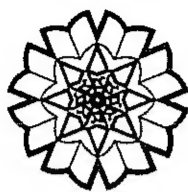
بسم الله الرحمن الرحیم

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* است
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی



دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی

جلد

نهم

اشتب - البیره

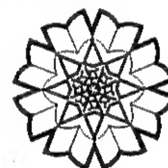
زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۷۹

موسوی‌بجنوردی، محمدکاظم، ۱۳۲۱ـ   ، ویراستار.
دائرة المعارف بزرگ اسلامی / زیرنظر کاظم موسوی‌بجنوردی ــ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ـ
ج.: مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.
۸۰۰۰ ریال (ج.۱).
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص. ع. به انگلیسی: Kazem Musavi Bojnurdi:
The Great Islamic Encyclopaedia...
کتابنامه.
ج.۹ (چاپ اول: ۱۳۷۹): ۱۰۰۰۰۰ ریال.
۱. اسلام ــ دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه‌نامه‌ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.
۲ د ۵م/BP۵/۲   ۲۹۷/۰۳
کتابخانهٔ ملی ایران   ۶۸ـ۸۸۲م*





نام کتاب: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۷۹ شمسی
حروفچینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی
نقشه‌ها: گیتاشناسی
تعداد: ۱۰٬۰۰۰
بها: ۱۰٬۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴ـ۷۰۲۵ـ۰۳ـ۳
ISBN: 964-7025-03-3

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آل‌داود، سیدعلی	مؤلف
آقای ابراهیمی، ابوالفضل	مؤلف
خانم ابراهیمی، معصومه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار
خانم ابراهیم‌زاده، رقیه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ابوطالبی، حمید	مؤلف
خانم ابهری، مریم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای احمدی، محسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم اخوان‌اقدم، ندا	دستیار بخش ایران‌شناسی و عضو بخش بررسی
خانم اخوان‌فرد، مینو	مؤلف
آقای ارزنده، مهران	مؤلف
خانم ارسنجانی، حمیرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای استیفاء، غلامرضا	ویراستار
آقای اسحاقی‌تیموری، جعفر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم افتخار، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای افشار، ایرج	عضو شورای عالی علمی
خانم افشاریان، مرجان	دستیار بخشهای ادیان و عرفان، پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای امین، پرویز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای امین، حسن	مؤلف
آقای انصاری، حسن	مؤلف
آقای انصاری، محمد	مدیر روابط فرهنگی
آقای انواری، محمدجواد	معاون بخش فلسفه، مدیر بخش فلسفهٔ دانشنامهٔ بزرگ ایران، مؤلف و ویراستار
آقای انواری، محیی‌الدین	عضو شورای عالی علمی
خانم بابایی، سوسن	مؤلف
آقای بادکوبهٔ هزاوه، احمد	عضو بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث و مؤلف
آقای باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم	مؤلف
خانم بزرگمهری، زهره	مؤلف
آقای بلوکباشی، علی	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش مردم‌شناسی، مؤلف و ویراستار
آقای بهرامیان، علی	مؤلف و ویراستار
آقای بیات، علی	مؤلف
مرحوم بینش، تقی	مؤلف
خانم پات، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای پاکتچی، احمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای پزشک، منوچهر	مؤلف
خانم پژوهنده، لیلا	عضو بخش بررسی و بخش ادبیات و مؤلف
آقای پورشجاع، علیرضا	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای پیلتن، پدرام	مدیر بخش انفورماتیک مرکز
آقای تبرائیان، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش

دائرة المعارف عربی

آقای تولّایی، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای جابری‌زاده، عبدالامیر	عضو بخش بررسی و بخشهای ادیان و عرفان و مؤلف
خانم جایدرپور، فریبا	مؤلف
آقای جعفری مذهب، محسن	مؤلف
آقای جعفری نائینی، علیرضا	مؤلف
آقای جلالی مقدم، مسعود	مدیر بخش ادیان و عرفان دانشنامهٔ بزرگ ایران و دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار
آقای جمشیدنژاد، غلامرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای جهانداری، کیکاووس	عضو بخش منابع خارجی
آقای حاج‌منوچهری، فرامرز	دستیار بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث، عضو بخش بررسی، مؤلف و ویراستار
خانم حائری‌یزدی، نجمه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای حبیبی مظاهری، مسعود	مؤلف
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد	عضو شورای عالی علمی
آقای حسینی، محمود	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای حدیدی، جواد	عضو شورای عالی علمی
خانم حفیظی، مینا	مدیر سابق بخش ادیان و عرفان دائرة المعارف فلسطین و مؤلف
خانم خارچینکو، نادیژدا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای خاکی، محمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار
خانم خاکی، نگین	ویراستار
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای خسروشاهی، جلال	عضو بخش بررسی و مؤلف
خانم خسروی، زهرا	مؤلف
آقای خطیبی، ابوالفضل	مؤلف
آقای خلیق‌تهرانی، صادق	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای خورشا، صادق	عضو هیأت علمی بخش دائرةالمعارف عربی
آقای دادبه، اصغر	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات و ویراستار
خانم دایی‌رضایی‌مقدم، شادی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای دبیرسیاقی، محمد	مؤلف
آقای دشتی، وحید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم دودانگه، صغریٰ	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای دیانت، علی‌اکبر	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نمایندهٔ مرکز در تبریز
آقای ذکاوتی قراگزلو، علیرضا	مؤلف
آقای رجبی، پرویز	مؤلف
خانم رحمتی، فاطمه	مؤلف
آقای رحیم‌لو، یوسف	مؤلف
آقای رضا، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
خانم رضایی، لیلا	دستیار بخش جغرافیای دائرةالمعارف فلسطین
آقای رضایی باغ‌بیدی، حسن	مدیر بخش ایران‌شناسی و ویراستار
آقای رفیع، مهدی	عضو شورای عالی علمی، عضو هیأت علمی بخش دائرةالمعارف عربی و ویراستار

آقای رفیعی، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم زارعی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای زرین‌کوب، روزبه	عضو بخش بررسی و پژوهشگر بخش ایران‌شناسی و بخش تاریخ
آقای سجادی، صادق	عضو و دبیر شورای عالی علمی، مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای سروش، عبدالکریم	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای سعیدی، عباس	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیای دانشنامهٔ بزرگ ایران و دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار
آقای سلیم، عبدالامیر	مؤلف
آقای سلیم‌مظهر، محمد	مؤلف
آقای سمسار، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
آقای سمیعی، مجید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم سیدحسین‌زاده، هدیٰ	مؤلف
آقای سیدی، محمد	مؤلف و نمایندهٔ مرکز در بیرجند
آقای شایسته، رسول	ویراستار
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی
خانم شریفیان، فریده	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای شعار، جعفر	مؤلف
آقای شعاریان ستاری، ناصر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم شفقی‌نژاد، سیمین‌دخت	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای شکرانی، رضا	مؤلف
آقای شیخی، نادر	مشاور عالی بخش انفورماتیک مرکز
خانم شیرازی‌نژاد، آزاده	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای شیرالی، عادل	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم صاحب، نوشین	دستیار بخش ادبیات دائرة المعارف فلسطین، عضو بخش بررسی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای صادقی، علی‌اشرف	عضو شورای عالی علمی
خانم صادقی، مریم	عضو بخش بررسی و مؤلف
خانم صدیق، کیانوش	دستیار بخش تاریخ، عضو بخش بررسی و مؤلف
خانم صراف، آمال	دستیار بخش ادیان و عرفان دانشنامهٔ بزرگ ایران و دائرة المعارف فلسطین و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای صفری‌نادری، حسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای صفوت، داریوش	ویراستار
آقای ضیائی، علی اکبر	مؤلف
آقای عروجی، رحمت‌الله	مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
خانم علیزاده، مهبانو	دستیار بخش هنر و معماری، عضو بخش بررسی، پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای غلامی، یدالله	مدیر بخش هنر دائرة المعارف فلسطین، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	مؤلف و ویراستار
آقای فانی، کامران	عضو شورای عالی علمی
آقای فرزانه، بابک	مدیر بخش ادبیات دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار

آقای فرزانه، علی	دبیر اجرایی دانشنامهٔ بزرگ ایران و دائرة المعارف فلسطین، ویراستار و نسخه‌پرداز
خانم فرزانه، میترا	دستیار بخش دانشنامهٔ بزرگ ایران و دائرة المعارف فلسطین
آقای فرهنگ انصاری، حسین	عضو بخش بررسی، پژوهشگر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث و مؤلف
خانم فقانی، دلارام	دستیار بخش مردم‌شناسی
آقای فکرت، محمدآصف	مؤلف
خانم فلاحتی، مریم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم فوزی، ناهده	مؤلف
آقای فیروزی، جواد	دستیار بخش کلام و فرق، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای قدرت دیزجی، مهرداد	مؤلف
آقای قرائی گرکانی، مرتضیٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای قریشی، اصغر	ویراستار
خانم کاشیان، ایران‌ناز	مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای کرامتی، یونس	معاون بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای کرم‌همدانی، علی	معاون بخش جغرافیا
خانم کریمی، فاطمه	مؤلف
آقای کسایی، کامران	مؤلف
آقای کسایی، نورالله	مؤلف
آقای کیوانی، مجدالدین	عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار
آقای کیوانی، مهدی	مؤلف
آقای گذشته، ناصر	معاون بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
آقای گنجی، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای گوینده، حمید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم لاجوردی، فاطمه	عضو بخش بررسی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم لاله، هایده	مؤلف
آقای لسانی‌فشارکی، محمدعلی	مؤلف
آقای مایل هروی، نجیب	مؤلف
آقای متقی، سیدحمید	مدیر دفتر ریاست مرکز
آقای مجتبائی، فتح‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخشهای عرفان و ادیان، مؤلف و ویراستار
آقای مجتهدشبستری، محمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش کلام و فرق و ویراستار
خانم محقق، سیمین	عضو بخش بررسی
آقای محقق، مهدی	عضو شورای عالی علمی
آقای محقق‌داماد، سیدمصطفیٰ	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش حقوق، مؤلف و ویراستار
خانم محمدی، پروانه	مؤلف
آقای محمدی، غلامحسین	سرپرست و پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای محمدی، مجید	مؤلف
آقای محمدی‌الموتی، محمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم مساح، رضوان	دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف
آقای معرفت، محمدهادی	مؤلف
خانم ملاابراهیمی، عزت	مدیر بخش تاریخ سیاسی و معاصر فلسطین، مؤلف و ویراستار
آقای منصوری، منصور	معاون اداری و مالی مرکز و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

خانم منفرد، افسانه	مؤلف
آقای موسوی، مصطفیٰ	مؤلف
آقای موسوی، مهدی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم	عضو شورای عالی علمی، سرپرست علمی و سرویراستار
آقای مولوی، محمدعلی	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای مهاجرانی، عطاءالله	عضو شورای عالی علمی
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم	مؤلف و ویراستار
آقای میرانصاری، علی	دستیار بخش ادبیات، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای میرسجادی، محمدکاظم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ناجی، محمدرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای نجفی‌اسداللّهی، سعید	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
خانم نظامی، مژگان	دستیار بخش جغرافیا، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای نوشاهی، عارف	مؤلف
آقای نیستانی، جواد	مدیر سابق بخش هنر و معماری دائرة المعارف فلسطین و مؤلف
خانم وثوقی، لیلا	دستیار بخش جغرافیای دانشنامهٔ بزرگ ایران
آقای هاشم‌پورسبحانی، توفیق	مؤلف
خانم همایونی‌افشار، مریم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای یوسفی‌اشکوری، حسن	مؤلف

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

خانم ابوطالبی، نیره	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای احمدی، محمدرضا	متصدی مخزن
خانم استخری، مهرانگیز	مسئول قسمت تایپ و تکثیر برگه‌های کتابهای شرقی
آقای اوجانی، ایوب	مسئول اینترنت کتابخانه
آقای توکلی، بهمن	متصدی مخزن
آقای جهانی، محمد	مسئول بخش تهیهٔ منابع
آقای حاج‌کریمی، حسین	مسئول گردش کتاب
آقای حاج‌کریمی، سهیل	متصدی مخزن نشریات ادواری
خانم داودآبادی، اکرم	کتابدار
خانم داودآبادی، فاطمه	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای درویش، حسین	کارمند بخش صحافی
خانم راکی، پوران	مسئول بخش نشریات ادواری
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
آقای سلیمانی، خلیل	متصدی مخزن
آقای سلیمانی، محسن	متصدی مخزن
خانم شکراللّهی، بهناز	کتابدار بخش آماده‌سازی
خانم صباغی، مریم	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای صنعتی، مجید	کارمند بخش صحافی
خانم طلوعی، کتایون	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
خانم عماری، مدین	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین

آقای غیاث‌آبادی، ناصر	متصدی زیراکس
آقای فاطمی، مسعود	اطلاعات و نگهبانی
آقای فاطمی‌حسن‌آبادی، امیرحسین	متصدی مخزن
آقای کوشکی، احمد	تدارکات کتابخانه
آقای گارسی‌فروش، علی	کارمند بخش تهیهٔ مآخذ
آقای مافی، عباس	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای مجیدی، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر کتابخانه و مرکز اسناد
آقای محمدی، سیدعیسیٰ	متصدی زیراکس
آقای محمدی، محمدعلی	کمک کتابدار بخش آماده‌سازی
آقای مدرس‌صادقی، مهدی	مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه‌های موقت
آقای مدیری، علی‌اکبر	کارمند بخش صحافی
آقای منزوی، احمد	مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای موسوی، احمد	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی
آقای میرآفتاب، محمودرضا	مسئول بخش صحافی
خانم میرآقاسی‌خانی، لیلا	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
خانم نجفی، شهرزاد	مدیر دفتر کتابخانه
خانم هارطونیان، پارکوهی	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف‌چینی

آقای ابراهیمی‌یگانه، اصغر	مصحح نمونه‌های چاپی عربی
آقای احمدپور، غلامحسین	مسئول اطلاعات
آقای افسری، حمیدرضا	عضو دبیرخانه
آقای امین، زین‌العابدین	رئیس حسابداری
خانم بادافراس، بهاره	مسئول دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای بهزادپور، امیر	مسئول انبار
آقای رضاپور، محمود	کارمند حسابداری
خانم زارعی، معصومه	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای شکری، وهاب	مسئول تلفنخانه
خانم طرازفرد (مشاط)، سوسن	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای عتیق‌پور، محمد	مصحح نمونه‌های چاپی فارسی
آقای عسگریان، محمدصادق	مشاور امور مالی
آقای قیدی، ابوالفضل	مسئول اطلاعات
آقای گوهری، مجید	ناظر چاپ
آقای محمودعربی، سیدحسین	مدیر امور مالی

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی ـ فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

الف ـ کتابخانه‌های عمومی:

کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
کتابخانهٔ آیت‌الله العظمیٰ مرعشی
کتابخانهٔ استاد مجتبیٰ مینوی
کتابخانهٔ انجمن حکمت و فلسفه
کتابخانهٔ انجمن فرهنگی ایران و فرانسه
کتابخانهٔ بنیاد دائرةالمعارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران
کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق
کتابخانهٔ دانشگاه امام صادق (ع)
کتابخانهٔ دانشگاه شهید بهشتی
کتابخانهٔ دانشگاه علامه طباطبایی
کتابخانهٔ دائرةالمعارف اسلام (ترکیه)
کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
کتابخانهٔ سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
کتابخانهٔ سلیمانیه (ترکیه)
کتابخانهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
کتابخانهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی سرایی (ترکیه)
کتابخانهٔ موزهٔ رضا عباسی
کتابخانهٔ موزهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ باستان‌شناسی دانشگاه تهران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات خاور میانه
کتابخانهٔ مؤسسهٔ معارف اسلامی (قم)
کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاورمیانه (وابسته به وزارت امور خارجه)

ب ـ کتابخانه‌های اختصاصی:

کتابخانهٔ استاد فخرالدین نصیری
کتابخانهٔ استاد یحییٰ مهدوی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام والمسلمین آقای سیدعبدالعزیز طباطبایی
کتابخانهٔ حجت الاسلام و المسلمین آقای شیخ محمد رضا جعفری

۲. بدین وسیله از همهٔ همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.

اِشْتِب، یا اشتیب، شهری در جمهوری مقدونیه (یوگسلاوی سابق) کنار رودخانهٔ برگالنیجا[1] از شاخه‌های رود وارْدار و در ۷۰ کیلومتری جنوب شرقی اِسکوپیه، مرکز جمهوری، و ۳۲ کیلومتری شرق کوپرولو که مرکز بخش و محل تجارت خشخاش است (*میدان لاروس*، VI/574).

اشتب در عهد باستان با نامهای آستیبو[2]، آستیبوس[3] و آستیبون[4] شناخته بود (EI²؛ *پاولی*، IV/1790؛ «دائرةالمعارف...[5]»، /XXXII 741؛ *بستانی*، ۳۴/۱۴؛ *میدان لاروس*، همانجا). اهالی بیزانس آن را استیپیون[6] و اسلاوهای جنوبی اشتیپ[7] می‌خواندند (EI²; XV/, BSE³ 236؛ *بستانی*، همانجا). در نوشته‌های ترکی این نام به صورتهای اشتپ و استیب (ابن کمال، ۱۰۵/۲؛ توران، 48؛ فریدبک، ۴۶؛ *بستانی*، ۶۹۰/۳)، استیپ (حقی، ۱۳۳) و اشتیپ (اولیاچلبی، ۱۱۸/۶؛ عطایی، ۵۹۷) آمده است.

اشتب شهری است کهن که زمانی تابع امپراتوری بیزانس بود، ولی بعدها به تابعیت صربستان درآمد (WNGD). این شهر در سدهٔ ۹ق/۱۵م مرکز ولایت، و در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م مرکز قضایی شد که «خاص» (= تیول) سنجق بیک بود و توسط حاکم محلی با عنوان «وُیْوُدا[8]» زیر فرمان سنجق بیک اداره می‌شد (اولیا چلبی، ۱۱۹/۶؛ EI²). اشتب در منطقه‌ای به طول جغرافیایی ۲۲° و۱۲′ و عرض ۴۱° و۴۴′ واقع، و ارتفاع آن از سطح دریا ۳۲۲ متر است («سالنامه...[9]»، 61). شمار جمعیت شهر را در ۱۹۶۵م حدود ۲۵ هزار نفر نوشته‌اند (WNGD).

اشتب همانند دیگر نواحی مقدونیه بارها در معرض مهاجرتهای متعدد و جابه جایی اقوام مختلف بود. در سدهٔ ۴ق/۱۰م گروههایی از بوگومیلها[10] که تحت تأثیر تعالیم پُلیکیانها[11] و مانویان بودند، به سرزمین مقدونیه و اشتب روی آوردند (BSE³, III/448, XV/330, XIX/61). در سدهٔ ۵ق/۱۱م نواحی مزبور از سوی دولت بیزانس تصرف شد، در سدهٔ ۷ق/۱۳م بلغارها، و از اواسط سدهٔ ۸ق/۱۴م صربها بر این ناحیه تسلط یافتند(همان، XV/234).انتقال مهاجران ترک با خانواده‌هایشان به شبه جزیرهٔ بالکان که ترکان از آن با عنوان روملی (روم ایلی) یاد کرده‌اند، عامل سلطهٔ دولت عثمانی بر این مناطق شد. پس از فتوح عثمانی، مهاجرانی که آنان را «سورگون» (تبعیدی و رانده شده) می‌نامیدند، به نواحی تحت تصرف عثمانی انتقال یافتند. اسکان ترکان موقعیت دولت عثمانی را در اراضی مفتوحه تثبیت کرد. بر اثر گسترش دامنهٔ فتوحات در مقدونیه، و انتقال مهاجران از نواحی مختلف بدانجا، اراضی مزبور صورت سرزمینی ترک و مسلمان به خود گرفت (اوزون چارشیلی، I/179, 180, 181). طی چند قرن حاکمیت عثمانی بر بالکان، بسیاری از مردم مقدونیه، به اسلام گرویدند. با پایان گرفتن جنگ جهانی اول و خاتمهٔ نفوذ دولت عثمانی و خروج گروههای مسلمان از مقدونیه، شمار آنان تا حدود ۴۵٪ کاهش یافت و این رقم درمورد اشتب نیز تا حدودی صدق می‌کند. در اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م از مجموع ۲۳٬۱۲۱ نفر جمعیت اشتب، ۱۱٬۹۲۰ نفر مسلمان بوده‌اند (*بستانی*، ۶۹۰/۳).راسم از وجود «اخوت و مساوات» میان مسلمانان، مسیحیان و پیروان سایر ادیان در منطقه خبر داده است (۹۰/۱-۹۱).

در ۱۳۳۰م استفان دوشان پادشاه صربستان (۱۳۳۱-۱۳۵۵م) در روزگار پادشاهی پدرش استفان اوروش (۱۳۲۱-۱۳۳۱م) طی جنگی با میخائیل تزار بلغار که در ولبوژ[12] (سنجق کوستندیل) روی داد، چند شهر از جمله اشتب را به تصرف آورد (اوزون چارشیلی، I/195). متعاقب آن حملهٔ ترکان عثمانی به سرزمین مقدونیه آغاز شد. در ۷۷۴ق/۱۳۷۲م سپاه عثمانی در عهد سلطان مراد اول طی جنگ چرمن[13] منطقهٔ اشتب را تصرف کردند (همو، I/172). احمد رفیق سال این پیروزی را ۷۷۳ق/۱۳۷۱م نوشته است (۳۵۱/۶).

با شکست صربها در این پیکار، مقدونیه در مقابل سلطهٔ ترکان بی دفاع ماند و سپاهیان عثمانی حملات خود را به مناطق اطراف رود واردار آغاز کردند. در نتیجه سلطان نشینهای مقدونیه به تابعیت دولت عثمانی درآمدند (اوزون چارشیلی، I/198, 199). در ۷۸۲-۷۸۴ق/۱۳۸۰-۱۳۸۲م قراتیمورتاش‌پاشا که پس از لالاشاهین پاشا به مقام بیگلربیگی روملی رسیده بود، قلعهٔ اشتب را همراه با چند قلعهٔ دیگر تصرف کرد (همو، I/175؛ فریدبک، ۴۶؛ راسم، ۳۷/۱، ۴۷-۴۸؛ *میدان لاروس*، VI/574). کنستانتین از پرنسهای بلغار که در واقع از تبار صرب بود، متقبل شد تا همه ساله به دولت عثمانی خراج بدهد و نیاز آن را از لحاظ نظامی تأمین کند (اوزون چارشیلی، I/172). وی به همراه برادرانش بر اشتب و چند شهر دیگر مقدونیه که دارای معادن بسیار غنی از جمله معدن آهن بودند، فرمان می‌راند. کنستانتین در ۷۸۱ق/۱۳۷۹م به تنهایی ادارهٔ نواحی مذکور را بر عهده گرفت و تا پایان عمر با عثمانیان به صداقت رفتار کرد، و پس از کشته شدن او در جنگی به همراه یلدرم بایزید در ۷۹۷ق/۱۳۹۴م (همو، I/190، حاشیهٔ 2)، مناطق زیر فرمان او به سنجق تبدیل شد و به نام وی، کوستندیل (= کوستند ـ ایلی) نام گرفت و تا سدهٔ ۱۰ق/۱۶م همین نام را داشت (EI²؛ راسم، ۳۷/۱؛ *بستانی*، ۳۴/۱۴).

پس از مرگ کنستانتین منطقهٔ مزبور ضمیمهٔ خاک عثمانی شد. بایزید دوم در جریان لشکرکشی سال ۸۸۸ق/۱۴۸۳م به کوستندیل رفت. این منطقه که به صورت سنجق بسط و گسترش یافته بود، اهمیت خود را همچنان حفظ کرد و پاشاهای ترک حکمرانی این سنجق را بر عهده داشتند. اولیاچلبی از وجود شیخ الاسلام، فرمانده سپاه، سردارِ ینی‌چری، محتسب باجدار، کدخدای شهر، مسئول اخذ مالیات (خراج آغاسی)، اشراف و محتشمان شهر یاد کرده است (۱۱۹/۶). این ناحیه پس از جنگ روس و عثمانی در سالهای ۱۲۹۴-۱۲۹۵ق/۱۸۷۷-۱۸۷۸م به دولت پادشاهی بلغارستان پیوست. در ۱۹۱۵م و در جریان جنگ

---

1. Bregalnica 2. Astibo 3. Astibos 4. Astibon 5. *Enciclopedia...* 6. Stipion 7. Shtip
8. Voivoda 9. *Statistički...* 10. Bogomil 11. Paulikianoi 12. Velbujd 13. Chirmen

جهانی اول سراسر مقدونیه از جمله کوستندیل ضمیمهٔ صربستان شد (*میدان لاروس*، VII/738).

اولیا چلبی از قلعهٔ کهن اشتب در جانب غربی شهر یاد کرده است. وی می‌نویسد که در جانب شرقی قلعه دو دره و تپه دیده می‌شود و بناهای درون قلعه با آنکه در روزگاران گذشته بسی استوار بوده است، به مرور زمان دستخوش ویرانی شده است (همانجا). شهر اشتب دارای ۲۴ محلهٔ مسلمان نشین بود که با کاخهای زیبا، آب روان و مناظر دلگشا آراسته شده بود. شمار مساجد شهر را ۲۴ جامع نوشته‌اند که از آن جمله‌اند: جامع فتحیه، جامع مرادخان یا اورته جامع (مسجد میانی)، مسجد دباغ خانه و مساجد قره قاضی و سنان پاشا. شهر دارای دارالتدریسی بود که به نام سلطان مراد، مرادیه نامیده شد. در شهر دارالقراء، ۱۱ دارالتعلیم کودکان، ۷ خانقاه ویژهٔ اهل طریق، شماری کاروانسرا و مهمانسرا، دو کلیسا، یک کنیسه، یک رشدیه (دبیرستان)، ۴ مدرسهٔ ابتدایی، ۶ مکتب خانهٔ اطفال، ۲ مکتب مسیحی، ۹۰۰ دکان و یک پادگان نظامی وجود داشت (همو، ۱۱۹/۶-۱۲۱؛ سامی، ۹۷۲/۲؛ *میدان لاروس*، VI/574).

اولیا چلبی می‌نویسد که مردم اشتب به ترکی، و صربها و بلغارها به زبانهای صرب و بلغار سخن می‌گفتند، ولی زبان آلبانیایی را نمی‌دانستند. به سبب وجود معدن آهن غنی، چاقوهای ساخت صنعتگران اشتب در میان رومیان و دیگر اقوام شهرت داشت. اکثر پیشه‌وران اشتب به کار چاقوسازی اشتغال داشتند (۱۲۲/۶).

خرابه‌های قلعهٔ اشتب و ویرانهٔ پلی که محمد کاهیا[1] ساخته بود، هنوز باقی است (*میدان لاروس*، همانجا). شهر زیارتگاههایی داشته است که از آن جمله مدفن شیخ محیی الدین رومی، مرقد سنبل افندی، علی‌الدین رومی و شیخ مصطفیٰ افندی را می‌توان نام برد (اولیاچلبی، ۱۲۲/۶، ۱۲۳).

از مشاهیر مسلمان اشتب می‌توان به مولیٰ حسین، شیخ عبدالکریم و شیخ حسن عدلی اشاره کرد (عطایی، ۲۸۴، ۵۹۷، ۶۰۶).

مآخذ: ابن کمال، احمد، *تواریخ آل عثمان* (ما)؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۸ق؛ بستانی؛ بستانی، بطرس، *دائرةالمعارف*، بیروت، ۱۲۹۵ق/ ۱۸۷۸م؛ حقی، احسان، مقدمه و حاشیه بر *تاریخ الدولة*... (نک: هم، فریدبک)؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶- ۱۳۲۸ق؛ رفیق، احمد، *بیوک تاریخ عمومی*، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس‌الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ فریدبک، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیه*، بیروت، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۷۷م؛ نیز:

BSE[3] ; EI[2] ; *Enciclopedia Italiana* , Rome , 1950 ; Ibn -i Kemal , A ., *Tevārih-i al-i Osman*, ed. Ş. Turan, Ankara, 1983; *Meydan - Larousse*, Istanbul, 1987; *Pauly*; *Statistički godišnjak Fnrj*, Belgrade , 1958 ; Turan , Ş., introd . *Tevārih* ... (vide: Ibn -i Kemal); Uzunçarşılı, İ., H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; WNGD.

عنایت‌الله رضا

اِشْتِراکیه، نک: سوسیالیسم.

اُشْتُرانْ کوه، از بلندترین رشته کوههای کوهستان زاگرس. این رشته کوه بخشی از چین‌خوردگی زاگرس (میانی) است که در امتداد شمال باختری ـ جنوب خاوری به طول حدود ۵۰ کمـ و عرض حدود ۲ تا ۱۱ کمـ در فاصلهٔ دو شهرستان دورود و الیگودرز از استان لرستان قرار گرفته است، به گونه‌ای که از ۱۰ کیلومتری جنوب خاور شهر دورود (مرکز شهرستان دورود) آغاز، و به جنوب روستای چقاگرگ (در بخش مرکزی شهرستان الیگودرز) منتهی می‌شود. بلندترین قلهٔ اشتران کوه «سَنْ بُران» ۴٬۱۵۰ متر ارتفاع دارد و قله‌های مهم آن از شمال باختری به جنوب خاوری اینهاست: چال میشان، گل‌گل، گل‌گهر، سن بران، کوله لایو، میرزایی، فیالسون، لگه، سراب شاه‌تخت، سوزنی مهرجمال، مهرجمال، پیاره دره تخت، پیاره کمندون، ازنادر و کوله‌جنو (جعفری، ۶۳/۱؛ نقشهٔ عملیات).

در ارتفاعات اشتران کوه دره‌هایی یخچالی وجود دارد که در اصطلاح محلی به آنها چال می‌گویند. از جملهٔ این چالها می‌توان از چال میشان، چال کبود، چال بران، چال فیالسون، چال شاه‌تخت، چال پیارو و چال همایون نام برد (خنجی، ۵۴ ـ ۵۵). رودهای کوچک بسیاری از این قله‌ها سرچشمه می‌گیرند که مهره زرین، ماربره، گهررود، دره دایی و دره دزدان از آن جمله‌اند. دریاچهٔ گهر در یکی از دامنه‌های جنوب باختری اشتران‌کوه و در درهٔ گَهَررود قرار دارد (جعفری، همانجا).

دامنه‌های اشتران کوه از دیرباز محل استقرار برخی طوایف بوده است؛ چنانکه در حدود سال ۵۰۰ق، خاندان فضلویه که از کردهای شام شمرده می‌شدند، پس از مهاجرت از آنجا و عبور از میافارقین و آذربایجان، دامنه‌های شمالی اشتران‌کوه را به عنوان محل استقرار خود برگزیدند. آنان بعدها به اتابکان لرستان شهرت یافتند (اقبال، ۴۴۳؛ مشکوتی، ۶۴). مراتع دامنه‌های اشتران کوه مورد استفادهٔ عشایر این ناحیه است. اشتران کوه و به ویژه دریاچهٔ گهر دارای جاذبه‌های طبیعی بسیاری است (جعفری، همانجا).

مآخذ: اقبال، عباس، *تاریخ مغول از حملهٔ جنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ جعفری، عباس، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خنجی، عبدالواحد، «فرهنگ کوههای ایران»، *شکار و طبیعت*، تهران، ۱۳۳۹ش، شمـ ۷؛ مشکوتی، نصرت الله، *از سلاجقه تا صفویه*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نقشهٔ عملیات مشترک (زمینی)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش، گ ۹ ـ ۳۹.

مژگان نظامی

اُشْتُرجان، مَسْجِدِ جامِع، این مسجد در ۳۶ کیلومتری جنوب غربی اصفهان در منطقهٔ لنجان (امروزه از توابع فلاورجان: *سرشماری عمومی*، ۱۷) واقع شده است. مسجد جامع اشترجان به استناد کتیبه‌های تاریخی آن، در ۷۱۵ق/۱۳۱۵م به دستور خواجه فخرالدین محمد بن محمود بن علی اشترجانی ساخته شده است که یکی از

1. Mehmed Kâhya

نمونه‌های نفیس معماری ایلخانی از اواخر سلطنت محمد خدابنده (اولجایتو) به شمار می‌آید (هنرفر، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۷؛ مایلز، 90-91,93-94؛ ویلبر، 145, 141-142).

در کتیبه‌ای که نام بانی مسجد در آن آمده، از خواجه محمد اشترجانی، با عنوان «الصاحب الاعظم ملک الوزراء فی العالم» یاد شده است. وی که از مستوفیان و منشیان امیران ایلخانی بود (هنرفر، ۲۷۰؛ مایلز، 91-90)، چندی هم حکومت لنجان را بر عهده داشت (آوی، ۶۸ ـ ۶۹؛ هنرفر، همانجا). با اینکه «خواجه» در مقام وزارت نبود، در کتیبه‌های این بنا عناوین خاص وزرا به او داده شده است؛ از این رو گمان می‌رود که این عنوانها در آن زمان تنها به وزیران اطلاق نمی‌شد و دیگر دولتمردان نیز آن را وام می‌گرفته‌اند (نک: مایلز، همانجا؛ بلر، 9).

مسجد ایلخانی، مکمل مسجد کهن‌تری است که در بازسازیها و دگرگونیها بخشهای بسیاری بر آن افزوده شده است (ویلبر، 144). به هنگام تعمیر بنا در ۱۳۳۳ش، کتیبه‌ای آجری به سبک کتیبه‌های دورهٔ سلجوقی در زیر تزیینات ایلخانی نمای خارجی سر در شمالی آشکار شد (هنرفر، ۲۷۷ـ ۲۷۸). از تحولات بعدی بنا اطلاعات دقیقی در دست نیست، ولی به استناد کتیبه‌ای به زبان فارسی در شبستان شرقی بنا، قسمت شرق‌وغرب مسجدایلخانی‌در۸۸۱ق/۱۴۷۶م و در حکومت ابوالنصر حسن بهادرخان [؟] با پشتیبانی مالی شخصی به نام کمال‌الدین اسماعیل بن ظهیرالدین ابراهیم اشترجانی تعمیر شده است (همو، ۲۷۵ـ۲۷۷؛ مایلز، 98-97).

از میان کسانی که از مسجد جامع اشترجان یاد کرده‌اند، باید از ابن‌بطوطه نام برد که آن را در ۷۲۷ق/۱۳۲۷م دیده، و در سفرنامه‌اش از آن به عنوان «مسجدی زیبا که آبی از وسط آن می‌گذرد»، یاد کرده است (ص ۱۹۹). جویی که ابن بطوطه بدان اشاره کرده، در حال حاضر در خارج مسجد و در مقابل سر در شمالی آن جریان دارد (هنرفر، ۲۷۸).

این مسجد در ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م توجه اسمیث[1] را به خود جلب کرد. این محقق به قصد انتشار مقاله‌ای جامع دربارهٔ این بنا به بررسی و عکس برداری کامل آن پرداخت و در ۱۳۱۸ش/۱۹۳۹م از جرج س. مایلز برای مطالعهٔ بیش از ۴۷ کتیبهٔ نفیس این مسجد دعوت کرد (نک: مایلز، 90-89). پس از مرگ اسمیث، مایلز با استفاده از بایگانی غنی وی که در «مؤسسهٔ اسمیثسونی[2]» در واشنگتن نگهداری می‌شود، به مطالعهٔ دقیق کتیبه‌های این بنا پرداخت و به چاپ آنها اقدام کرد (همو، 89، حاشیه). آرثر آپم پوپ نیز در کتاب خود بخش کوچکی را به این مسجد مهم اختصاص داده است (ص 1080-1079). کامل‌ترین تک‌نگاری دربارهٔ معماری این بنا، همراه با نقشهٔ مسجد و مقطع مقصورهٔ آن و نیز عکسهای متعدد از آن را دانلد ن. ویلبر فراهم کرده است (نک: ویلبر، 145-141، عکسهای 102-91، نیز طرحهای 27-26).

پیش از مایلز، لطف الله هنرفر که در ۱۳۳۳ش سرپرستی تعمیرات مسجد را بر عهده داشت، این بنا را به همراه کتیبه‌های متعدد آن بررسی کرده است (ص ۲۶۷ـ ۲۷۹). ابوالقاسم رفیعی مهرآبادی نیز در *آثار ملی اصفهان* از مسجد جامع اشترجان و برخی از کتیبه‌های آن یاد کرده است (ص ۸۲۲ ـ۸۲۶). داگلس پیکت نیز با توجه به اهمیت تزیینات کاشی این بنا در سیر تحول هنر کاشیکاری ایران، به مطالعهٔ آنها پرداخت (ص 70-67). جدا از این تحقیقات، از مسجد جامع اشترجان به سبب جایگاه مهمی که در معماری دورهٔ ایلخانی ایران دارد، همواره در مطالعات مربوط به معماری اسلامی از آن یاد شده است.

وسعت مسجد جامع اشترجان ۱٬۵۰۰ مـ ۲ (۳۰×۵۰ متر) است. این بنا از خشت و آجر ساخته شده، و در دیواری از خشت محصور گشته است. مسجد دارای دو ورودی است. ورودی اصلی در شمال بنا و ورودی دیگر در شرق آن قرار گرفته است. هیچ یک از این دو بر محورهای اصلی ساختمان جای ندارد. دو ایوان بر محور شمالی ـ جنوبی و ۳ شبستان در شمال، شرق و غرب صحن مرکزی ساخته شده است. گنبدخانهٔ بزرگ مقصوره در پشت ایوان جنوبی جای دارد. بدین ترتیب، این عناصر بر محور بودن کلی طرح درونی مسجد تأکید دارند.

سر در ورودی اصلی که در نیمهٔ شرقی ضلع شمالی بنا قرار گرفته، بیش از ۱۲ متر ارتفاع دارد. در دو طرف ایوانی که سر در را تشکیل می‌دهد، بقایای دو مناره دیده می‌شود که تنها یک سوم آنها هنوز برپاست. طاق اصلی ایوان به بلندی تمامی ارتفاع سر در قد بر افراشته است. نمای ایوان در دو طرف طاق آن با ۳ ردیف عمودی طاق نما ــ که هر یک در قابی مستطیل شکل و یکی بالای دیگری قرار دارد ــ تزیین شده است. ۳ قاب بر سراسر پیرامون ایوان چرخیده، و کلیهٔ این عناصر را در بر گرفته است. کتیبه‌ای از کاشی بر ۳ دیوار فضای داخلی مدخل ایوان نقش بسته، و آن را به دو نیم کرده است. بخش زیرین دیوار جنوبی دارای طاق نمایی است که در ورودی مسجد را در خود دارد. دو طاق نمای کوچک تزیینی، در قابهای مستطیل شکل، بر دو ضلع جانبی مدخل ایوان قرار گرفته است. بخش بالایی تنها به مقرنس کاری طاق ایوان اختصاص یافته است.

تزیینات این سر در با عناصر آجرکاری، کاشی کاری و با استفاده از نقش مایه‌های هندسی و نوشتاری و اندکی گیاهی شکل یافته است. طاق نماهای متعدد با قوسهای جناغی که بر ستونهای باریک توکار چند ضلعی و یا دایره‌ای فرود آمده، و در قابهای مستطیل شکل جای گرفته است، نقش عمده را در تقسیم بندی متقارن سطوح ایوان ایفا می‌کند. فضای طاق مقرنس ایوان از ۶ طبقه تشکیل شده که طاسهای آن با ترکیبی از نقشهای هندسی از کاشی آبی، در دو رنگ لاجوردی و فیروزه‌ای، و آجر تراشیدهٔ بی‌لعاب مزین شده است. درون سوی طاق اصلی ایوان و همهٔ سطوح مسطح این سر در (لچکیها و پهنهٔ طاق‌نماها، قابها و الواح مختلف) نیز با نقوش تزیینی هندسی و یا کتیبه‌های متعدد به دو خط ثلث و کوفی بنایی از آجر تراشیده و یا از ترکیب آجر بی‌لعاب و

1. M.B.Smith 2. Smithsonian Institution

کاشی در دو رنگ آبی (لاجوردی و فیروزه‌ای) تزیین شده است. امروزه تمامی تزیینات کاشی کاری مسجد به استثنای یک مورد در سر در شمالی متمرکز گشته است. مورد استثنایی یاد شده، کتیبه‌ای از کاشی است که بر درون سوی طاق ایوان جنوبی مسجد قرار داشته، و اکنون تنها چند کلمه از آن باقی است. سر در اصلی به تنهایی ۱۹ کتیبه از کتیبه‌های مسجد را در خود جای داده است (مایلز، 93-90). در این میان کتیبهٔ تاریخی حاوی نام بانی مسجد که با کاشی لاجوردی بر زمینهٔ فیروزه‌ای و به خط ثلث بر نواری پهن بر قسمت میانی مدخل ایوان و بر فراز طاق نمای ورودی مسجد جلوه می‌کند، از اهمیت بسزایی برخوردار است. دو کتیبهٔ کوچک، در لابه‌لای تزیینات هندسی قاب همین طاق نما، نام سازنده و نیز تزیین گر را در دو جمله: «عمل بنا احمد ابن محمد البناء المعروف حداد» و «عمل حاجی محمد قطاع تبریزی» جاودانه ساخته است (همو، 91-90؛ هنرفر، ۲۶۷، ۲۷۰ـ ۲۷۱). این دو، کار ساختمان و تزیین آجرکاری و کاشی کاری این سر در و احتمالاً مسجد ایلخانی را عهده‌دار بوده‌اند. به باور پیکت، اصطلاح قطاع نخستین بار در این کتیبه آمده است (ص 68؛ مایلز، 91). کتیبه‌های دیگر این سر در محتوای قرآنی و مضامین مذهبی دارند. نام محمد(ص)، علی(ع)، دوازده امام(ع) و چهارده معصوم(ع)، و نیز نام خلفای راشدین به خط کوفی بنایی بر این ایوان نقش بسته است (همو، 93-91؛ هنرفر، ۲۶۷ـ۲۷۱).

سر در اصلی مسجد جامع اشترجان از اهمیت ویژه‌ای در سیر تحول معماری ایران برخوردار است. تأکید بر ورودی اصلی و ساختار ایوان آن با منارهٔ دوگانه و گرایش به ارتفاع در این قسمت از بنا از دورهٔ سلجوقی آغاز شده بود. یکی از اولین نمونه‌های شناخته شده از این نوع ایوان ورودی در مسجد سلجوقی امام حسن اردستان باقی مانده است. ساختمان سر در باقی مانده از مسجد نظامیهٔ ابرقو، سر در موسوم به دو منار «در دشت» اصفهان، مناره‌های فروریختهٔ سر در مسجد جامع کرمان، سر در مسجد جامع یزد و نیز ایوان ورودی مسجد امام (مسجد شاه سابق) اصفهان نمونه‌هایی هستند که از قرن ۸ق به بعد این روند را ادامه دادند.

تزیینات کاشی‌کاری سر در مسجد جامع اشترجان از نمونه‌های شاخص این نوع تزیین در دورهٔ ایلخانی است که با تزیین کاشی بناهای مهم این دوره مانند گنبد سلطانیه، مسجد جامع ورامین و نیز مقبرهٔ پیر بکران قابل مقایسه است. استفاده از آجر لعابدار که نمونه‌های اولیهٔ آن در بناهای سلجوقی مشاهده می‌شود، در دورهٔ خوارزمشاهی اوج گرفت و در دورهٔ ایلخانی تحول بیشتری یافت. پیشرفت هنر کاشی‌کاری در قرون بعدی همچنان ادامه یافت. در کنار کاشیهای لاجوردی و فیروزه‌ای مسجد جامع اشترجان، نخستین نمونهٔ تاریخ دار کاشی «زعفرانی» نیز دیده می‌شود (پیکت، 69).

سر در دوم مسجد جامع اشترجان در نیمهٔ جنوبی نمای خارجی شرقی قرار دارد. طاق یگانهٔ آن، همچون سردر اصلی مسجد، بر سراسر ارتفاع ورودی قد افراشته، و به وسیلهٔ مقرنس گچی متشکل از ۳ طبقه طاس تزیین یافته است. سطوح طاسها اندودی از گچ دارد که بر آن نقش آجرکاری کنده شده است. پوشش گچی بر لبهٔ طاسها نیز به گونه‌ای بریده شده که گویی ردیفی از آجر آنها را شکل داده است، در حالی که عناصر متصل کننده میان طاسها با گچ بری زیبایی مرکب از نقش مایه‌های گیاهی تزیین شده است. کتیبه‌ای گچی به خط ثلث بر قاعدهٔ طاق مقرنس در داخل نواری پهن بر ۳ دیوار ورودی نقش بسته است. این کتیبه که بر زمینه‌ای با بن مایه‌های گیاهی نوشته شده، در قاب باریکی از تزیینات هندسی حاوی آیهٔ ۱۸ از سورهٔ جنّ (۷۲) و تاریخ ۷۱۵ق است (مایلز، 93؛ هنرفر، ۲۷۷).

در داخل مسجد در قسمت شرقی ورودی شمالی پلکانی قرار دارد که به یک شبستان زمستانی در زیر این بخش منتهی می‌شود (ویلبر، 143). صحن مرکزی نسبت به فضاهای سرپوشیدهٔ اطراف آن از مساحت کمتری برخوردار است. شبستان شمالی ۳ چشمه طاق و شبستانهای شرقی و غربی هر یک دو چشمه طاق عمق دارند. کلیهٔ طاقهای شبستانها بر پیل‌پایه‌های ۴ ضلعی قرار گرفته‌اند. طاق نماهای کور سراسر سطوح دیوارهای داخلی مسجد را در ۳ طرف شمال، شرق و غرب در محور چشمه طاقها پوشانده، گویی چشمه طاقها در آن سوی دیوارها نیز ادامه یافته است.

نمای پیرامون صحن را یک ایوان بزرگ و مرتفع بر سراسر ضلع جنوبی، یک ایوان کوچک با ارتفاع کمتر و دو دهنه طاق در دو طرف آن بر ضلع شمالی، و ۴ دهنه طاق مشابه بر هر یک از اضلاع شرقی و غربی تشکیل می‌دهد. هر یک از طاقها در نمای رو به صحن آن در قابی مستطیل شکل قرار گرفته که بر قرنیزی به ارتفاع ۱/۲۰ متر فرود می‌آید.

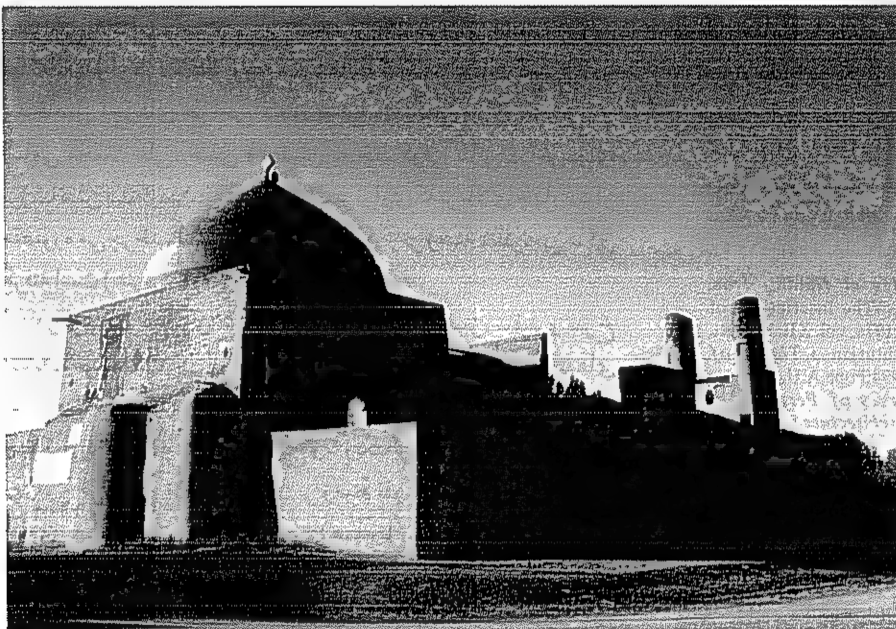
ایوان شمالی با دو ورودی در هر یک از دیوارهای شرقی و غربی آن به قسمتهای دیگر شبستان راه می‌یابد. طاق آهنگ این ایوان اندودی از گچ دارد که بر آن زمینه‌ای شطرنجی به تقلید از آجر چینی و بندهای آن کنده شده است. بر این زمینه به کمک تزیینات گچ بری جملهٔ «الله اکبر» به خط کوفی بنایی به طور مکرر نقش بسته است (هنرفر، ۲۷۵). کتیبه‌ای گچی حاوی آیهٔ ۵۶ از سورهٔ احزاب (۳۳) به خط ثلث روی زمینه‌ای به رنگ آبی با بن مایه‌های گیاهی بر درون سوی طاق این ایوان جای گرفته است. این کتیبه در قاب باریکی با طرح هندسی و به رنگ قرمز قرار دارد (هنرفر، مایلز، همانجاها). بقایای کتیبهٔ گچی دیگری نیز بر قسمت بالایی دیوار شمالی ایوان روی زمینه‌ای به رنگ آبی دیده می‌شود. نوار پهنی با طرح هندسی سرتاسر ۳ دیوار ایوان را در قاعدهٔ طاق تزیین می‌کند. بر جرزهای داخل ایوان و در مربعهای کوچکی اسامی «الله، محمد، علی، ابوبکر، عمر» به طور پراکنده گچ بری شده است (هنرفر، همانجا).

ایوان اصلی مسجد سرتاسر ضلع جنوبی صحن را اشغال کرده است. این ایوان با دو ورودی در اضلاع شرقی و غربی و ۳ ورودی در ضلع جنوبی آن، از یک طرف به شبستانها و از طرف دیگر به گنبدخانهٔ

مقصوره راه می‌گشاید. مدخل اصلی مقصوره که در قسمت میانی ضلع شمالی ایوان واقع شده، از ارتفاع بیشتری برخوردار است. طاق و دیوارهای جناحی ایوان تعمیر و تجدید بنا شده است (ویلبر، 144). بقایای چند کلمه از یک کتیبه به خط ثلث از کاشی فیروزه‌ای بر زمینهٔ گچی با نقش گیاهی زرد رنگ که بر درون سوی طاق ایوان باقی مانده است، حکایت از این دارد که کتیبه‌ای زیبا در این قسمت وجود داشته، و احتمالاً کتیبهٔ دیگری نیز بر فراز طاقهای ورودی بر ۳ دیوار ایوان می‌چرخیده است. از این کتیبه امروز فقط زمینهٔ گچی آن باقی مانده است. سطوح جرزهای ایوان در گوشهٔ شمال غربی و شمال شرقی در قاب باریکی جای داده شده است که به خط کوفی بنایی آیات ۱ تا ۹ سورهٔ یس (۳۶) و آیهٔ ۲۳ و قسمتی از آیهٔ ۲۴ سورهٔ حشر (۵۹) و اسماء الحسنیٰ را در بردارد. در بندهای آجرهای این جرزها کلمات الله، علی، رسول‌الله، محمد، الملک لله با گچ نوشته شده است (مایلز،93).

مقصورهٔ مسجد جامع اشترجان با نقشهٔ مربع شکل ساخته شده است. دیوارهای گنبدخانه از خشت است و روی آنها را لایه‌ای از گچ به ضخامت ۳/۵ سانتی‌متر که در اصل به رنگ نخودی مایل به خاکستری بوده، پوشانده است (ویلبر، همانجا). ورودیهای سه گانه‌ای که در هر یک از دیوارهای شمالی، شرقی و غربی گشوده شده، ارتباط مقصوره را با ایوان جنوبی مسجد و شبستانهای اطراف آن میسر می‌ساخته است. امروزه ورودیهای جانبی در شرق و غرب مقصوره مسدود شده است. ورودیهای اصلی در قسمت میانی دیوارها قرار گرفته، و از ورودیهای جانبی پهن‌تر است. طرح سه‌گانهٔ این ورودیها در جانب جنوبی گنبدخانه به وسیلهٔ محراب و دو طاق نمای تزیینی دو طرف آن تکرار شده است.

مقصوره در مقطع عمودی از ۳ قسمت متمایز تشکیل شده است: منطقهٔ مربع شکل پایهٔ بنا، منطقهٔ کثیر الاضلاع انتقالی میان پایه و دایرهٔ گنبد، و گنبد. منطقهٔ انتقالی از دو طبقهٔ ۸ ضلعی و ۱۶ ضلعی تشکیل شده است. طبقهٔ اول ۴ سکنج مقرنس دار و ۴ طاق نمای ساده، و طبقهٔ دوم ۸ سکنج و ۸ طاق نمای ساده دارد. قسمت شرقی و غربی طبقهٔ اول باز است و امکان ورود نور کافی را به مقصوره فراهم می‌سازد. منطقهٔ کثیر الاضلاع انتقالی بدین ترتیب تبدیل زمینهٔ مربع را به دایره برای اجرای نهایی پوشش گنبد امکان پذیر ساخته است. استقرار گنبد به کمک سکنج بر ساختمان ۴ گوش بنا، در ادامهٔ سنت دیرینهٔ معماری پیش از اسلام ایران، تحول چشمگیری در دورهٔ اسلامی یافته است. ساختمان گنبدخانهٔ مسجد جامع اشترجان آنچه را که در دوران پیش در بناهایی چون: مقبرهٔ سامانیان در بخارا، مقبرهٔ عرب اتا در تیم، نزدیک سمرقند، مقبرهٔ دوازده امام در یزد، و به ویژه در گنبدخانه‌های مقصوره‌های مساجد سلجوقی تجربه شده بود، به کار گرفته شده است. استفاده از طبقهٔ دوم ۱۶ گوش مستقل در منطقهٔ انتقالی ــ که اولین نمونهٔ آن در مقصورهٔ سلجوقی مسجد جامع اصفهان مشاهده می‌شود ــ سرآمد تحولات عظیمی در روشهای پوشش طاقی بناها و نیز ارتفاع آنها گردید. ترکیب مقرنس سکنجهای طبقهٔ ۸ گوش مسجد جامع اشترجان اولین نمونهٔ سکنج مقرنس‌دار شناخته شده در مقصورهٔ



نمای خارجی مسجد جامع اشترجان (جانب شرقی)

سلجوقی مسجد جامع گلپایگان، و سپس نمونه‌های ایلخانی آن را همچون مسجد جامع ورامین به یاد می‌آورد.

عناصر قوسی از نوع جناغی، چه به عنوان طاقهای باربر و چه به عنوان طاق نمای تزیینی، سراسر دیوارهای پایه و منطقهٔ انتقالی را پوشانیده، و ترکیب هماهنگی بر کلیهٔ سطوح بنا در داخل آن به وجود آورده است. محراب گچ بری مسجد جامع اشترجان، به خلاف گنبدخانه‌های مقصوره‌های مساجد سلجوقی و یا مساجد هم عصر خود که در آنها محراب غالباً سطح بزرگی از دیوار قبله را به خود اختصاص می‌دهد، از ابعاد کمتری برخوردار است. فرورفتگی محراب بر نیمی از یک ۸ ضلعی بنا شده است. طاق یگانهٔ آن مرکب از ۳ طبقه تزیین مقرنس است و بر دو ستون توکار فرود می‌آید. محراب در درون ۳ قاب پی در پی قرار گرفته است. لوحی از تزیینات گچ‌بری از نقوش برجسته با بن مایه‌های گیاهی بر بالای محراب، در زیر طاق نمای جنوبی منطقهٔ ۸ گوش انتقالی، قرار دارد. قوس این طاق نما مزین به یک کتیبه و پهنهٔ آن

سراسر پوشیده از تزیینات نقش برجستهٔ گیاهی، ترکیب تزیینی محراب را به بخش فوقانی بنا انتقال داده، چنانکه گویی محراب تا به زیر گنبد کشیده شده است. این گنبد دارای ۸ تویزهٔ نمایان است و با کتیبه‌ای که بر قاعدهٔ آن می‌چرخد، از منطقهٔ انتقالی جدا گشته است.

مقصورهٔ مسجد جامع اشترجان، علاوه بر عناصر معماری، به وسیلهٔ تزیینات گچ بری با نقش‌مایه‌های گیاهی و هندسی و نوشتاری، و با به کار گیری رنگ مزین شده است. اندود گچ در قسمت پایین دیوارها، بر ازاره‌ای به ارتفاع ۱/۷ متر و با نقوش هندسی به صورت گره کشی کنده‌کاری شده است. همین‌نوع‌تزیین بر قسمت‌فوقانی‌پهنهٔ‌طاق‌نماهای جانبی و بر درون سوی طاق ورودی اصلی مقصوره در شمال آن نقش بسته است. بر دیگر سطوح دیوارها، به تقلید از آجرچینی، زمینه‌ای شطرنجی پدید آمده است. بر این زمینه از یک طرف بر قسمت زیرین پهنهٔ طاقها و از طرف دیگر روی جرزها، به کمک تزیینات گچ‌بری، در حد فاصل آجرهای طراحی شده، به ترتیب نقوش سادهٔ هندسی، و اسامی محمد، علی، حسن و حسین به خط کوفی بنایی در مربعهای بزرگ نقش بسته است؛ به همین ترتیب بر نواری که بر بالای چهار دیوار مقصوره می‌چرخد، اسم «الله» به طور مکرر بر زمینهٔ شطرنجی شکل گرفته است (هنرفر، ۲۷۳).

در تزیینات گچ بری محراب از رنگهای آبی، سبز، سفید و سرخ استفاده شده است. در محراب بجز الواح مزین به نقش برجسته‌های گیاهی، ۱۴ کتیبه نیز به چشم می‌خورد (مایلز، 96-95). این کتیبه‌ها به خط کوفی، ثلث و کوفی بنایی، با گچ و یا رنگ بر الواح مختلف در قابها، بر زمینهٔ طاسهای مقرنس، و نیز بر زمینهٔ نقوش گیاهی اجرا شده، و حاوی مضامین قرآنی و مذهبی است (همانجا).

بر ۴ قوس طاق‌نماهای طبقهٔ ۸ ضلعی منطقهٔ انتقالی، روی محورهای اصلی بنا، یک کتیبهٔ گچ بری به خط ثلث بر زمینهٔ گیاهی آبی رنگ آیات ۱۸ تا ۲۲ سورهٔ توبه (۹) نقش بسته است. در کتیبهٔ اصلی مقصورهٔ مسجد جامع اشترجان که بر پایهٔ گنبد آن واقع است، آیهٔ ۱ تا قسمتی از آیهٔ ۶ سورهٔ فتح (۴۸) با گچ به خط کوفی بافته بر زمینه‌ای از نقوش گیاهی نوشته شده است. در لابه‌لای حروف بخش پایانی کتیبه، در قسمت بالا، تاریخ اجرا با گچ و به خط ثلث بدین صورت نوشته شده است: «و ذلک فی اواخر صفر سنة خمس عشرة و سبعمائة». دو نوار باریک گچ بری تزیینی، یکی به رنگ قرمز و آبی و دیگری به رنگ قرمز و سفید و نخودی بر بالای این کتیبه به دور گنبد می‌چرخد (همو، 95-94؛ ویلبر، 145).

۸ تویزهٔ گنبد به وسیلهٔ گل پخته با طرح نقوش هندسی تزیین یافته، و از دو طرف در قاب باریکی مزین به نقوش گیاهی از گچ به رنگ آبی و سفید قرار گرفته است. سطح گنبد در میان تویزه‌ها اندودی از گچ دارد که به تقلید از آجرچینی کنده کاری شده است. بندهای این آجرها به رنگ سفید نقاشی شده، و در فواصل معین به کمک تزیینات گچ بری با به کارگیری رنگ آبی و قرمز تزیین شده است (همانجا).

معمار و هنرمند عهده‌دار ساختمان مسجد جامع اشترجان، آنچه را که در سده‌های پیش تجربه شده، و در راستای تحول معماری مساجد ایران تثبیت شده بود، با مهارت کامل به کار گرفته، و مسجدی در خور هنر معماری شکوفای ایرانیان از خود برجای گذاشته است. این مسجد ایلخانی، مکمل مسجدی قدیمی‌تر، با ایوانهای مضاعف و گنبدخانهٔ مقصوره و سر در ورودی با منارههای دوگانهٔ آن، ویژگیهای مساجد دورهٔ سلجوقی را که قرنها پس از آن نیز همچنان در معماری مسجد، این مهم‌ترین بنای مذهبی شهرها ادامه یافته است، نمایان می‌سازد.

این بنا با ۴۷ کتیبهٔ حاوی مضامین مختلف قرآنی، مذهبی و تاریخی با انواع سبکهای نگارش از غنای خاصی برای مطالعات کتیبه شناختی برخوردار است. تزیینات مسجد با بازتابی از تحولات سده‌های پیشین، در خور مقایسه با بناهای دیگر ایلخانی چون گنبد سلطانیه، مسجد جامع ورامین و مقبرهٔ پیر بکران در اصفهان است.

مآخذ: آوی، حسین، ترجمه و تحریر *محاسن اصفهان* مافروخی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، *آثار ملی اصفهان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان فلاورجان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Blair, Sh., S., *The Ilkhanid Shrine Complex at Natanz, Iran*, Cambridge, Massachusetts, 1986; Miles, G. C., «The Inscriptions of the Masjid-i Jāmi' at Ashtarjān», *Iran*, London, 1974, vol. XII; Pickett, D., «The Significance of the Friday Mosque, Ushturjān...», *The Art of the Saljūqs in Iran and Anatolia*, California, 1994; Pope, A.U., «Islamic Architecture, H. Fourteenth Century», *A Survey of Persian Art*, London etc., 1967, vol. III; Wilber, D. N., *The Architecture of Islamic Iran, The Il Khānid Period*, New York, 1969.

هایده لاله

آشْتَرْخانیان، یا اشترجانیان، سلسلهٔ فرمانروایان ماوراءالنهر (۱۰۰۷- ۱۱۹۹ق/۱۵۹۸- ۱۷۸۵م)، که نسب خود را به جوجی پسر چنگیزخان می‌رسانند. امرای این خاندان از بازماندگان خانات حاکم اشترخان (هشترخان) یا حاجی طرخان (شهری در شمال دریای خزر) بودند که پس از فروپاشی آن دولت به دست روسها در ۹۶۳ق/ ۱۵۵۶م به بخارا، پایتخت دولت شیبانیان آمدند و جانشین ایشان شدند. از این‌رو، عنوان اشترخانیان (اشترخانیه) همچنان بر ایشان ماند. گرچه اینان را «امرای جانی» یا «جانیه»، منسوب به جان، پدر بنیان گذار این دولت، نیز نامیده‌اند.

هنگامی که در ۹۶۳ق روسها ناحیهٔ هشترخان را تصرف کردند، شاهزاده‌ای از خاندان حاکم آن سرزمین به نام یار محمد به بخارا نزد اسکندرخان شیبانی (حک ۹۶۸-۹۹۱ق/۱۵۶۱-۱۵۸۳م) پناه برد (لاهوری، ۲۱۷/۱). در آنجا پسرش جان یا جانی‌خان با زهرا خانم دختر اسکندر ازدواج کرد (هاورث، II/744؛ قس: لاهوری، همانجا). پسران جان، به نامهای دین‌محمد، باقی‌محمد، ولی‌محمد و پاینده‌محمد در روزگار سلطنت‌عبدالله‌خان شیبانی(۹۹۱-۱۰۰۶ق/۱۵۸۳-۱۵۹۷م) پسر و جانشین اسکندر به خدمت شیبانیان درآمدند. پس از مرگ عبدالله‌خان و جانشینی پسرش عبدالمؤمن‌خان در ۱۰۰۶ق/ ۱۵۹۷م،

دین‌محمد در هرات دم از استقلال زد، اما یک سال بعد همزمان با قتل عبدالمؤمن‌خان، دین‌محمد نیز در نبرد با سپاه صفوی شکست خورد و کشته شد (همو، ۲۱۷/۱-۲۱۸؛ افوشته‌ای، ۵۹۱).

در این ایام پیرمحمد، از خاندان شیبانی در بخارا فرمان می‌راند و باقی محمد پسر دیگر جان را حکومت سمرقند داده بود. باقی محمد پس از قتل برادرش دین محمد رهسپار بخارا شد و پس از شکست پیرمحمد شیبانی در ۱۰۰۷ق/۱۵۹۸م بر تخت پادشاهی بخارا نشست و سپس بلخ و بدخشان را نیز تصرف کرد (شاهنوازخان، ۴۳۵/۱-۴۳۶؛ نیز نک: لین‌پول، 70). او همچنین در ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م ترکمانان هم پیمان شاه عباس صفوی را در هم شکست (هاورث، II/745). اما حکومتش به درازا نکشید و در ۱۰۱۴ ق درگذشت. گفته‌اند پدرش جانی خان و پدر بزرگش یارمحمدخان کوشیدند در امور دولت مداخله کنند، ولی گویا چندان توفیقی نیافتند (شاهنوازخان، همانجا).

پس از درگذشت باقی‌محمد، برادرش ولی‌محمد (حک ۱۰۱۴-۱۰۲۰ق/۱۶۰۵-۱۶۱۱م) رشتهٔ کارها را به دست گرفت. وی حکومت بلخ و اندخود را به برادر زادگانش امام قلی‌سلطان و نَدْر (نَذْر) محمد سلطان سپرد (همو، ۴۳۶/۱-۴۳۷)، اما امام‌قلی به حکومت بخارا چشم دوخته بود و از آن سوی بیدادگریهای ولی‌محمد موجب ناخشنودی امرا و تمایل آنها به امام قلی گشته بود. بدین‌سبب، ولی محمد یارای پایداری در خود ندید و رهسپار دربار صفوی شد و امام قلی به آسانی در بخارا به حکومت نشست (همو، ۴۳۷/۱- ۴۳۸؛ اسکندربیک، ۸۳۴/۱ - ۸۳۵). ولی‌محمد پس از ۶ ماه اقامت در ایران و نومیدی از جلب یاری شاه‌عباس به ماوراء النهر بازگشت. امام قلی بیمناک شده، از بخارا بیرون رفت و ولی محمد بی‌مقاومتی به تختگاه خود درآمد، اما در جنگی که در نزدیکی سمرقند رخ داد، از امام قلی شکست خورد و کشته شد (لاهوری، ۲۲۰/۱-۲۲۱؛ کنبو، ۲۵۵/۱-۲۵۶).

امام قلی (حک ۱۰۲۰-۱۰۵۱ق/۱۶۱۱-۱۶۴۱م) جانشین ولی‌محمد، حکومت بلخ و بدخشان را به برادرش ندرمحمد سپرد (لاهوری، ۲۲۱/۱) و اوضاع داخلی را سامان داد، ولی در سیاست خارجی چندان توفیقی نیافت؛ چنانکه در جلوگیری از حمله‌های قزاقها به تاشکند و نیز در حمله به خراسان ناکام ماند (اسکندر بیک، ۸۶۵/۱، ۹۲۷، ۹۶۳). در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م که سپاه شاه عباس قندهار را از حکام هند پس گرفت و نیز به سیطرهٔ عثمانیان بر بغداد پایان داد، ازبکان برای مقابله با صفویان در اندیشهٔ اتحاد با عثمانیان و گورکانیان هند برآمدند. امام قلی در ربیع‌الاول ۱۰۳۳/ ژانویهٔ ۱۶۲۴ در نامه‌ای به سلطان مراد چهارم عثمانی، او را به اتحاد بر ضد صفویان دعوت کرد. سلطان مراد در ۱۰۳۵ق در پاسخ نامهٔ او و نیز در نامه‌ای دیگر به جهانگیر گورکانی آن دو را بر ضد ایران برانگیخت، ولی با مرگ جهانگیر در سال بعد، اتحاد سه گانه به جایی نرسید (ریاض الاسلام، ۱۴۴- ۱۴۵). گر چه امام‌قلی از شاه جهان، جانشین جهانگیر، برای تصرف قندهار لشکر خواست، تا همراه با لشکر ازبکان آن دیار را تسخیر کنند (خافی‌خان، ۴۰۵/۱)، اما شاه جهان در ۱۰۴۴ق/۱۶۳۴م خود سپاهی به قندهار فرستاد و این شهر و بخشهایی از سیستان و خراسان را به چنگ آورد. در ۱۰۵۳ق/۱۶۴۳م نیز لشکر گورکانیان هند، حملهٔ سپاهی را که شاه عباس دوم برای باز پس‌گیری قندهار فرستاده بود، دفع کردند و سپس روی به ماوراء النهر آوردند (هوشنگ مهدوی، ۱۱۳-۱۱۴). در این ایام امام قلی به سبب نابینایی، از فرمانروایی کناره گرفته بود (لاهوری، ۲۵۲/۲، ۲۵۵-۲۵۶؛ خواجگی ۳۰۷)، و ندرمحمد (حک ۱۰۵۱-۱۰۵۵ق) رشتهٔ کارها را به دست داشت.

ندر محمد در پی حملهٔ سپاه گورکانی به ماوراء النهر، و نیز شورش پسرش عبدالعزیز، به ایران روی آورد و از شاه عباس دوم یاری خواست (*اسناد*...، ۸۷ - ۸۸؛ هوشنگ مهدوی، همانجا). اما قوای کمکی پادشاه ایران هنوز به بلخ نرسیده بود که گورکانیان از ماوراء النهر عقب نشستند و ندرمحمد توانست سلطنت از دست رفته را دوباره بازیابد. در ۱۰۵۵ق چون آشوب داخلی در تختگاه اشترخانیان بالا گرفت، ندرمحمد دوباره به صفویان رو آورد، ولی به سبب پیری و بیماری در سبزوار درگذشت (*اسناد*، ۸۹؛ هوشنگ مهدوی، همانجا).

پس از مرگ ندرمحمد، پسرش عبدالعزیز (حک ۱۰۵۵-۱۰۹۱ق) به فرمانروایی رسید و از همان آغاز، خراسان را عرصهٔ تاخت و تاز قرار داد (قزوینی، ۵۵). با اینهمه، چون ابوالغازی بهادرخان والی اورگنج به قلمرو اشترخانیان هجوم برد، عبدالعزیز از شاه عباس برای مقابله با ابوالغازی و تسخیر اورگنج یاری خواست، اما پادشاه صفوی که با ابوالغازی روابط دوستانه داشت، این درخواست را نپذیرفت (همو، ۶۹-۷۰). عبدالعزیز در ۱۰۹۱ق/۱۶۸۰م از حکومت بخارا به نفع برادرش سبحان قلی کناره گرفت و روانهٔ مکه شد (هاورث، II/754؛ *اسناد*، ۲۳۲-۲۳۳). در این میان به سال ۱۰۹۲ ق انوشه‌خان فرزند ابوالغازی حاکم اورگنج به بخارا تاخت و آنجا را تسخیر و غارت کرد (*ایرانیکا*، IV/517-518).

از آن سوی سبحان قلی نیز به اورگنج تاخت و آنجا را گرفت (هاورث، II/757). با اینهمه، در زمان حکومت سبحان قلی و همچنین در روزگار سلطنت پسرش عبیدالله یکم (حک ۱۱۱۴-۱۱۲۳ق/ ۱۷۰۲-۱۷۱۱م) قدرت اشترخانیان رو به سستی نهاد و شاهزادگان محلی معروف به «بی» قدرت بسیار یافتند. در ۱۱۱۲ق/۱۷۰۰م خوقند فرغانه نیز مستقل شد و بدین‌سان، قلمرو پادشاه بخارا بیش از پیش کوچک شد (EI^2, II/446, VI/418؛ گروسه، ۷۹۷).

در روزگار حکومت ابوالفیض خان (حک ۱۱۲۳-۱۱۶۰ق/۱۷۱۱-۱۷۴۷م) پسر سبحان قلی، خدایاربی از قبیلهٔ منغیتی ازبک در دستگاه جانیان قدرت یافت و در ۱۱۲۶ق/۱۷۱۴م به مقام آتالیقی (بهترین سررشته‌دار دولتی پس از امیر) رسید. پس از او پسرش، محمد حکیم‌بی بدین مقام دست یافت و او گویا از کسانی بود که نادرشاه افشار را به تسخیر ماوراءالنهر فراخواند (سامی، ۷؛ نیز نک: EI^2، همانجا). نادرشاه که از ناتوانی پسرش رضاقلی در سرکوب ازبکانی که به خراسان

می‌تاختند، خشمگین بود، به تن خویش از هرات به ماوراءالنهر لشکر کشید و در ۱۱۵۳ق/۱۷۴۰م به نزدیکی بخارا رسید. ابوالفیض که توان پایداری نداشت، به پیشنهاد محمد حکیم آتالیق به استقبال نادرشاه رفت و بخشوده شد و عهد کرد که به نواحی جنوبی جیحون تعرضی نرساند. ابوالفیض از نادر لقب «شاه» گرفت و حکیم آتالیق از توجه ویژهٔ پادشاه ایران برخوردار شد و خود را «امیر کبیر» خواند (سامی، همانجا؛ استرابادی، *جهانگشای...*، چ ۱۳۴۱ش، ۲۹۵، ۳۳۵-۳۳۶، ۳۵۰-۳۵۲،نیز چ ۱۳۶۸ش، ۳۸۴، ۴۳۱، ۴۴۹-۴۵۱، *دره...*، ۴۰۲، ۵۱۰-۵۱۲؛ نیز نک: هاورث، II/763-764، EI²، همانجا).

پس از درگذشت محمد حکیم آتالیق و آشفتگیهایی که در بخارا پدید آمد، محمد رحیم بی، پسر محمد حکیم از سوی نادرشاه در رأس گروهی از سربازان ایرانی رهسپار بخارا شد. او در ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م ابوالفیض را بکشت و عبدالمؤمن پسر ۹ سالهٔ او را به سلطنت برداشت و خود با لقب «نایب» و «وکیل» زمام امور را به‌دست گرفت (سامی، ۸-۱۰؛ هاورث، II/764-765). پس از یک سال عبدالمؤمن را نیز به قتل رساند و عبیدالله دوم، پسر خردسال ابوالفیض را به سلطنت نشاند و سرانجام او را نیز از میان برداشته، خود به فرمانروایی پرداخت (سامی، ۱۲)، ولی رشتهٔ اصلی کارها در دست عمویش دانیال بی آتالیق بود (همو، ۱۳؛ هاورث، II/766). ابوالغازی خان (حک‍ ۱۱۷۱-۱۱۹۹ق/۱۷۵۸-۱۷۸۵م) آخرین پادشاه اشترخانی، در روزگار حکومت دانیال‌بی (۱۱۷۲-۱۱۹۹ق/۱۷۵۹-۱۷۸۵م) بازیچه‌ای بیش نبود و سرانجام در ۱۱۹۹ق به دست امیر معصوم شاه مرادخان (حک‍ ۱۱۹۹-۱۲۱۵ق/ ۱۷۸۵-۱۸۰۰م) سرنگون شد؛ اما آخرین سکهٔ بازمانده از ابوالغازی، سال ۱۲۰۳ق/۱۷۸۹م را نشان می‌دهد (هاورث، II/767؛ EI²، همانجا).

مآخذ: استرابادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همان، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، *درهٔ نادره*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ افوشته‌ای نطنزی، محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ خافی خان نظام الملکی، محمدهاشم خان، *منتخب اللباب*، به کوشش مولوی کبیرالدین احمد و مولوی غلام قادر، کلکته، ۱۸۶۹م؛ خواجگی اصفهانی، محمد معصوم، *خلاصة السیر*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ریاض الاسلام، *تاریخ روابط ایران و هند*، ترجمهٔ محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سامی، عبدالعظیم، *تاریخ سلاطین منغیتیه*، به کوشش ل. م. یپیفانوا، مسکو، ۱۹۶۲م؛ شاهنواز خان، *مآثر الامرا*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸م؛ قزوینی، ابوالحسن، *فواید الصفویه*، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کنبو، محمد صالح، *شاه جهان نامه*، لاهور، ۱۹۶۶م؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ لاهوری، عبدالحمید، *پادشاه نامه*، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۶۸م؛ هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، *تاریخ روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

EI²; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, New York, 1876; *Iranica;* Lane-Poole, S., *The Coinage of Bukhara in the British Museum*, London, 1882.

مهرداد قدرت دیزجی

آشْتَرِ عَلَوی، عبدالله بن محمد نفس زکیه (مق‍ ۱۵۱ق/۷۶۸م)، از رجال مشهور علوی. مادرش سلمه دختر محمد بن حسن بن حسن (ع) بود (بخاری، ۷-۸). وی در مدینه زاده شد و همانجا پرورش یافت. او را به سبب برگشتگی پلک چشمش اشتر می‌گفتند (بیهقی، ۲۲۵/۱). نخستین باری که در منابع، از اشتر یاد می‌شود، مربوط به سال ۱۴۰ق است که منصور خلیفهٔ عباسی برای حج به مکه آمده بود؛ محمد نفس زکیه و برادرش ابراهیم نیز که پنهان می‌زیستند، به همراه چند علوی دیگر به مکه آمدند. برخی از ایشان قصد کردند خلیفه را بکشند و عبدالله اشتر بدین کار کمر بست، اما نفس زکیه با این کار مخالفت کرد (نک: طبری، ۵۲۵/۷).

به روایت طبری (۳۳/۸-۳۶)، پس از قیام نفس زکیه در مدینه (۱۴۵ق) عبدالله اشتر از سوی پدرش با گروهی از زیدیان نزد عمر بن حفص صُفری که از جانب منصور والی سند بود و به طالبیان گرایش داشت، رفتند. عمر دعوت ایشان را پذیرفت و با عبدالله برای نفس زکیه بیعت کرد و از خاندان و سران و بزرگان ولایتش نیز بیعت گرفت، اما پس از مدتی که خبر شکست و سپس کشته شدن نفس زکیه به وی رسید، عبدالله اشتر را نزد یکی از ملوک سند یا راجگان (نک: حبیبی، ۴۰۸/۱) فرستاد تا در امان ماند. اندکی بعد، گروه دیگری از زیدیان به عبدالله پیوستند و گفته‌اند از این هنگام بود که تشیع در سند گسترش یافت (همانجا). چون خبر عبدالله به منصور رسید، در نامه‌ای از عمر بن حفص در این باب توضیح خواست، اما عمر پاسخ درستی نداد. اندکی بعد، منصور هشام بن عمرو تغلبی را به جای او گمارد. هشام نیز گرچه پس از ورود به سند از دستگیری عبدالله طفره می‌رفت، اما سرانجام روزی برادر هشام با عبدالله و ۱۰ تن از یارانش جنگید و همه را به قتل رساند و هشام بن عمرو نیز خبر آن را به آگاهی منصور رسانید و خلیفه نیز اقدام او را ستود (طبری، ۳۵/۸-۳۶).

روایت ابوالفرج اصفهانی از ماجرای رفتن اشتر به سند، با روایت طبری همخوانی ندارد. بنابر این روایت عیسی بن عبدالله بن مسعده ــ که پدرش آموزگار فرزندان عبدالله بن حسن بن حسن (ع) (نیای اشتر) بوده ــ گوید که پس از کشته شدن نفس زکیه، اشتر از کوفه و بصره به سند رفت و منصور، هشام بن عمرو را مأمور سرکوب او کرد و سرانجام اشتر در همانجا کشته شد و سرش را هشام نزد منصور فرستاد (ص ۳۱۱-۳۱۲). بنا به روایت مسعودی (۳۰۷/۳) نیز، اشتر پس از کشته شدن نفس زکیه به خراسان و سپس سند گریخت و همانجا کشته شد. ابن صوفی (ص ۳۹) و ابن عنبه (*عمدة...*، ۱۰۵) نوشته‌اند که اشتر در کابل در کوهی به نام علج کشته شد.

دربارهٔ ابوالحسن محمد، فرزند اشتر، اخبار گوناگونی روایت شده است. به نوشتهٔ طبری (۳۶/۸) زمانی که او نزد راجهٔ سندی به سر می‌برد، از کنیزی صاحب فرزندی شد که پس از کشته شدن او، کنیز و فرزندش نزد منصور فرستاده شدند و او نیز آنها را به مدینه فرستاد و نسب علوی محمد را تأیید کرد و به والی مدینه دستور داد تا او را به

بستگانش بسپارد. با اینهمه، گفته‌اند که امام صادق (ع) از موضوع نسب محمد و نامهٔ منصور در این باب اظهار شگفتی کردند (بخاری، ۸). اما به روایت ابوالفرج اصفهانی (ص ۳۱۴) از ابن مسعده، فرزند اشتر پس از مرگ پدر، چندان همراه ابن مسعده در سند ماند تا منصور درگذشت (۱۵۹ق) و آنگاه در خلافت مهدی عباسی، به مدینه آمد. مأخذ دیگری نیز نشان می‌دهد که فرزند اشتر بعدها از سند کوچ کرده است (نک: ابن صوفی، همانجا).

خاندان نفس زکیه از عبدالله اشتر (نک: بخاری، ابن عنبه، همانجاها)، به بنو اشتر یا اشتریه شهرت داشتند که در کوفه و اطراف آن ساکن بودند (بیهقی، ۲۲۵/۱) و بعدها نسلی از ایشان باقی نماند (ابن عنبه، *الفصول*...، ۱۰۸).

مآخذ: ابن صوفی، علی، *المجدی*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ق؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *الفصول الفخرية*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۳۴۶ش؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ بخاری، سهل، *سر السلسلة العلوية*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ بیهقی، علی، *لباب الانساب*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ حبیبی، عبدالحی، *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*، کابل، ۱۳۴۵ش؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م.

علی بیات

آشْتُرْقه، نک: استرقه.

اِشْتْرُتْمان[1]، رودلف (۱۸۷۷-۱۹۶۰م/۱۲۵۶-۱۳۳۹ش)، عالم دینی و اسلام شناس سخت کوش آلمانی که تحقیقاتش دربارهٔ فرقه‌های اسلامی، به ویژه مذاهب شیعی، شایان توجه است.

اشترتمان در لِنْگِریش وستفالی زاده شد. او که در آغاز دانشجوی رشتهٔ الٰهیات بود، به هنگام تحصیل در دانشگاههای هاله و بُن به مطالعات خاورشناسی علاقه‌ای خاص پیدا کرد. پس از پایان یافتن این دورهٔ تحصیلی، از ۱۹۰۵م/۱۲۸۴ش در مونشتر به عنوان معلم، و از ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۳م/۱۲۸۶-۱۳۰۲ش در شول فورتا[2] در مقام معلم ارشد و کشیش به کار اشتغال یافت. به منظور دستیابی مستقیم به مآخذ عربی در زمینهٔ مطالعات خود، این زبان را نزد کارل بروکلمان (۱۸۶۸-۱۹۵۶م)، استاد زبانهای سامی دانشگاههای برسلاو و هاله، آموخت (پارت، 13). در ۱۹۲۳م هلموت ریتر و س. هـ . بِکِر، اشترتمان را به سبب پژوهشهای علمی وی، در ۴۶ سالگی برای نخستین بار بدون رعایت ضوابط و مقررات قانونی به سمت استاد شرق شناسی در گیسن برگزیدند (همانجا؛ اشپولر، 3). در ۱۹۲۷م/۱۳۰۶ش، با همین سمت به دانشگاه هامبورگ منتقل شد و در مقام جانشین ریتر به تدریس مشغول گردید و تا ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش که بازنشسته شد، در این منصب باقی ماند. اشترتمان پس از بازنشستگی تا چندین سال دیگر همچنان به تدریس ادامه داد و تا اندک مدتی پیش از مرگ پژوهش را رها نکرد.

وی در سالهای ۱۹۱۱-۱۹۱۲م، ۱۹۲۹-۱۹۳۰م و ۱۹۵۲م چند سفر مطالعاتی به سوریه، فلسطین و یمن کرد. او عضو «جامعهٔ علمی گوتینگن» و «جامعهٔ یواخیم - یونگیوس» در هامبورگ، و نیز عضو «جامعهٔ اسماعیلی بمبئی» بود (همانجا). اشترتمان از ۱۹۲۷م به تنهایی و از ۱۹۴۸م به بعد مشترکاً با جانشین خود برتولد اشپولر، سردبیر مجلهٔ معروف *در اسلام*[3] بود و شمار بسیاری از مقالات خود را در این مجله منتشر کرد (همانجا). اشترتمان در مقام یک متأله و کشیش، مجذوب جنبه‌های معنوی ادیان بود. آنچه در طول حیات علمی خویش در باب مذاهب گفته و نوشته، مبتنی بر درک عمیق دینی او و به همین دلیل، مؤثر و نافذ بوده است (پارت، 13). او انسانی جدی و زاهد بود و با دیدی باز نسبت به مسائل حیات می‌نگریست و سخت شیفتهٔ معارف الٰهی بود.

آثار اشترتمان نمایانگر تعمقی است که وی در مطالعهٔ فرق اسلامی به کار گرفته است. او نه تنها یکسره خویش را وقف تحقیق و تتبع کرده بود، دیگران را هم به کار در این راه تشویق می‌کرد (همانجا). با اینکه زمینهٔ مطالعات اشترتمان بیشتر دربارهٔ فرقه‌های اسلامی بود، اما وی به موضوع دیگری نیز پرداخت که گرچه در حاشیه قرار داشت، ولی حائز اهمیت بود و آن تاریخ کلیساهای مشرق زمین بود (همو، 15). به نظر می‌رسد که اشترتمان به شاخه‌های فرعی‌تر ادیان علاقهٔ بیشتری داشته است، چنانکه بخش اعظم مطالعات اسلامی خود را دربارهٔ فرقه‌های زیدیه، نُصیریه، شیعه و امثال آن قرار داد. دربارهٔ کلیساهای مشرق زمین هم که در شرایطی نامساعدتر نسبت به کلیساهای اصلی و مسلط جهان قرار داشت، اشترتمان چندین مقالهٔ تحقیقی به رشتهٔ تحریر درآورد. اشپولر شاگرد برجسته و همکار اشترتمان معتقد است (ص 1) که گویا استادش تقدس اسلامی را در میان اهل تسنن کمتر می‌یافت و به نظرش چنین می‌آمد که جوهر دین در میان آنان با مسائل دنیوی درآمیخته، و اغلب دستخوش مخاطره شده است. به زعم او، انگیزه‌های مادی جوهر اصیل دین و چهرهٔ حقیقی آن را نسخ و پنهان کرده است. مطالعات اشترتمان تحت تأثیر همین برداشت کلی از تسنن، به سوی فرقه‌های کوچک‌تر اسلامی، به ویژه تشیع، هدایت شد. این دید با روحیهٔ درونگرای اشترتمان سازگاری بیشتری داشت. او با هر نوع گرایش اعتقادی و اعمال دینی که رو به سوی عوامل خارجی داشت، بیگانه بود و در برابر غوغا و شور و شر دنیوی جانب انزوا را می‌گرفت. وی آن اندازه به مذهب تشیع علاقه نشان می‌داد که همه‌جا، حتیٰ بیرون از مرزهای آلمان، گفته می‌شد: «هرکس بخواهد مکتب تشیع را مطالعه کند، باید به هامبورگ برود»، چون اشترتمان بالغ بر ۲۰ سال در دانشگاه این شهر به تدریس اشتغال داشت (همو، 2).

اشترتمان کارهای تحقیقی خود را با مطالعه دربارهٔ عقاید زیدیه آغاز کرد و مقالات استادانه‌ای در این باب نوشت. سپس، از پی یک رشته تحقیق طولانی و مخصوصاً ویرایش متونی چند از شیعهٔ اثناعشری، این

---

1. Strothmann 2. Schulpforta 3. *Der Islam*.

مذهب را در مرکز دایرهٔ پژوهشهای خود قرار داد، اما در واپسین سالهای عمر، بیشتر توجهش معطوف اسماعیلیان شد (همانجا).

آثار: ۱. «مؤلفات زیدیه»، در *اسلام*، ۱۹۱۰م، شم ۱، ۱۹۱۱م، شم ۲؛ ۲. «حقوق عمومی زیدیه[1]»، استراسبورگ، ۱۹۱۲م؛ ۳. «عبادات زیدیه[2]»، استراسبورگ، ۱۹۱۲م؛ ۴. «مباحثی در باب مبتدعهٔ یزیدیه در آثار رمزی اسلامی، یزید اول در ادبیات عامهٔ اسلامی»، در *اسلام*، ۱۹۱۳م، شم ۴؛ ۵. «مسألهٔ شخصیت زید بن علی در آثار مکتوب»، در *اسلام*، ۱۹۲۳م، شم ۱۳؛ ۶. «بدر، اُحد و کربلا»، «مجلهٔ آثار شرقی[3]»، ۱۹۲۶م؛ ۷. «شیعهٔ اثنا عشری[4]»، لایپزیگ، ۱۹۲۶م؛ ۸. «مؤلفات شیعه[5]»، انتشارات اتوهاراسوئیتس، ۱۹۲۶م؛ ۹. «مرکز دینی و اعتقادی اباضیه، مؤلفات اباضیه[6]»، اتوهاراسوئیتس، ۱۹۲۷م؛ ۱۰. «بربر و اباضیه»، در *اسلام*، شم ۱۷، ۱۹۲۸م؛ ۱۱. «اصول اعتقادات اسلامی و کتاب اشعری در این باره»، در *اسلام*، ۱۹۳۱م، شم ۱۹؛ ۱۲. «آثار خطی و چاپی»، در *اسلام*، ۱۹۳۳م، شم ۲۱؛ ۱۳. مقالات «سبعیه» (۱۹۲۴م)؛ «شیعه» (۱۹۲۷م)؛ «تقیه» (۱۹۲۸م)؛ «تشبیه» (۱۹۲۹م)؛ «تعزیه» (۱۹۳۰م)؛ «ثنویه» (۱۹۳۰م)؛ «محمدیه» (۱۹۳۳م) و «ظاهریه» (۱۹۳۴م) در «دائرةالمعارف اسلام[7]»؛ ۱۴. «تاریخ فرقه‌های بدعت‌گذار اسلامی»، «فرهنگ اسلامی[8]»، ۱۹۳۸م، شم ۱۲؛ ۱۵. «پاسخ دروزیها در رد نصیریها»، در *اسلام*، ۱۹۳۹م، شم ۲۵؛ ۱۶. «تعالیم سرّی باطنیان طبق کتاب عقاید *آل محمد*، تألیف محمد بن حسن دیلمی»، بیبلیوتیکا *اسلامیکا*، استانبول، ۱۹۳۹م، شم ۱۱؛ ۱۷. «متون گنوسی اسماعیلیه: نسخهٔ خطی عربی آمبروزیانا، شم H 75»، «انتشارات فرهنگستان علوم گوتینگن»، بخش زبان شناسی تاریخی، ۱۹۴۳م؛ ۱۸. «میمون بن قاسم طبری: تقویم جشنهای نصیریه. متن درسی در باب دولت علویان سوریه»، در *اسلام*، ۱۹۴۶م، شم ۲۷؛ ۱۹. «اسلام، فِرَق[9]»، «متن علم دین»، برلین، ۱۹۴۸م، ج ۱؛ ۲۰. «نصیریه در سوریهٔ امروز»، «انتشارات فرهنگستان علوم گوتینگن»، بخش زبان شناسی تاریخی، ۱۹۵۲م، شم ۴؛ ۲۱. «کتاب *الکشف*» جعفربن منصور الیمن، *انتشارات انجمن پژوهشهای اسلامی*، ۱۹۵۲م، شم ۱۳؛ ۲۲. «نصیریها به روایت نسخهٔ خطی عربی برلین، شم ۴۲۹۱»، دُکومنتا *اسلامیکا*، برلین، ۱۹۵۲م؛ ۲۳. «فرقه‌های سری شرقی در تحقیقات غربیان و نسخهٔ خطی شهر کیل شم ۱۹»، انتشارات فرهنگستان آلمانی علوم، بخش زبان و ادب و هنر، برلین، ۱۹۵۳م؛ ۲۴. «فقه اسماعیلیه[10]»، در *اسلام*، ۱۹۵۴ م، شم ۳۱؛ ۲۵. «تفسیر اسماعیلیه بر قرآن. سوره‌های ۱۱ـ۲۰. نسخهٔ خطی آمبروزیانا شم ۷۶»، «انتشارات فرهنگستان علوم گوتینگن»، بخش زبان‌شناسی تاریخی، ۱۹۵۵م، شم ۳، ۳۱؛ ۲۶. «آراء سری نصیریه، تواریخ و احادیث قدیسین پیامبر»، مباحث فرهنگستان علوم برلین، بخش ادب، زبان و هنر، برلین، ۱۹۵۸م؛ ۲۷. «مباهله در حدیث و آیینهای عبادی[11]»، در *اسلام*، ۱۹۵۸م، شم ۳۳؛ ۲۸. «تناسخ نزد نصیریه[12]»، *اُرینس*[13]، ۱۹۵۹م، ج ۱۲.

افزون بر اینها، اشترتمان برشماری از کتابها و مقالات تحقیقی دیگران نقدهایی نوشته که عموماً در مجلهٔ در*اسلام* منتشر شده است (نک: XI/270,XIII/300,XIV/137,190,XVI/280, XVII/102,296, 320,XIX/33,XXI/292).

مآخذ:

Der Islam; Paret, Rudi, «Rudolf Strothmann», ZDMG, 1961, vol. CXI; Spuler, B., «Rudolf Strothmann», *Der Islam*, 1960, vol. IV.

مجدالدین کیوانی

اُشتُرینان، بخش و شهری واقع در شهرستان بروجرد از استان لرستان.

بخش اشترینان: اشترینان یکی از بخشهای دوگانهٔ شهرستان بروجرد است و در شمال آن قرار دارد. این بخش که دارای ۳ دهستان به نامهای اشترینان، برده‌سره و گودرزی است، ۱۰۴ آبادی دارد که از این میان ۳۱ آبادی خالی از سکنه است (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۱۵، ۲۰). بخش اشترینان از شرق و جنوب به بخش مرکزی، و از غرب و جنوب غربی به شهرستان خرم‌آباد، و از شمال به شهرستان ملایر از استان همدان محدود است (همان، ۱۰).

این بخش در یکی از دشتهای پیشکوهی زاگرس قرار گرفته است (نقشهٔ عملیات) و به علت همجواری با کوههای کرّو و یزدگرد دارای آب و هوای ویژهٔ مناطق کوهستانی با زمستانهای سرد و تابستانهای معتدل و خشک است. میانگین بارش سالانهٔ آن ۳۵۰ میلی‌متر گزارش شده است (*جغرافیا*...، ۱۰۹۷/۲).

جمعیت این بخش ۴۱٬۵۱۶ نفر (۷٬۴۴۲ خانوار) است که ۵٬۳۵۹ نفر (۱٬۱۶۴ خانوار) در مناطق شهری (اشترینان) و ۳۶٬۱۵۷ نفر (۶٬۲۷۸ خانوار) در روستاها سکنیٰ دارند (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۷۸). فعالیت اقتصادی ساکنان این بخش بیشتر زراعت، کارگری ساده و دامداری است، ولی در کنار کارهای اصلی به قالی‌بافی نیز می‌پردازند (*فرهنگ اقتصادی*...، «۲۹/۲»، «۲۹/۵»؛ *فرهنگ جغرافیایی*...، ۱۶/۶).

کشت گندم و جو، حبوبات، نباتات علوفه‌ای، سیب زمینی و پیاز در این ناحیه رایج است، نیز انگور، سیب و محصولات جالیزی و گوجه فرنگی در این بخش به عمل می‌آید (*فرهنگ اقتصادی*، «۲۹/۲»، «۲۹/۳»). آب مورد نیاز کشاورزی این ناحیه از قنات، چشمه، رودخانه و

---

1. *Das Staatsrecht der Zaiditen.* 2. *Kultus der Zaiditen.* 3. *Orientalistische Literaturzeitung.* 4. *Die Zwölfer-Schi'a.* 5. *Schi'a-Literatur.* 6. *Der religionspolitische und dogmatische Ort der Ibāḍiten...* 7. EI[1]. 8. *Islamic Culture.* 9. «Der Islam, Sekten» 10. «Recht der Ismailiten». 11. «Die Mubāhala in Tradition und Liturgie» 12. « Seelenwanderung bei den Nuṣairi». 13. *Oriens.*

چاههای عمیق و نیمه عمیق تأمین می‌شود (همان، «۲۹/۴»). درگذشته، آب مورد نیاز بخش از ۴ رشته قنات به نامهای سراب مردانه، سراب زنانه، قنات بچگانه و قنات کبیریه تأمین می‌شده است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). پرورش گاو، گوسفند و بز از دیگر فعالیتهای اقتصادی ساکنان بخش شمرده می‌شود (*فرهنگ اقتصادی*، «۲۹/۴»، «۲۹/۵»)؛ چنانکه ۰۰۵'۷۳ گوسفند و بره، ۲۸۰'۱۲ بز و بزغاله و ۸۲۳'۶ رأس گاو و گوساله در این ناحیه نگهداری می‌شود (*فرهنگ روستایی*، ۱۷۴). پرورش طیور و نیز زنبورداری در این بخش رواج دارد (*فرهنگ اقتصادی*، همانجا).

در میان جمعیت فعال بخش اشترینان ۹۱/۵٪ آن شاغل، و بقیه بیکارند (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۶۱). ۶۵/۳٪ از افراد ۶ ساله به بالا باسواد، و بقیه بی‌سوادند (همان، ۷۸).

مؤسسات آموزشی و فرهنگی بخش اشترینان در ۱۳۶۵ش، ۶۰ دبستان، ۱۲ مدرسهٔ راهنمایی و ۴ کتابخانهٔ عمومی گزارش شده است (*فرهنگ روستایی*، ۱۹۸). همچنین امکانات بهداشتی و درمانی آن شامل مرکز بهداشتی و درمانی در ۱۰ آبادی، خانهٔ بهداشت در ۹ آبادی و داروخانه در ۳ آبادی بوده است (همان، ۲۲۲). این بخش دارای ۵۵ مسجد، ۱۵ حسینیه و ۱۷ امامزاده است (همان، ۲۷۰). ساکنان اشترینان شیعه هستند و به گویش لری سخن می‌گویند (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). بقایایی از طایفهٔ روزبهانی، از طوایف لر کوچک، در این ناحیه زندگی می‌کنند (امان اللّهی، ۱۳۳).

شهر اشترینان: این شهر مرکز بخش اشترینان است و در ۱۸ کیلومتری شمال غرب شهر بروجرد و در مسیر ارتباطی بروجرد به ملایر (نقشهٔ عملیات) و در ۴۸° و ۴۰' طول شرقی و ۳۴° و ۱' عرض شمالی واقع است. ارتفاع آن از سطح‌دریا ۸۲۰'۱ متر است (مفخم، ۲۸؛ پاپلی، ۶۰). اشترینان در آغاز سدهٔ حاضر مرکز سیلاخور علیا بوده است (کیهان، ۲/۴۴۳-۴۴۴؛ کریمی، ۷۸).

جمعیت اشترینان در فاصلهٔ سرشماری سالهای ۱۳۳۵ تا ۱۳۵۵ش کاستی داشت، ولی آمار سال ۱۳۶۵ش افزایش نشان می‌دهد. در نخستین دورهٔ سرشماری رسمی (۱۳۳۵ش) جمعیت آن ۰۲۱'۴ نفر و درآخرین‌دوره (۱۳۶۵ش) ۸۵۹'۴ نفرگزارش‌شده‌است (*گزارش...*، ۱؛ *آمارنامه*، ۱۳۶۹ش، ۲۰؛ *سرشماری...*، ۱۸). بر پایهٔ سرشماری سال ۱۳۷۲ش جمعیت اشترینان ۳۵۹'۵ نفر (۱۶۴'۱ خانوار) بوده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، همانجا). نسبت جنسی در این شهر ۱۰۵ نفر مرد در برابر ۱۰۰ نفر زن گزارش شده است (*سرشماری*، همانجا). ۷۳/۱٪ افراد ۶ ساله به بالا در این شهر باسواد و بقیه بی‌سوادند (*آمارنامه*، همانجا). از میان اهالی فعال شهر ۸۲/۹٪ شاغلند (همان، ۶۱) که در رشته‌های کشاورزی، دامپروری، ساختمان، صنعت و... فعالیت دارند (*سرشماری*، همانجا).

هم اکنون، از خانوارهای ساکن در شهر ۹۸/۸٪ از برق، ۹۶/۷٪ از آب لوله‌کشی استفاده می‌کنند. خطوط تلفن نیز در این شهر دایر است. آب آشامیدنی ۹۸/۹٪ از خانوارهای این شهر از مخزن عمومی تأمین می‌شود. ۶۵/۸٪ خانوارها برای سوخت و گرما از نفت سفید استفاده می‌کنند (همان، ۱۹).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان لرستان* (۱۳۶۹ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *آمارنامهٔ استان لرستان* (۱۳۷۲ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ امان اللّهی بهاروند، سکندر، *قوم لر*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بروجرد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات ومزارع*، شهرستان بروجرد، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کریمی، بهمن، *جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *گزارش مشروح حوزهٔ سرشماری بروجرد*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مفخم پایان، لطف الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نقشهٔ عملیات مشترک زمینی، همدان و خرم آباد، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، گ ۵ - ۱۳۶۸،۳۹ش، گ ۹- ۱۳۷۱،۳۹ش.

مژگان نظامی

اِشْتِقاق، اصطلاحی در دستور زبان عربی. اشتقاق در لغت به معنی بر گرفتن بخشی از یک چیز است (نک: لین، IV/1577). این کلمه تقریباً معادل علم ریشه شناسی[1]، و در اصطلاح دانشمندان عرب در آوردن یک لفظ از لفظی دیگر است به شرط مناسبت در معنی و ترکیب، و مغایرت در ساخت (جرجانی، ۲۷). با توجه به این تعریف می‌توان گفت که اشتقاق خاستگاه یک واژه را مورد بررسی قرار می‌دهد و به دنبال روابط میان واژگانی است که به نوعی با یکدیگر پیوند آوایی و معنایی دارند.

منبع شناسی: موضوع اشتقاق از دیرباز توجه بسیاری از دانشمندان و زبان‌شناسان عرب را به خود معطوف داشته است و از ابتدای سدهٔ ۲ق تألیف در این زمینه آغاز می‌گردد. سیوطی در *المزهر* نام ۱۲ تن را که به طور مستقل تحت عنوان *اشتقاق* یا *اشتقاق الاسماء* به پژوهش پرداخته‌اند، آورده است (۳۵۱/۱): ۱. قُطْرب (د ۲۰۶ق). ۲. اخفش اوسط (د ۲۱۵ق). ۳. اصمعی (د ۲۱۶ق)، که کتاب *الاشتقاق* او چند بار از جمله در قاهره (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است. ۴. ابونصرباهلی (د ۲۳۱ق). ۵. مبرد (د ۲۸۵ق)، که‌بخشهایی از کتاب او در باب اشتقاق را می‌توان در *المتقضب* وی باز یافت. ۶. مفضل بن سلمه (د ۳۰۰ق)، که بر خلاف نظر هارون (ص ۲۸) و آنچه در «دائرةالمعارف اسلام» (EI^2) آمده، غیر از مفضل ضبی (د ۱۶۸ق) است. ۷. زجاج (د ۳۱۱ق)، که کتاب او از منابع سیوطی در *المزهر* بوده است (همانجا). ۸. ابن سراج (د ۳۱۶ق)، که اثر وی از منابع جوالیقی در *المعرب* (ص ۳) و نیز سیوطی در *المزهر* (همانجا) بوده، و در کتاب *الاصول فی النحو* به چاپ رسیده است (بغداد، ۱۹۷۳م). ۹. ابن درید (د ۳۲۱ق)، که کتاب *الاشتقاق* او به کوشش ووستنفلد (۱۸۵۴م)، و نیز به

---

1. étymologie

کوشش عبدالسلام محمد هارون (قاهره، ۱۹۵۸م) چاپ شده است. انگیزهٔ ابن درید در تدوین این کتاب، به گفتهٔ خود او، دادنِ پاسخ به کسانی است که «از روی نادانی یا تجاهل»، نامهایی چون کَلْب، کُلَیْب را زشت می‌دانستند و به صاحبان آن نامها کنایه می‌زدند؛ وی کوشیده است که علت این نام گذاریها را بیان کند (۴/۱ـ۶). کتاب وی با نمونه‌هایی از اشتقاق نامهای پیامبراکرم (ص) آغاز می‌گردد. او در اثنای سخن، گاه اطلاعاتی تاریخی دربارهٔ قبایل عرب و بزرگان نیز به دست می‌دهد (نک: هارون، ۳۳). ۱۰. نحّاس (د ۳۳۸ق). ۱۱. ابن خالویه (د ۳۷۰ق). ۱۲. رمّانی (د ۳۸۴ق).

در زمان همین مشاهیر، چند تن دیگر را می‌شناسیم که تألیفاتی در زمینهٔ اشتقاق بدانان منسوب است، ولی سیوطی از ایشان یادی نکرده است: ۱. ابومنذر هشام بن محمد بن سائب کلبی (د ۲۰۴ق)، *اشتقاق اسماء البلدان*. ۲. ابوالولید عبدالملک بن قطن مهری قیروانی (د ۲۵۶ق)، *اشتقاق الاسماء* (یا *اشتقاق الاسماء مقالم یأت به قطرب*). ۳. ابن ابی طاهر طیفور (د ۲۸۰ق)، *کتاب المشتق*. ۴. ابوالقاسم عبدالرحمان بن ابی اسحاق زجّاجی (د ۳۳۷ق)، *اشتقاق اسماء الله تعالیٰ و صفاته المستنبطة من التنزیل* (بغداد، ۱۹۷۴م). ۵. ابن درستویه (د ۳۴۷ق) که دو کتاب *الاشتقاق الکبیر* و *الاشتقاق الصغیر* بدو منسوب است. ۶. ابوعمر محمد بن عبدالواحد، معروف به مطرز و ملقب به غلام ثعلب (د ۳۵۴ق)، *تفسیر اسماء الشعراء*. ۷. ابن جنی (د ۳۹۲ق)، *المبهج فی اشتقاق اسماء الشعراء* (نک: عبدالتواب، ۴۷ـ۵۰؛ شرقاوی، ۱۸۳).

از اوایل سدهٔ ۵ق/۱۱م به بعد نیز کوششهایی در زمینهٔ اشتقاق صورت گرفته است: ۱. زجاجی (د ۴۱۵ق)، *اشتقاق الاسماء*؛ ۲. ابوعبید بکری (د ۴۸۷ق)، *اشتقاق الاسماء*؛ ۳. علی بن محمد خوارزمی (د ۵۶۰ق)، *اشتقاق اسماء المواضع و البلدان*؛ ۴. ابن مالک (د ۶۷۲ق)، *رسالة فی الاشتقاق*؛ ۵. ابوبکر محمدبن احمد وائلی بکری (د ۶۸۵ق)، *الاشتقاق*؛ ۶. محمد صدیق خان بهادر (د ۱۳۰۷ق)، *العلم الخفاق فی علم الاشتقاق* (استانبول، ۱۲۹۶ق).

با اینهمه، نباید نام «اشتقاق» که بر این کتابها نهاده شده است، پژوهشگر را دچار اشتباه کند، زیرا اشتقاق، هنوز پایه‌های معین علمی نیافته بود تا بتوان آن را دانشی مستقل تلقی کرد؛ به عبارت دیگر، برداشت این دانشمندان از علم اشتقاق، همان است که در هر لغت‌نامهٔ دیگر می‌توان یافت. دو اثر ابن درید این نظر را نیک تأیید می‌کند؛ چه، او در کتاب جمهره به موضوع اشتقاق کمتر از آنچه در کتاب *اشتقاق* خود آورده، نپرداخته است. بدین سان، همهٔ کتابهای بزرگ لغت، از *العین* خلیل و *تهذیب* ازهری گرفته تا قاموسهای عظیم متأخر، پیوسته به امر اشتقاق عنایت داشته‌اند. حتیٰ کتابهای تاریخی و جغرافیایی و ادبی و به خصوص تفاسیر و لغت‌شناسی *قرآن* هم از ریشه‌یابی که سخت مورد علاقهٔ نویسندگان مسلمان بوده، آکنده است. مثلاً یاقوت در *معجم البلدان* خود گاه ریشهٔ اعلام جغرافیایی را شرح داده، و ابن خلکان در پایان هر یک از مقالات خود، به جست و جوی ریشهٔ نام کسی که زندگی نامه‌اش را نگاشته، برخاسته است.

با اینهمه، شاید بتوان ادعا کرد که بیش از هر چیز، نیاز شدید مسلمانان به درک الفاظ *قرآن* موجب حرکت بسیار گستردهٔ ریشه‌یابی در ادب عربی شده است. از این رو، مشاهده می‌شود که نخستین اشتقاق‌نامه‌های قرآنی ــ به خصوص *مشکل القرآن* ابن قتیبه که اینک در دست است ــ همزمان با نخستین قاموسهای نظام یافتهٔ بزرگ تألیف شده‌اند. از آن پس، اشتقاق نویسیِ خاص *قرآن*، گسترشی چشم‌گیر یافته، و آثار بزرگی نظیر *مفردات* راغب (د ۵۰۲ق) پدید آمده است.

اشتقاق یابی الفاظ *قرآن* کریم در زمان حاضر نیز مورد عنایت قرار گرفته است، از جمله جفری در «واژگان بیگانه در *قرآن*[1]» به شیوهٔ خاورشناسان، بخش عظیمی از الفاظ *قرآن* را ریشه یابی کرده، و حسن مصطفوی در *التحقیق فی کلمات القرآن* (تهران، ۱۳۶۰ش)، به شیوه‌ای نیم جدید ـ نیم سنتی، دربارهٔ همهٔ کلمات *قرآن* تحقیق نموده است. دربارهٔ اشتقاق به طور عموم، برخی از معاصران نیز چند اثر پدید آورده‌اند که در خور توجه است: ۱. عبدالقادر مغربی، *الاشتقاق و التعریب* (قاهره، ۱۹۰۸م). ۲. عبدالله امین، *الاشتقاق* (قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م)؛ مؤلف در این اثر که بر برداشتها و تجربیات شخصیِ او استوار است، ضمن گسترش تقسیم بندی اشتقاق، فهرستی الفبایی از اسامی اعیان که فعل از آنها مشتق شده، ارائه کرده است (ص ۵۳ به بعد). ۳. فؤاد حنا طرازی، *الاشتقاق* (بیروت، ۱۹۶۸م)؛ وی اشتقاق را در مورد اسامی و افعال بررسی کرده، و به نقد دیدگاههای دانشمندان گذشته پرداخته است.

دانسته‌های گذشتگان از اشتقاق را نباید علمی کمال یافته، و با علم ریشه شناسی جدید منطبق پنداشت؛ چه، آنان تقریباً در همهٔ احوال، جانب تاریخی کلمه را فرو نهاده‌اند، اما استوارترین جنبهٔ کار آنان را احتمالاً می‌توان در زمینهٔ صرف دانست، ولی در همین زمینه نیز که به یمن قیاس، قانونمند شده است، برخی سنتها، کار دانشمندان را به بن‌بست می‌کشاند. مثلاً اعتقاد به ۳ حرفی بودن کلمات موجب شده است که کلمه‌ای چون اسم (از ریشهٔ SM) را گاه مشتق از وسم، گاه از سمو، و گاه شکلهای دیگر بدانند (نک: هد، اسم). بی اطلاعی از زبانهای کهن ــ خواه سامی، خواه هند و اروپایی ــ و اندکی عنایت به معنا شناسی، به اظهار نظرهایی گاه شگفت دربارهٔ کلمات جامد، و به خصوص واژه‌های بیگانه انجامیده است.

صرف و اشتقاق: ابن جنی معتقد است که تنها با شناخت تصریف می‌توان بر علم اشتقاق آگاهی یافت. وی می‌گوید: میان تصریف و اشتقاق رابطهٔ نیرومندی وجود دارد. در تصریف ــ البته به شیوهٔ سیبویه و قدما ــ واژه‌ای در نظر گرفته می‌شود و به وجوه مختلف صرف می‌گردد، مثلاً از فعل ۳ حرفی ضرب، ضربب بر وزن جعفر ساخته

1. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938.

می‌شود. در اشتقاق نیز مصدر ضَرْب در نظر گرفته می‌شود و ماضی و مضارع از آن مشتق می‌گردد (*المنصف*، ۲/۱-۴؛ نیز نک: ابن عصفور، ۲۸/۱). البته هدف تصریف از ارائهٔ نمونه‌ها نشان دادن دگرگونیهایی است که در صامتهای اصلی (ریشه) رخ می‌دهد تا واژگان جدید ساخته شوند، اما در اشتقاق ذکر این نمونه‌ها برای توضیح چگونگی اخذ یک صیغه از صیغهٔ دیگر است و بدیهی است که این امر مستلزم شناخت و کاربرد آن دگرگونیهاست. با اینهمه، عمومیت تصریف بیشتر از اشتقاق است؛ چه، اشتقاق در خصوص برخی از واژگان، مانند جبل و حجر که برای آنها هیچ شکل اولیه‌ای یافت نمی‌شود، سکوت کرده، حال آنکه تصریف آنها را در ساخت «فَعَل» جای داده است (نک: سیوطی، *المزهر*، ۳۵۱/۱؛ EI^2). از سوی دیگر، تصریف واسطهٔ میان نحو و لغت است و از اشتقاق به نحو نزدیک‌تر است، در صورتی که اشتقاق بیشتر با لغات ارتباط دارد و در جست و جوی نقطهٔ آغاز آنهاست (نک: ابن جنی، همان، ۴/۱).

انواع اشتقاق:

الف ـ اشتقاق صغیر: اشتقاق صغیر شایع‌ترین نوع اشتقاق است که در آن ترتیب و توالی صامتهای اصلی در کلمات مشتق و مشتق منه یکسان است، مانند علم > عالم > إعْلَم... . برخی این نوع از اشتقاق را اشتقاق اصغر نامیده‌اند (تهانوی، ۷۶۷/۱؛ صالح، ۱۷۴) و گروهی نیز بدان اشتقاق عام گفته‌اند (وافی، ۱۷۲). بخش بزرگی از واژگان زبان عربی مبتنی بر همین نوع ازاشتقاق است؛ اما دانشمندان علم صرف تنها به گوشه‌ای از این روابط پرداخته‌اند و آنچه در کتابهای دستور ذیل باب مشتقات (اسم فاعل، اسم مفعول، مصدر میمی،...) می‌آید، بخشی از اشتقاق صغیر است.

در حوزهٔ اشتقاق صغیر، پیوسته نحویان به این موضوع که اصل مشتقات چیست، توجه کرده، و عموماً دو نظر ابراز داشته‌اند: بصریان بر آنند که مصدر اصل مشتقات است؛ و کوفیان، فعل را اصل دانسته‌اند. ابن انباری به تفصیل آراء هر دو مکتب را ارائه کرده، و به بحث و بررسی پیرامون آنها پرداخته، و خود نظر بصریان را تأیید کرده است (۲۳۵/۱-۲۴۵؛ نیز نک: زجاجی، ۵۶-۶۳؛ ابوالبقاء، ۱۴۳-۱۴۹).

با اینهمه، سیبویه که از بصریان بنام است، اسم را، به سبب تمکن بیشتر، اصل، و فعل را از آن مشتق دانسته است (۲۰/۱-۲۱؛ نیز نک: ابن سراج، ۴۰/۱؛ ابن برهان، ۱۰۱/۱). عقیدهٔ دیگری که از دیدگاه بصریان متفرع می‌گردد، این است که مصدر اصل فعل است و فعل اصلِ وصف (اسم فاعل، اسم مفعول،...) (نک: ابن شجری، ۲۹۳/۱). برخی نیز بر آنند که مصدر و فعل هر دو اصالت دارند و هیچ یک از دیگری مشتق نشده‌اند (نک: ابن عقیل، ۵۵۹/۱؛ سیوطی، همع...، ۱۸۶/۱). ابن جنی در تأیید نظر استادش ابوعلی فارسی تقدم زمانی در اسم و فعل را انکار می‌کند و می‌گوید: از نظر زمانی نمی‌توان هیچ یک از این دو را بر آن دیگری مقدم داشت (نک: *الخصائص*، ۳۳/۲-۴۰).

اختلاف نظر دربارهٔ اصل مشتقات تا زمان حاضر همچنان ادامه می‌یابد و معاصران نیز در این باره آرائی عرضه داشته‌اند. برخی نظر بصریان را تأیید می‌کنند (صالح، ۱۸۱) و برخی آن را مردود می‌شمرند و معتقدند که اندیشهٔ آنان متأثر از نحویان پارسی است، زیرا اصل اشتقاق در زبانهای آریایی مصدر اسمی، و در زبانهای سامی فعل است (ولفنسن، ۱۴). گروهی نیز گفته‌اند که افعال از اسماء معانی (بجز مصادر)، اسماء اعیان، اسماء صوت،... گرفته می‌شوند و این افعال نیز به نوبهٔ خود، اصل دیگر مشتقات زبان می‌گردند (امین، ۱۴). برخی می‌گویند: اصل مشتقات در زبان عربی هم ممکن است فعل باشد، هم اسم. البته آنچه مشتقات نامیده می‌شوند، عموماً از افعال گرفته شده‌اند، اما خود این افعال گاه اصل، و گاه برگرفته از اسامی جامدند (نک: یعقوب، ۱۹۶).

شایان ذکر است که دربارهٔ آنچه دانشمندان علم صرف مشتق خوانده‌اند، یعنی اسم مصدر، اسم مره، مصدر میمی، اسم زمان، اسم مکان، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبهه، صیغهٔ مبالغه، اسم تفضیل و اسم ابزار اختلافی وجود ندارد و همه اصل آنها را فعل دانسته‌اند و اصل افعال مزید نیز فعل ماضی ۳ حرفی است (نک: همو، ۱۹۶-۱۹۷). البته واژگانی نیز هستند که با این اصل سازگار نیستند، مثلاً اصل برخی اسمهای مکان اسم است، مانند مَأسَدة و مَسْبَعَة که اصل آنها اسد و سبع است. از این رو، ابن قتیبه فصلی در اشتقاق صفات از اسم گشوده است (ص ۴۶۸-۴۶۹؛ نیز نک: رایت، I/148). اینک ملاحظه می‌شود که در زمینهٔ صرف و بر اساس قیاس ممکن است امر اشتقاق تا حد پایان ناپذیری گسترش یابد. اما لغت شناسان کهن، با اعتقاد بر توقیفی بودن زبان، دایرهٔ کار را محدود ساخته‌اند، زیرا بر اساس این اعتقاد، دیگر نمی‌توان با قیاس، کلماتی را که در زبان عربی شنیده نشده است، مشتق کرد و به کار برد (نک: ابن‌فارس، *الصاحبی*، ۵۷).

ب ـ اشتقاق کبیر (قلب لغوی): این اشتقاق همان است که ابن جنی آن را اشتقاق اکبر خوانده، و فصلی از *خصائص* را بدان اختصاص داده است (۱۳۳/۲-۱۳۹)؛ اما معاصران اصطلاح اشتقاق کبیر را ترجیح داده‌اند (مثلاً نک: امین، ۱-۲؛ صالح، ۱۸۶؛ هارون، ۲۷). این نوع اشتقاق از قلب و جا به جایی صامتهای یک کلمهٔ ۳ حرفی یا ۴ حرفی به دست می‌آید که میان آنها معنای مشترکی وجود دارد، مثلاً کلم > کمل > مکل > ملک > لکم > لمک که همهٔ آنها در یک مفهوم (قوت و شدت) شریکند (نک: ابن جنی، همان، ۱۳۴/۲-۱۳۸).

ابن جنی می‌گوید: چنانچه معنای یکی از این شکلها دور از معنای صورتهای دیگر باشد، باید با ظرافت معنای مشترکی میان آنها یافت (همان، ۱۳۴/۲). قلب لغوی از پایه‌های گسترش زبان عربی به شمار رفته است و زبان شناسان کهن در پژوهشهای خویش فصل مستقلی بدان اختصاص داده‌اند (مثلاً نک: ابن فارس، همان، ۳۲۹؛ ثعالبی، ۵۶۴-۵۶۵؛ سیوطی، *المزهر*، ۴۷۶/۱-۴۸۱). اندیشهٔ قلب در واژگان به خلیل ابن احمد فراهیدی باز می‌گردد. وی کوشیده است تا واژگان زبان عربی را با تکیه بر همهٔ شکلهای احتمالی که از جا به جایی صامتها به وجود

می‌آید، گرد آورد و مستعمل و غیر مستعمل آنها را از یکدیگر باز شناسد و کتاب *العین* او نیز بر اساس همین اندیشه تنظیم شده است. با اینهمه، ابن جنی خود را نخستین کسی می‌داند که روابط میان این دست از واژگان را اشتقاق اکبر نامیده، و پیش از وی کسی برای آن نامی برنگزیده است؛ البته وی اعتراف می‌کند که پیش از او ابوعلی فارسی این روابط را دریافته بوده، اما بر آنها نامی نگذارده، و شرحشان نداده است (همان، ۱۳۳/۲). می‌توان احتمال داد که نظریهٔ ابن جنی الهام پذیرفته از اندیشهٔ خلیل بوده است، اما تفاوت آشکاری که میان روش خلیل در *العین* ــ و نیز دیگر لغت نویسان که از او پیروی کرده‌اند ــ با طرح ابن جنی وجود دارد، این است که آنان ــ بر خلاف ابن جنی ــ صورتهای به دست آمده از قلب واژگان را به یک معنای واحد باز نمی‌گردانده‌اند (برای معانی مشترک میان واژگان در اشتقاق کبیر، نک: کیا، ۱ به بعد).

در میان دانشمندان کهن برخی چون زجاج نظر ابن جنی را تأیید کرده، و برخی نیز چون سیوطی آن را مردود شمرده‌اند (نک: همان، ۳۴۷/۱، ۳۵۴). و در میان معاصران نیز گروهی ابن جنی را به تکلف متهم نموده، نظر او را رد کرده‌اند (مثلاً نک: یعقوب، ۲۰۲-۲۰۴) و گروهی نیز میانه روی کرده، می‌گویند: نظر ابن جنی دربارهٔ پاره‌ای از واژگان درست، و دربارهٔ پاره‌ای نادرست است (صالح، ۱۹۴؛ نیز نک: یعقوب، ۲۰۴)؛ برخی نیز برآنند که قلب ــ همانگونه که پیشینیان اعتقاد داشته‌اند ــ از سنتهای عرب است و نمی‌توان آن را در زمرهٔ تقسیمات اشتقاق قرار داد و اشتراک معنوی میان واژه‌هایی که از جا به جایی صامتها به وجود می‌آید، از باب ترادف است، نه اشتقاق (همانجا). شایان ذکر است که اشتقاق کبیر را اشتقاق صغیر نیز نامیده‌اند (نک: تهانوی، ۷۶۷/۱).

ج ــ اشتقاق اکبر: این اشتقاق اکبر همان ابدال لغوی است. این نوع از اشتقاق به روابط معنایی واژگانی می‌پردازد که در آنها ضمن حفظ ترتیب، یکی از صامتهای سه گانه، به صامت قریب المخرج دیگری تغییر یافته باشد، مانند نعق > نهق، جذم > جذل. ابدال لغوی گاه با قلب نیز همراه است، مانند: اتحم > احتم > ادهم (نک: کیا، چهار)؛ اما پدیدهٔ ابدال را بیشتر یک پدیدهٔ صوتی و لهجه‌ای دانسته‌اند، تا اشتقاقی (نک: سیوطی، همان، ۴۶۰/۱؛ یعقوب، ۲۰۸). ابن جنی از ابدال لغوی بدون نام نهادن بر آن سخن گفته، و نمونه‌هایی از آن را ارائه کرده است (*الخصائص*، ۱۴۵/۲-۱۵۲؛ نیز نک: سیوطی، همان، ۴۶۰/۱-۴۷۵).

د ــ نَحْت (یا اشتقاق کُبّار، نک: امین، ۲): نحت در لغت به معنای تراشیدن قلم، سنگ، چوب و غیره است و در اصطلاح آن است که به منظور اختصار از دو کلمه یا بیشتر، یا یک جمله، کلمهٔ جدیدی ساخته شود که معنای آن برگرفته از واژه‌های نخستین باشد. واژهٔ ساخته شده در قالبهای رباعی، خماسی، سداسی و سباعی جای می‌گیرد (نک: ابن فارس، *الصاحبی*، ۴۶۱؛ میناجیان، ۱۶۲؛ جرجس، ۶۲-۶۳). ابن‌فارس نخستین کسی است که مفهوم نحت را با گستردگی مطرح کرده، و بر آن است که بیشتر واژه‌هایی که بیش از ۳ حرف دارند، منحوتند. مثلاً ضِبَطْر (= توانا و فربه) از ضَبَطَ + ضَبَرَ؛ صَهْصَلِق (= فریاد و بانگ سخت) از صَهَلَ + صَلَقَ. وی پدیدهٔ نحت را قیاسی می‌داند (همانجا، نیز معجم...، ۳۲۸/۱) و ابن مالک نیز قیاسی بودن آن را جایز دانسته است (نک: سیوطی، *المزهر*، ۴۸۵/۱). زبان شناسان کهن عرب نیز به موضوع نحت پرداخته‌اند، اما هیچ یک آن را نوعی اشتقاق نخوانده‌اند. مثلاً سیوطی در *المزهر* برای آن فصلی مستقل گشوده، و انگیزهٔ روی آوردن بدان را عدم جواز اشتقاق یک واژه از دو لفظ در قیاس حرفی دانسته است (۴۸۲/۱-۴۸۵). با اینهمه، برخی از معاصران نحت را در زمرهٔ تقسیمات اشتقاق قرار داده‌اند (امین، همانجا؛ صالح، ۲۴۳).

نحت انواع گوناگونی دارد:

۱. نحت از جمله، مانند بَسْمَلَ از بسم الله الرحمن الرحیم؛ حَوْقَلَ از لاحول و لاقوة الا بالله (نک: میناجیان، ۱۶۵).

۲. نحت از یک اسم خاص که به صورت ترکیبی اضافی است، مانند عبد شمس > عبشمی (صفت نسبی). کاربرد این نوع نحت بسیار محدود است و ظاهراً تنها در ۸ واژه دیده شده است (نک: سیوطی، همان، ۴۸۵/۱؛ میناجیان، ۱۶۵-۱۶۶).

۳. نحت از دو اصل مستقل، مانند جَلَدَ + جَمُدَ > جُلْمود (سنگ بزرگ و سخت)؛ لا + أنْ > لَنْ؛ هَلْ + أمّ (یا هاء تنبیه + لم) > هَلُمَّ (نک: وافی، ۱۸۱؛ یعقوب، ۲۱۰-۲۱۲؛ مغربی، ۲۱-۲۵).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمان، *الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌برهان عکبری، عبدالواحد، *شرح اللمع*، به کوشش فائز فارس، کویت، ۱۹۸۴م؛ ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ همو، *المنصف*، به کوشش ابراهیم مصطفیٰ و عبدالله امین، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بغداد، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن سراج، محمد، *الاصول فی النحو*، به کوشش عبدالحسین فتلی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن شجری، هبةالله، *الامالی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ق؛ ابن عصفور، علی، *الممتع فی التصریف*، به کوشش فخرالدین قباوه، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابن عقیل، عبدالله، *شرح علیٰ الفیة ابن مالک*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ همو، *الصاحبی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۷م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *ادب الکاتب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابوالبقاء عکبری، عبدالله، *التبیین*، به کوشش عبدالرحمان عثیمین، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ امین، عبدالله، *الاشتقاق*، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ ثعالبی، عبدالملک، *فقه اللغة و سر العربیة*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ جرجس، رمسیس، «النحت فی العربیة»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۶۱م، ج ۱۳؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمدمحمد شاکر، قاهره، ۱۹۳۶م؛ زجاجی، عبدالرحمان، *الایضاح*، به کوشش مازن مبارک، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جادالمولیٰ و دیگران، قاهره، ۱۹۸۶م؛ همو، *همع الهوامع*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، بیروت، دارالمعرفه؛ شرقاوی اقبال، احمد، *معجم المعاجم*، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ صالح، صبحی، *دراسات فی فقه اللغة*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ عبدالتواب، رمضان و صلاح‌الدین هادی، *مقدمه بر اشتقاق الاسماء اصمعی*، قاهره، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ کیا، صادق، *قلب در زبان عربی*، تهران،

۱۳۴۰ش؛ مغربی، عبدالقادر، *الاشتقاق و التعریب*، قاهره، ۱۹۰۸م؛ میناجیان، ک.، «النحت قدیماً و حدیثاً»، *اللسان العربی*، رباط، ۱۹۷۲م، ج ۹، شم ۱؛ وافی، علی عبدالواحد، *فقه اللغة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ولفنسن، ا.، *تاریخ اللغات السامیة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ هارون، عبدالسلام محمد، مقدمه بر *الاشتقاق* (نک‍ : هم، ابن درید)؛ یعقوب، امیل بدیع، *فقه اللغة العربیة و خصائصها*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نیز:

EI[2]; Lane, E., *Arabic - English Lexicon*, Beirut, 1980; Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, London, 1967.

بابک فرزانه

اِشْتِهارْد، بخش و شهری از توابع شهرستان کرج واقع در استان تهران. نام اشتهارد در اغلب منابع به همین صورت آمده است؛ نادر میرزا (ص ۱۱۵) آن را اشتهار آورده است (نیز نک‍ : ملامحمدی، ۴۳-۴۴، ۴۶).

بخش اشتهارد: این بخش از شمال به ساوجبلاغ، از جنوب به بخش زرند از توابع شهرستان ساوه، از خاور به شهریار و بخش مرکزی کرج، و از باختر به بویین زهرا محدود می‌شود (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۷ش، شصت و دو؛ *سازمان تقسیمات*...، ۱۶).

کوه حلقه در شمال شرقی با معادن نمک و گچ، و کوههای جارو و قراگونی در جنوب اشتهارد از ارتفاعات مهم این ناحیه به شمار می‌روند (*جغرافیا*...، ۵۰۸/۱؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۲). رودخانهٔ شور (ابهر رود) که در شمال اشتهارد از غرب به شرق جریان دارد، تنها رودخانهٔ این ناحیه است. این رودخانه از کوههای جنوب غربی آوج سرچشمه می‌گیرد و پس از مشروب کردن دشتهای ابهر، قزوین، شمال بخش اشتهارد و جنوب ساوجبلاغ به رودخانهٔ کرج می‌پیوندد. درخت گز، سیب، انجیر و رستنیهایی چون خاکشیر و زیرهٔ کوهی پوشش گیاهی آنجا را تشکیل می‌دهند. در این بخش جانورانی وحشی مانند گرگ، روباه، شغال و خرگوش یافت می‌شود (همان، ۲۲-۲۳). آب و هوای این ناحیه نیمه خشک است و تابستانهای گرم و خشک، و زمستانهای نسبتاً سرد دارد (*آمارنامه*...، ۲).

بخش اشتهارد که ۸۰۸ کم-۲ وسعت دارد، شامل یک دهستان به نام پلنگ آباد با ۵۱ آبادی دارای سکنه است (*سازمان تقسیمات*، همانجا؛ *سرشماری*، ۱۳۷۵ش، پانزده، سی‌ونه). براساس سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت این بخش ۱۵٬۹۳۰ نفر است که ۵٬۶۴۶ نفر آن در مناطق روستایی زندگی می‌کنند (همانجا). مردم اشتهارد مسلمان و پیرو مذهب شیعه هستند و به زبان فارسی با گویش محلی و نیز ترکی سخن می‌گویند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۳/۱).

مردم اشتهارد غالباً به کشاورزی و دامپروری می‌پردازند. کشت این منطقه بیشتر به روش آبی است که از قنات و چاههای عمیق تأمین می‌شود. غلات، پنبه، چغندر قند، حبوبات، سیب زمینی و علوفهٔ دامی از محصولات کشاورزی آنجاست. پرورش گوسفند به روش سنتی مهم‌ترین فعالیت دامی در این بخش است. در سال ۱۳۵۸ش، ۱۹٬۷۵۴ رأس گوسفند و بز و ۲۷۹ رأس گاو و گوساله در آنجا نگهداری می‌شد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، نیز *جغرافیا*، همانجاها؛ *فرهنگ اقتصادی*...، «۲۹/۵»). چراگاههای قیرخ بلاغ (چهل چشمه) و قزل قویی (چاه طلایی) از محلهای دامپروری این ناحیه است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۲).

آثار تاریخی این ناحیه که در سده‌های ۷ و ۸ق بنا شده‌اند، اینهاست: بقعهٔ شاهزاده سلیمان و امامزادهٔ پلنگ آباد. بقعهٔ آجری شاهزاده سلیمان در ۶ کیلومتری شرق اشتهارد و در کنار جادهٔ اشتهارد به کرج، در مزرعهٔ کوشک آباد واقع است. امامزادهٔ پلنگ آباد نیز در قریه‌ای به همین نام قرار گرفته است (ملامحمدی، ۴۰-۴۱؛ ورجاوند، ۸۳). پل آصف‌الدوله که در دورهٔ ناصرالدین شاه و در مسیر جادهٔ کرج - اشتهارد روی رودخانهٔ شور بنا شده، از دیگر آثار تاریخی این ناحیه است (کیانی، ۱۷۰؛ ورجاوند، ۸۲-۸۳).

شهر اشتهارد: این شهر مرکز بخش اشتهارد است و در ۶۳ کیلومتری جنوب غربی کرج و در مسیر کرج به بویین زهرا قرار دارد. شهر اشتهارد در ۵۰°و ۲۲′ طول و ۳۵° و ۴۳′ عرض جغرافیایی، در ارتفاع ۱٬۱۶۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۶۰). آب و هوای این شهر نیمه خشک، و بیشترین دمای آن در تابستان ۳۶° بالای صفر و در زمستان ۸° زیر صفر است. بارش سالانهٔ آن ۱۹۵ میلی‌متر است (*آمارنامه*، ۲؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۳).

از پیشینهٔ تاریخی اشتهارد آگاهی اندکی در دست است؛ در دورهٔ صفویه از توابع قم بوده (مفتون، ۱۹۶/۱) که در شرق جادهٔ سلطانیه به خراسان قرار داشته است (حامی، ۱۴۶۳). اشتهارد در دورهٔ قاجاریه با حدود هزار خانوار جمعیت به عنوان یکی از قصبات خوش آب و هوای نزدیک قزوین شهرت داشت (اعتضادالسلطنه، ۹۸؛ شیروانی، ۷۸؛ معصوم‌علیشاه، ۲۷۱/۳) و در دورهٔ عباس میرزا به اللهیارخان سبزواری واگذار شد (اعتضادالسلطنه، همانجا).

مطابق آخرین سرشماری، جمعیت شهر اشتهارد ۱۰٬۲۸۴ نفر، شامل ۵٬۲۶۹ مرد و ۵٬۰۱۵ زن است که ۲٬۴۳۴ خانوار را تشکیل می‌دهند و ۸۷/۶۸٪ آنان ۱۰ تا ۶۴ ساله‌اند (*سرشماری*، ۱۳۷۵ش، چهل و یک). از ۲٬۰۲۹ خانه در این شهر، ۶۸/۹۶٪ ملکی، و مابقی استیجاری و سازمانی است. ۹۹/۴۶٪ خانه‌ها دارای برق هستند و ۹۹/۶۶٪ آب لوله کشی دارند؛ نیز ۳۳/۷۶٪ خانه‌ها تلفن دارند و ۸۹/۲۱٪ از گاز لوله‌کشی استفاده می‌کنند (همانجا). فعالیت عمدهٔ مردم اشتهارد به ترتیب در بخش صنعت ۲۵/۳٪، در دامپروری ۱۴/۶٪ و در ساختمان ۸/۸٪ است (*سرشماری*، ۱۳۶۵ش، ۱۸). این شهر دارای کارخانهٔ پنبه پاک‌کنی است. صنایع دستی مانند کرباس بافی و تهیهٔ پارچه‌های نخی نیز در آنجا معمول بوده است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۴/۱).

آثار تاریخی: امامزاده ام صغریٰ و ام کبریٰ که در مرکز شهر و در محلهٔ صیادیه واقع شده، تنها اثر تاریخی شهر اشتهارد است (ملامحمدی، ۴۰). این اثر در دورهٔ صفویه بنا شده، و دارای گنبدی بلند است که بلندترین بنای شهر به شمار می‌رود (کیانی، ۷۷؛ مشکوتی،

۲۷۱، ۳۶۱؛ ورجاوند، ۹۵، ۹۸). همچنین حسینیه‌ای متعلق به عصر صفویه در این شهر وجود دارد (کیانی، ۱۳۹).

مشاهیر: میرزا صادق‌اشتهاردی، مؤسس‌مدرسه و مسجدصادقیهٔ تبریز (نخجوانی، ۵۲۹)، از رجال معروف و رئیس مالیهٔ دورهٔ شاه عباس دوم (مشکور، ۲۲۱ـ۲۲۲) از مشاهیر بزرگ اشتهارد بوده است (مفتون، ۱۹۶/۱ـ۱۹۷)؛ نیز از عبدالرسول قزوینی اشتهاردی، معروف به نازش علی (د ۱۲۳۰ق)، ملا ابوالحسن بن ابی‌طالب اشتهاردی که از علما و مدرسان حوزهٔ علمیهٔ کربلا بود، ملا محمد حسن فرزند ملامحمد حسین، معروف به آخوند بزرگ، ملامحمد مهدی امینی (د ۱۳۴۲ق)، ملاعلی احمد شاه بختی (د ۱۳۴۴ق) و خلیل قزوینی اشتهاردی صاحب کتاب *زبدة العقائد الخلیلیه* (آقابزرگ، ۳۰/۱۲؛ معصوم علیشاه، ۲۷۱/۳؛ ملامحمدی، ۷۱، ۷۸ـ۸۲، ۸۸) می‌توان یاد کرد.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ *آمارنامهٔ استان تهران* (۱۳۷۰ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان تهران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حامی، احمد، «راههای ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۳ش، ج ۲؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، ۱۳۷۶ش، وزارت کشور؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان کرج، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان تهران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شیروانی، زین العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان کرج، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان تهران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان تهران، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۳۷؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان مرکزی، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ کیانی، محمدیوسف و دیگران، *معماری ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مشکوتی، نصرالله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مشکور، محمدجواد، *تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *تجربة الاحرار و تسلیة الابرار*، به کوشش حسن قاضی طباطبایی، تبریز، ۱۳۴۹ش؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ ملامحمدی، محمد، *پیرامون امامزادگان بخش اشتهارد*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نادر میرزا قاجار، *تاریخ و جغرافی دارالسلطنهٔ تبریز*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ نخجوانی، حسین، *مواد التواریخ*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ ورجاوند، پرویز، *سرزمین قزوین*، تهران، ۱۳۴۹ش.

جعفر اسحاقی‌تیموری

اِشتِهایِ گُرجی، میرزاعبدالله (۱۲۴۵ـ۱۲۸۹ق/۱۸۲۹ـ۱۸۷۲م)، شاعر و خوشنویس دورهٔ قاجار که شهرتش بیشتر به سبب سرودن اشعاری دربارهٔ خوردنیهاست. او با تخلص اشتها و سرگشته شعر می‌سروده است.

پدرش حاجی فریدون از گرجیانی بود که در زمان آقا محمدخان قاجار از گرجستان به ایران آمد (معلم، ۱۲۵۳/۴) و از همان آغاز با خاندان حاج محمدحسین صدر اصفهانی ارتباط نزدیک یافت. عبدالله در اصفهان زاده شد و در جوانی به تحصیل علوم ادبی و آموختن خط همت گماشت و سپس به تعلیم فرزندان خاندان صدر پرداخت (دیوان بیگی، ۱۳۵/۱؛ معلم، همانجا؛ مشار، ۹۸۱/۳).

اشتها یکی از شاعران انجمن ادبی «ابوالفقرا» بود که سرپرستی آن را ملامحمد باقر گزی اصفهانی (د ۱۲۸۶ق) بر عهده داشت و جلسات انجمن در روزهای جمعه در منزل او تشکیل می‌شد (سپنتا، ۳۸۸؛ اوحدی، ۱۶۴؛ نیز نک: همایی، ۱۱۰۷ـ۱۱۱۰). میرزا عباس علی خرم لنبانی ماده تاریخ درگذشت اشتها را در این مصراع «ای وای که اشتها نداریم دگر» (= ۱۲۸۹) آورده است (آقابزرگ، ۹(۲)/۴۴۰؛ نوشاهی، ۷۸۰/۱؛ خضرایی، ۵۰).

اشتها، به پیروی از شیوهٔ بسحاق اطعمه، شاعر قرن ۸ق/۱۴م در وصف خوراکیها و غذاهای گوناگون اشعاری سروده است (دیوان بیگی، همانجا؛ معلم، ۱۲۵۴/۴). بسیاری از اشعار او به تتبع و استقبال از سعدی (نک: اشتها، ۷۷ـ۷۸، ۷۹، جم، نیز ۵۷؛ قس: سعدی، ۶۹۴) و حافظ (اشتها، ۶۱، ۶۵ـ۶۶، جم، نیز ۵۸؛ قس: حافظ، ۱) سروده شده است. سروده‌های او در قالبهای غزل، قصیده، ترکیب‌بند، رباعی، دو بیتی و قطعه است.

دیوان اشعار اشتها در تهران (۱۲۸۲، ۱۳۰۶ و ۱۳۱۴ق) به صورت چاپ‌سنگی، و در بمبئی (۱۳۱۲ق) به‌کوشش ملک‌المتکلمین‌شیرازی منتشر شده، و چاپ انتقادی آن به کوشش امین خضرایی (واله) در تهران (۱۳۷۰ش) انتشار یافته است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ اشتها، عبدالله، *دیوان*، به کوشش امین خضرایی (واله)، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اوحدی (یکتا)، مجید، «تاریخ انجمنهای ادبی اصفهان»، *وحید*، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۴، شم ۲؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ خضرایی (واله)، امین، حاشیه بر *دیوان* اشتها (هم)؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سپنتا، ساسان، «انجمنهای ادبی اصفهان»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۵ش، س ۱۲، شم ۷ـ۸؛ سعدی، *دیوان*، به کوشش مظاهر مصفّا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۵۲ش؛ نوشاهی، عارف، *فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶م؛ همایی، جلال، «انجمنهای ادبی و بعض شعرای اصفهان در قرن ۱۳»، *مهر*، تهران، ۱۳۱۵ش، س ۳، شم ۱۱.

کامران کسایی

اَشْجَعِ سُلَمی، ابوالولید (یا ابوعمرو) اشجع بن عمرو (د پس از ۲۰۳ق/۸۱۸م)، شاعر و مداح هارون الرشید.

صولی در سدهٔ ۴ق، حدود $\frac{1}{4}$ از بخش اخبار الشعرای کتاب *الاوراق* خود (ص ۷۴ـ۱۳۷) را به شرح حال و نقل اشعار اشجع اختصاص داده، و ابوالفرج نیز در *الاغانی*، غالباً به استناد صولی، به تفصیل دربارهٔ وی سخن رانده است. از آن پس، دیگر نویسندگان، جز بازگفتن سخنان این دو، کاری نکرده‌اند و به ندرت توانسته‌اند چیزی بر گفته‌های آنان بیفزایند (مثلاً نک: صولی، همان، ۱۰۲ـ۱۰۳؛ قس: ابن عساکر، ۶۱/۳ـ۶۳، که مدیحهٔ جعفر برمکی را کامل‌تر آورده است). پدرش عمرو اهل بصره بود، ثروت و مکنتی داشت، و از اولاد شریدبن مطرود سلمی بود. وی با زنی از اهالی یمامه ازدواج کرد و با او به یمامه رفت. اشجع در

همانجا به دنیا آمد. پس از مدتی عمرو درگذشت و همسرش به همراه فرزندان خود برای تصرف میراث شوهر به بصره بازگشت. اشجع از جوانی در محافل ادبی بصره حاضر می‌شد و به‌سرودن شعر می‌پرداخت (صولی، همان، ۷۴؛ ابوالفرج، *الاغانی*، ۲۱۲/۱۸) و از همان روزگار توانست به محفل بزرگان راه یابد. او در اواخر خلافت منصور، فرزند خلیفه، جعفر را مدح گفت (صولی، همان، ۹۱-۹۲؛ ابوالفرج، همان، ۲۳۲/۱۸). در آن هنگام، کشاکش و رقابت میان قبایل عرب که در پی مفاخر و مناقب بیشتر بودند، اشجع را سودمند افتاد. قبیلهٔ بزرگ قیس عیلان که از آغاز اسلام شاعر بزرگی به خود ندیده بود (بجز بشار که او هم از موالی بود)، ادعای نسبت شاعر به قیس را با خشنودی پذیرفت و قیسیان در رقابت با یمنیان و ربعیان بر این انتساب پای فشردند و شاعر خویش را ارج نهادند و به او افتخار کردند (صولی، همان، ۷۴؛ ابوالفرج، همان، ۲۹۲/۱۸؛ نیز نک: ثعلب، ۳۸۰/۲). شاعر نیز به پاس این پذیرش، آنان را بارها مدح گفت (صولی، همان، ۱۱۹، ۱۲۲).

اشجع مداح هارون الرشید و نیز خاندان برمکی به خصوص جعفر ابن یحییٰ بود، اما اینکه نخست به بارگاه کدام‌یک، هارون یا برمکیان، وارد شد، چندان مشخص نیست (نک: امین، ۴۴۹/۳). بر اساس روایتی، شاعر جوان در یکی از مجالس ادبی بصره با انس بن ابی شیخ نصری از یاران جعفر برمکی و یا به قولی مبارک از استادان فضل برمکی آشنا شد و همو مقدمات ورود وی را به‌بارگاه جعفر فراهم‌ساخت (ابوالفرج، همان، ۲۱۸/۱۸-۲۱۹). از آن پس اشجع از لطف و عنایت بسیار جعفر و از صله‌های وی برخوردار شد (همان، ۲۲۴/۱۸-۲۲۶)؛ حتیٰ بنابر روایتی، جعفر او را به مقامی دولتی نیز منصوب داشت، اما از آنجا که به مردم ستم می‌کرد، نزد جعفر از او شکایت کردند؛ جعفر نیز او را عزل کرد (همان، ۲۳۰/۱۸-۲۳۱).

به نظر می‌رسد که جعفر مقدمات ورود اشجع به بارگاه هارون را فراهم ساخته باشد (نک: همان، ۲۱۲/۱۸؛ خطیب تبریزی، ۳۵۴/۱)، اما ظاهراً او به علت وابستگیش به برمکیان (صولی، همان، ۷۹، ۸۰؛ ابن عساکر، ۵۹/۳) و یا شاید به سبب کراهت منظر نتوانست توجه هارون را جلب کند (ابن معتز، ۲۵۱). از این رو، بیشتر به مدح برمکیان می‌پرداخت و در سفر و حضر ایشان را همراهی می‌کرد و حتیٰ در مأموریت جعفر به شام، در کنار او حضور داشت (ازدی، ۲۸۹؛ صولی، همان، ۷۸- ۷۹؛ ابوالفرج، همان، ۲۱۹/۱۸؛ ابن عساکر، همانجا) و هرگاه از آنان دور می‌شد، زبان به شکوه و گله می‌گشود (نک: صولی، همان، ۱۱۷، ۱۲۷).

اشجع برمکیان را صادقانه می‌ستود و به هنگام عزل یحییٰ (نک: همان، ۸۷؛ ابوالفرج، همان، ۲۲۵/۱۸-۲۲۶) و حتیٰ در جریان گرفتاری و عزل برامکه نیز از مدح و رثای آنان فرو گذار نکرد (نک: مسعودی، ۳۹۱/۳، ۳۹۲). پس از برمکیان، فضل بن ربیع او را دوباره به عنوان بهترین شاعر دوران که تا آن زمان به برامکه دل مشغول داشته بود، به هارون معرفی کرد (نک: صولی، *الاوراق*، ۹۶؛ ابوالفرج، *الاغانی*، ۲۳۲/۱۸-۲۳۴، که اشجع خود نیز به این مطلب اشاره می‌کند). از آن پس اشجع به عنوان شاعر مخصوص هارون در هر مناسبتی وی و دو فرزندش امین و مأمون را می‌ستود (نک: صولی، همان، ۹۴؛ ابوالفرج، همان، ۲۲۶/۱۸: مدح امین؛ همان، ۲۲۸/۱۸- ۲۲۹: مدح مأمون) و به یمن صله‌های فراوان خلیفه، زندگانی را به آسودگی در بغداد، بصره و رقه (ییلاق هارون) می‌گذراند. گویا به سبب تردد میان رقه، بصره و بغداد بود که خطیب بغدادی به اشتباه او را اهل رقه خوانده است (۴۵/۷؛ نیز نک: ابن خلکان، ۸۹/۴، که او را رقی و ساکن بصره می‌داند).

تاریخ مرگ اشجع در دست نیست، اما گویا او آخرین قصاید خود را در مرگ هارون (۱۹۳ق) و مدح امین سروده است. با اینهمه، قصیده‌ای در رثای امام رضا(ع) به او نسبت داده‌اند که اگر این انتساب درست باشد، تاریخ مرگ او را باید پس از ۲۰۳ق (شهادت آن امام) دانست. صفدی (۲۶۷/۹) و ابن شاکر (۱۹۷/۱) که از مأخذ واحدی استفاده کرده‌اند، تاریخ مرگ او را، حدود ۲۰۰ق نوشته‌اند. صولی در *الاوراق* صریحاً وی را امامی می‌داند (ص ۷۴) و ابن شهر آشوب نیز او را از شاعران «متکلف» اهل بیت(ع) می‌خواند (ص ۱۵۳)، اما آنچه امروز دربارهٔ تشیع وی در دست است ــ بجز قصیده‌ای که در رثای امام رضا(ع) بدو منسوب است ــ تنها اشارهٔ کوتاهی است که طوسی در *الامالی* (ص ۲۸۱-۲۸۲) دربارهٔ دیدار وی با امام جعفر صادق(ع) و سرودن دو بیت شعر در آرزوی بهبود آن حضرت و دریافت صله از آن امام دارد (نیز نک: امین، ۴۴۷/۳-۴۴۸).

دربارهٔ قصیدهٔ یاد شده نمی‌توان نظر قاطعی ابراز داشت. ۷ بیت از آن را صولی در رثای هارون آورده (همان، ۱۲۹)؛ ابوالفرج در *الاغانی* به آن اشاره نکرده، اما در *مقاتل* (ص ۵۶۸- ۵۷۰؛ قس: امین، ۴۴۸/۳) همهٔ آن را که ۲۲ بیت است، آورده، می‌افزاید که چون قصیده شهرت بسیار یافت، اشجع ــ احتمالاً از ترس ــ آن را به نام هارون گردانید. از آنجا که پیکر مبارک امام را در کنار هارون به خاک سپردند، ناچار مفهوم بسیاری از ابیات چنان می‌شود که در آنها می‌توان ممدوح را امام رضا(ع)، یا خلیفه هارون پنداشت. در هر حال معلوم نیست که آیا شعر، در اصل، مدح امام(ع) بوده که به نام هارون تغییر یافته است، یا بر عکس؟ اشجع شاعری تواناست (نک: ابن عساکر، ۵۹/۳؛ خطیب بغدادی، همانجا) و قصاید بسیاری از وی در مناسبتهای مختلف برجای مانده که بیشتر آن را مدیحه سرایی تشکیل می‌دهد. این اشعار، روان، و دارای عباراتی متین و در عین حال ساده و به دور از هرگونه تصنع است و حتیٰ در آنها نسیب جای به تغزلی لطیف و بی‌پیرایه می‌دهد.

اشجع در جرگهٔ شعرای نوخاستهٔ (محدَثین) دوران عباسی است که به اغراق گاه در میان برترین شعرای این دوره جای گرفته است (نک: صولی، *اخبار...*، ۱۷۲؛ خطیب تبریزی، ۳۵۴/۱؛ قلقشندی، ۲۹۲/۱) و حتیٰ گاه در مقایسه، او را از ابونواس هم برتر نهاده‌اند (نک: ابوالفرج، *الاغانی*، ۲۲۰/۱۸-۲۲۱؛ بدیعی، ۳۰۱-۳۰۲). اما شاید بهترین وصف و تعریف از اشعار وی، نظر صریح و دقیق بحتری باشد که با توجه به نقد

علی بن جهم می‌گوید: اشعار اشجع ظاهری زیبا دارد، اما میان تهی است (نک: صولی، همان، ۱۷۲، ۱۷۳؛ مرزبانی، ۴۵۲). با اینهمه، سروده‌های وی پیوسته مقبول نویسندگان مجموعه‌های ادب بوده است (نک: ابن قتیبه، *عیون...*، ۱۲/۱، ۳۱، ۹۰، *الشعر...*، ۳۷۳-۳۷۶؛ مبرد، ۵۱۷/۲، جم؛ ثعلب، ۳۷۹/۲؛ ابن عبدربه، ۳۸/۱؛ حصری، ۷۵/۱، جم؛ ابن عبدالبر، ۱(۱)/۲۶۷، جم؛ ابو هلال، ۱۰۲/۱) و حتیٰ برخی از ابیاتش حکم مثل یافته‌اند (نویری، ۸۷/۱۳)؛ به خصوص دوبیت در مدح هارون که بیشتر جلب توجه کرده است (نک: جاحظ، ۱۶۰/۱؛ باخرزی، ۵۶۲/۱؛ بصری، ۳۰/۱-۳۱؛ ثعالبی، ۳۵۹-۳۶۰). قصاید او دارای همان ساختار قصیدهٔ کلاسیک عرب است و در آنها، مضمون غالب، همانا مدیحه است. وی علاوه بر خاندان برمکی و هارون (نک: صولی، *الاوراق*، نیز ابوالفرج، *الاغانی*، جم؛ نیز نک: ابن معتز، ۲۵۳)، به مدح کسانی چون فضل بن ربیع، ابراهیم و عثمان پسران نهیک، محمد بن منصور بن زیاد، طاهر بن حسین و دیگران پرداخت (صولی، همان، ۸۲، ۸۴-۸۵، جم). غزلش اگرچه لطیف و دلنشین است، اما از نسیب تجاوز نمی‌کند. گاهی آن را هم، گویا از بیم اطاله، یا مراعات حال مجلس، فرو می‌نهد (همان ۷۵-۷۶؛ ابوالفرج، همان، ۲۱۲/۱۸-۲۱۳). در میان آثار اشجع مرثیه سرایی نیز در کنار مدح، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است (نک: صولی، همان، ۱۲۸-۱۳۶). افزون بر مدح و رثا، البته هجا هم در شعرش بسیار است و مثلاً هرگاه در پرداخت صله تأخیری رخ می‌داد، شاعر لب به عتاب می‌گشود (همان، ۸۸، ۱۱۸-۱۱۹، جم). اشجع با ابونواس رابطهٔ خوشی نداشت، چندانکه از تیر زهرآگین هجای او در امان نماند (ابن نباته، ۴۲۴؛ ابن حجه، ۱۱-۱۲).

مآخذ: ابن حجهٔ حموی، احمد، *ثمرات الاوراق*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *بهجة المجالس و انس المجالس*، به کوشش محمدمرسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر بدران، دمشق، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش مصطفیٰ سقا، قاهره، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۲م؛ همو، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/ ۱۹۲۵م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن نباته، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم؛ همو، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابوهلال عسکری، *دیوان المعانی*، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق؛ بدیعی، یوسف، *الصبح المنبی*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بصری، علی، *الحماسة البصریة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ثعالبی، عبدالملک، *خاص الخاص*، به کوشش صادق نقوی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ ثعلب، احمد، *مجالس*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۶۰م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب*، به کوشش علی محمدبجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خطیب تبریزی، یحیی، مقدمه و شرح *دیوان الحماسة* ابوتمام، دمشق، ۱۳۳۱ق؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ صولی، محمد، *اخبار البحتری*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ همو، *الاوراق*، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۴م؛ طوسی، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۴ق؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۵م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

مریم صادقی

اَشَجِّ مُعَمَّر، نک: ابوالدنیا.

اَشْدَق، ابوامیه عمرو بن سعید بن عاص اموی (د ۷۰ق/۶۸۹م)، از والیان و فرماندهان مشهور دولت اموی. به نظر می‌آید که شهرت وی به اشدق ناشی از کجی دهانش بر اثر سکته بوده باشد و به همین سبب او را لطیم الشیطان و لطیم‌الجن (سیلی خوردهٔ شیطان و جن) نیز خوانده‌اند (بلاذری، ۴(۱)/۴۴۱؛ ابن درید، ۷۹؛ ثعالبی، ۷۵)، هرچند فرزندانش مدعی بودند که این لقب را معاویه پس از مشاهدهٔ زبان‌آوری پدرشان به او داده است (بلاذری، ۴(۱)/۹۴، ۱۳۵، ۴۴۱). پدر اشدق، فاتح جرجان و آذربایجان و طبرستان، و مدتی والی ارمینیه و مدینه و کوفه بود (خلیفه، ۱۶۹/۱، ۱۷۰، ۱۸۰؛ زبیری، ۱۷۶).

سال تولد اشدق را برخی از مؤلفان ۳ق دانسته‌اند (زرکلی، ۷۸/۵؛ بستانی، ۵۳/۱۴؛ قس: ابن حجر، ۱۷۵/۳، نیز ۴۷/۲-۴۸، ۱۲۶).

عقد الفرید نخستین منبعی است که به نقل از ابوعبدالرحمان محمد ابن عبدالله عتبی از امارت اشدق بر مکه یاد کرده است (ابن عبدربه، ۲۱۸/۴؛ قس: بستانی، همانجا؛ نیز نک: زامباور، ۲۷، ۳۵، که ولایت اشدق را بر مکه در ۵۳ق دانسته است). اما حضور اشدق در صحنهٔ سیاسی به عنوان یکی از رجال برجستهٔ دولت اموی به واپسین سالهای حکومت معاویه بازمی‌گردد. در ۵۶ق/۶۷۶م هنگامی که معاویه تصمیم گرفت برای یزید بیعت بگیرد، اشدق به درخواست او خطابه‌ای در ستایش یزید خواند و مردم را به بیعت با وی برانگیخت (ابن قتیبه، ۹۵/۱؛ ابن عبدربه، ۲۱۷/۴؛ ابن اثیر، ۵۰۸/۳).

اشدق به هنگام مرگ معاویه (رجب ۶۰ ق) امارت مکه را برعهده داشت و یزید نیز وی را در این منصب ابقا کرد (بلاذری، ۴(۱)/۲۹۹؛ طبری، ۳۳۸/۵). چندی بعد نیز او را برای بیعت ستاندن از امام حسین ابن علی(ع) و عبدالله بن زبیر، ولایت مدینه داد، اما اشدق نیز مانند والیان پیش از خود نتوانست از آنها بیعت بگیرد (خلیفه، ۲۷۸/۱، ۲۸۰؛ بلاذری، ۴(۱)/۳۰۹؛ طبری، ۳۴۰/۵). پس از آنکه امام حسین(ع) به مکه رفت و از آنجا به دعوت کوفیان قصد کوفه کرد، اشدق به صاحب شرطهٔ مکه دستور داد تا به امام اجازهٔ خروج ندهد. امام حسین(ع) نیز به مقاومت برخاست و دو طرف با یکدیگر درگیر شدند؛ اما اشدق که از عاقبت کار بیمناک شده بود، راه را باز کرد و امام حسین(ع) به سوی

کوفه رفت (دینوری، ۲۴۴؛ ابن اثیر، ۳۹/۴). به گفتهٔ ابن سعد ــ در روایتی منحصر به فرد و بدون ذکر نام راوی ــ پس از واقعهٔ کربلا، یزید سرِ امام حسین(ع) را به مدینه نزد اشدق ــ که در آن زمان والی آن شهر بود ــ فرستاد و اشدق نیز آن را در قبرستان بقیع کنار قبر حضرت فاطمه(س) به خاک سپرد (۲۳۸/۵).

در همان سال یزید اشدق را مأمور سرکوب عبدالله بن زبیر کرد. اشدق نیز سپاهی به فرماندهی عمرو بن زبیر، برادر عبدالله، به مکه گسیل داشت (همانجا؛ زبیری، ۱۷۸؛ بلاذری، ۴(۱)/۳۱۱)، اما سپاه عمرو تاب نیاورد و به سختی شکست خورد و عمرو به اسارت افتاد و در بند برادر درگذشت (زبیری، همانجا؛ بلاذری، ۴(۱)/۳۱۲-۳۱۳). چون کار عبدالله بن زبیر در مکه و مدینه بالا گرفت و پس از مرگ یزید(۶۴ق) خود را خلیفه خواند، مروان را از مدینه راند و مروان به شام رفت و به خلافت نشست و مردم با وی بیعت کردند. از این پس اشدق را تا مدتها در کنار مروان، یعنی دایی خود می‌یابیم؛ وی در نبرد مرج راهط که میان مروان و ضحاک بن قیس درگرفت، همراه مروان جنگید (بلاذری، ۴(۱)/۴۴۲؛ طبری، ۵۳۷/۵). همچنین به عنوان فرمانده سپاه مروان در نزدیکی فلسطین با سپاه عبدالله بن زبیر به فرماندهی مصعب بن زبیر درآویخت و سپاه او را درهم شکست(بلاذری،همانجا؛طبری،۵۴۰/۵)، و خلیفه نیز برای جلب وفاداری بیشتر اشدق، به وی قول ولایت‌عهدی داد (بلاذری، همانجا؛ و به روایتی ولایت‌عهدی عبدالملک، نک: زبیری، ۱۷۹). وی همچنین با عامل عبدالله در مصر جنگید و مصر را گشود و مردم آن دیار با مروان بیعت کردند (بلاذری، طبری، همانجاها؛ یعقوبی، ۴/۳). در این زمان مروان که موقعیت استواری یافته بود و از ناحیهٔ عبدالله بن زبیر خطری احساس نمی‌کرد، از وفا به وعده‌ای که داده بود، سرباز زد و چون به دمشق بازگشت برای جانشینی پسرانش عبدالملک و عبدالعزیز از مردم بیعت گرفت (بلاذری، همانجا)، و اشدق را به امارت دمشق گمارد (بلعمی، ۷۷۳). چون عبدالملک خلافت یافت (۶۶ ق)، اشدق به مخالفت با وی برخاست، ولی بزرگان شام و بنی‌امیه برای جلوگیری از آشوب، بین آن دو آشتی برقرار کردند (دینوری، ۲۸۶).

در ۷۰ق که عبدالملک برای سرکوب مصعب بن زبیر رهسپار عراق شد، اشدق فرصت را مساعد یافت و خود را خلیفه خواند و مردم به اطاعتش گردن نهادند. چون خبر به عبدالملک رسید، به دمشق بازگشت، ولی اشدق اجازهٔ ورود به وی نداد. سرانجام، بر اثر وساطت بزرگان اموی، اشدق با شرایطی از جمله تضمین امان و انتصاب به ولایت‌عهدی دروازه‌های شهر را گشود و با عبدالملک بیعت کرد. اما عبدالملک سرانجام با حیله بر او دست یافت و به قتلش رسانید (۷۰ ق) (سدوسی، ۳۵؛ ابن سعد، زبیری، همانجاها؛ خلیفه، ۳۳۷/۱؛ بلاذری، ۴(۱)/۴۴۳-۴۴۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، مصر، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدربه، *العقد الفرید*، به‌کوشش عبدالمجید ترحینی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ بستانی؛ بلاذری، *انساب الاشراف*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ‌نامهٔ طبری*، به‌کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۵م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سدوسی، مؤرج، *حذف من نسب قریش*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ یعقوبی، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق.

میترا اخوان‌فرد

آشْدود، نک: اسدود.

اَشْراطُ السّاعه (= نشانه‌های وقوع قیامت)، اصطلاحی در *قرآن* و حدیث که بر مجموعه حوادثی اطلاق می‌شود که پیش از واقعهٔ عظیم قیامت اتفاق خواهد افتاد. اشراط از لحاظ لغوی جمع «شَرَط» به معنای «علامت» است. معنای اصلی این واژه همان شرط است و شرط عاملی است که وجود امری به تحقق آن بستگی دارد. دلیل پیوند معنایی شرط با علامت این است که تحقق شرط، علامت تحقق امری است که به وجود آمدنش منوط به آن شرط است. بدین سان، اشراط الساعه مجموعه حوادثی است که تحقق آنها نشانهٔ وقوع قیامت است (راغب، ۲۷۹؛ طباطبایی، ۲۳۶/۱۸). معنای دیگری که برخی از مفسران از این تعبیر به دست داده‌اند، این است که شاید اشراط به معنای ادلهٔ روشن کنندهٔ قیامت نیز باشد (طبری، تفسیر، ۳۳/۲۶؛ فخرالدین، ۶۰/۲۸).

شاید یکی از علتهای عمدهٔ بیان علامتهای قیامت برای مسلمانان، نوعی پاسخ به یک پرسش جدی و مکرر مسلمانان بود. تفصیل این اجمال این است که آیات *قرآن* و سخنان پیامبر(ص) پیوسته بر پایان یافتن عمر جهان و حتمی الوقوع بودن و گاه قریب الوقوع بودن قیامت و حساب و کتاب اخروی تأکید می‌کردند و طبعاً این سؤال در ذهن مسلمانان پدید می‌آمد که قیامت چه زمانی رخ خواهد داد؟ آیات *قرآن* و احادیث نشان می‌دهند که آنان بارها از پیامبر(ص) این مطلب را می‌پرسیدند. *قرآن* کریم صریحاً در پاسخ آنان بیانگر این بود که جز خداوند کسی از زمان‌وقوع این‌حادثه اطلاعی ندارد و حتی‌پیامبر(ص) نیز این راز را نمی‌داند (نازعات/۷۹/۴۲-۴۳؛ اعراف /۷/۱۸۷). در برخی از احادیث نیز می‌بینیم که وقتی از پیامبر دربارهٔ زمان وقوع قیامت می‌پرسند، ایشان می‌گویند که در این‌باره از دیگران آگاه‌تر نیستند (ابن ماجه، ۱۳۴۲/۲-۱۳۴۳). به هر حال، شاید برای اینکه این پرسش مطلقاً بی‌پاسخ نمانده باشد، علامتهای وقوع قیامت، یا به اصطلاح اشراط الساعه را برای آنان بیان کردند.

تعبیر «اشراط الساعه» تنها یک بار در *قرآن* کریم به کار رفته است: «فَهَلْ یَنْظُرونَ اِلاَّ السّاعَةَ اَنْ تَأْتِیَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جاءَ اَشْراطُها فَاَنّیٰ لَهُمْ اِذا

جاءَتْهُمْ ذِکْریٰهُمْ: آیا تنها منتظر آنند که به ناگاه قیامت فرا رسد؟ هر آینه نشانه‌های قیامت آشکار شده است و چون قیامت فرا رسد دیگر پند گرفتنشان فایده‌ای ندارد» (محمد/۱۸/۴۷). سیاق این آیه چنان است که دست کم بخشی از نشانه‌های قیامت در زمان نزول قرآن رخ داده بوده است. شاید مراد این است که وقوع قیامت و برپا شدن حساب و کتاب به مقدماتی نیاز دارد که از جملهٔ این مقدمات، آفرینش انسان و به دنبال آن جدا شدن و متمایز گردیدن انسانهای صالح از فاسد و پرهیزگار از بدکار، و سرانجام، مرگ آنان است. بدین سان، به طور قطع می‌توان گفت که پاره‌ای از مقدمات و علامتهای وقوع قیامت متحقق شده است (طباطبایی، ۲۳۷/۱۸).

قرآن کریم به هنگام بیان اوصاف قیامت، آن را در کنار رویدادهایی ذکر می‌کند که با انقراض عالم انسانی و فروپاشی نظام دینوی ملازمت دارد. این معنا غالباً در سوره‌های مکی مثل نبأ (۷۸)، نازعات (۷۹)، تکویر (۸۱)، انفطار (۸۲)، انشقاق (۸۴)، فجر (۸۹) و قارعه (۱۰۱)، و برخی سوره‌های مدنی چون زلزال (۹۹) سخت مورد تأکید قرار گرفته است. نمونه‌هایی از اشراط الساعه در این سوره‌ها چنین است: آسمان می‌شکافد، ستارگان پراکنده می‌شوند و فرومی‌ریزند (انشقاق/۱/۸۴؛ انفطار/۸۲/۱ـ۲)؛ خورشید و ستارگان بی‌فروغ می‌گردند (تکویر/۸۱/۱ـ۲)؛ زمین منبسط و شکسته می‌شود و هر چه در درون دارد، بیرون می‌افکند و تهی می‌گردد (انشقاق/۸۴/۳ـ ۵؛ فجر/۲۱/۸۹)؛ زمین با سخت‌ترین لرزه‌ها لرزانده می‌شود (زلزال/۹۹/۱ـ۲) و خبرهای خویش را که پروردگار به او وحی کرده است، باز می‌گوید (زلزال /۹۹/۴ـ ۵)؛ دریاها به هم می‌پیوندند و قبرها از هم می‌شکافند (انفطار /۸۲/۳ـ ۵)؛ کوهها جابه‌جا می‌شوند (تکویر/۳/۸۱) و چون پشم زده شده [به هوا روند] (قارعه/۵/۱۰۱) و مردمان چون پروانگان پراکنده شوند (قارعه/۴/۱۰۱).

موضوع اشراط الساعه در احادیث حکایتی دیگر دارد، چه در این باره با بسیاری از احادیث مواجهیم که در منابع شیعه و اهل سنت به چشم می‌خورد. این احادیث که بیشتر آنها را سیوطی (۴۶۷/۷ به بعد) گرد آورده، از علامتهایی عجیب و شگفت‌آور خبر می‌دهند که هم در عالم انسانها و هم در عالم طبیعت واقع خواهند شد و غیر از علامتهایی است که در قرآن ذکر شده است. مثلاً لشکری پدید می‌آید که پای افزارشان از موی بافته شده است و چهره‌های خشنی دارند و با عربها می‌جنگند (صنعانی، ۳۷۴/۱۱)؛ آدمهای خوب و نیک سیرت پیاپی از شهری به شهر دیگر مهاجرت می‌کنند (همو، ۳۷۷/۱۱)؛ مردم از شدت بلا آرزوی مرگ می‌کنند (همو، ۳۷۸/۱۱ـ ۳۷۹)؛ علم رونقی نخواهد داشت و جهل حاکم می‌شود. مردم آشکارا زنا می‌کنند و شراب می‌نوشند؛ شمار مردان نسبت به زنان آنچنان کم می‌شود که در برابر هر ۵۰ زن تنها یک مرد وجود خواهد داشت (همو، ۳۸۱/۱۱؛ مسلم، ۲۰۵۶/۳)؛ دجّال از سرزمینی در مشرق خارج می‌شود و عده‌ای از او پیروی می‌کنند (ابن ماجه، ۱۳۵۳/۲ـ۱۳۵۴)؛ عیسی بن مریم(ع) به عنوان داوری دادخواه فرود می‌آید و امامی عادل می‌گردد؛ یأجوج و مأجوج از بند رها می‌شوند (همو، ۱۳۶۳/۲)؛ آتشی از شرق برمی‌خیزد که مردم را به سمت مغرب می‌کشاند؛ این آتش با مردم حرف می‌زند و چون می‌خوابند، همزمان با آنان می‌خوابد و هر کس بر آن پشت کند، او را می‌بلعد (صنعانی، ۳۷۶/۱۱)؛ خورشید از مغرب طلوع می‌کند و خسوفی در جزیرة العرب رخ می‌دهد (همو، ۳۷۸/۱۱) و حیوانی عجیب و غریب (= دابّه) ظهور خواهد کرد (ابن ماجه، ۱۳۴۷/۲، ۱۳۵۲)؛ فتنه‌ها برخیزد و قتل زیاد گردد (همو، ۱۳۴۳/۲ـ۱۳۴۴؛ احمد بن حنبل، ۴۰۵/۱) و آدمهای پست کارهای مهم را بر عهده می‌گیرند (ابن ماجه، ۱۳۴۲/۲ـ۱۳۴۳؛ دارمی، ۱۲۳/۳).

برخی از احادیث مربوط به اشراط الساعه نشان از آن دارد که مسلمانان قیامت را بسیار قریب الوقوع و نزدیک می‌انگاشتند. در احادیث منسوب به پیامبر(ص) نیز چنین آمده است که [اگر عمر دنیا را یک شبانه روز فرض کنیم] تا پایان دنیا چیزی به اندازهٔ فاصلهٔ نماز عصر تا غروب خورشید باقی مانده است (طبری، *تاریخ*، ۱۱/۱ـ۱۲). یا در حدیث معروف دیگر چنین آمده است که پیامبر(ص) با اشاره به دو انگشت خویش (انگشتان سبابه و وسط) فرمودند که همانند این دو انگشت، من و قیامت با هم مبعوث شدیم (همانجا). قریب الوقوع بودن قیامت چندان برای مسلمانان غیرقابل تردید بود که برخی تاریخ دقیق این رخداد را نیز حدس زده‌اند؛ مثلاً ابن مسعود پیش‌بینی کرده بود که در ۳۵ ق یکی از علامتهای بزرگ قیامت پدید خواهد آمد و بر آن بود که در ۷۰ ق قیامت رخ خواهد داد (صنعانی، ۳۷۵/۱۱). طبری (همان، ۱۷/۱) بر طبق روایاتی دربارهٔ عمر دنیا و زمانی که تا قیامت مانده، چنین نتیجه گرفته است که آنچه از عمر دنیا تا زمان پیامبر(ص) طی شده، ۶٬۵۰۰ سال بوده، و از زمان پیامبر(ص) تا روز قیامت تنها ۵۰۰ سال باقی است.

موضوع اشراط الساعه در ادیان دیگر نیز مطرح شده است. مثلاً در *انجیل* مرقس و متیٰ بحثهایی از این دست آمده است. یاران عیسیٰ(ع) از او دربارهٔ روز و ساعت پایان جهان می‌پرسند و عیسیٰ(ع) در پاسخ می‌گوید که از این امر نه او و نه فرشتگان اطلاعی ندارند و تنها خداوند از آن آگاه است. طبق آنچه در دو *انجیل* یاد شده آمده، علامتها و رویدادهایی پیش از پایان جهان رخ خواهد نمود که در عین حال به آینده‌ای دور متعلق نیست. این رویدادها اجمالاً بدین قرارند: خورشید تاریک می‌گردد؛ ماه نور خود را باز می‌گیرد؛ ستارگان از آسمان فرو می‌ریزند؛ قوای افلاک متزلزل می‌شود؛ دریاها شوریدن آغاز می‌کنند؛ جنگهایی میان امتها و مملکتها رخ می‌دهد؛ قحطیها و اغتشاشها در می‌گیرد؛ برادر برادر را و پدر فرزند را هلاک خواهد کرد و فرزندان بر والدین خود خواهند شورید و دجال ظهور خواهد کرد (مرقس، باب ۱۳؛ متیٰ، ۲۱: ۲۰ـ۲۳؛ «دانشنامه...[1]»، I/136؛ ER, I/321-323؛ نیز نک:

1. *The International...*

هد، آخر الزمان).

مآخذ: ابن ماجه، محمد، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ احمد بن حنبل، مسند، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ دارمی، عبدالله، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ سیوطی، *الدرالمنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث؛ *قرآن کریم*؛ *کتاب مقدس*؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نیز:

ER; *The International Standard Bible Encyclopedia*, New York, 1979.

ناصر گذشته

اِشْراف، دیوان، اصطلاح و نیز عنوان دیوانی در ممالک اسلامی که به طور کلی به معنای نظارت بر امور ادارات و اجزاء دستگاه دیوان سالاری به کار می‌رفته، اما حوزهٔ کاربرد و مصادیق آن متغیر بوده است. متولی شغل اشراف را مُشرِف (جمع آن مشارف، نک: دوزی، I/750)، و خود آن شغل را مشارفه نیز می‌گفتند (مثلاً نک: ماوردی، ۱۱۰).

دربارهٔ آغاز کاربرد این عنوان اطلاعی در دست نیست و گزارش افسانه آمیز خواندمیر (نک: *مآثر*...، ۲۸) مبنی بر آنکه لهراسب واضع مناصب و وظایف مستوفی و مشرف بوده، بی گمان فقط ناظر به خود شغل است، نه عنوان آن. با اینهمه، باید گفت مشاغل و وظایفی که مشرفان بر عهده داشتند، قطع نظر از عنوان آن، همچون دیگر عناوین و مشاغل دیوانی در عصر اسلامی، سابقه‌ای کهن‌تر داشته است. شغل اشراف عموماً منصب تفتیش و بازرسی (نک: جواد، ۹/ظ) ادارات و اجزاء دستگاه دیوان‌سالاری و حکومت شهرها بود و چون منصب مهم و حساسی به شمار می‌رفت، مشرفان را از میان مردان برجسته و معتمد دستگاه دیوانی و قضایی بر می‌گزیدند. چنانکه علی بن یوسف آمدی، قاضی و هم مشرف شهر واسط بود (ابن ساعی، ۲۱۸/۹)، و چون کسی بدین شغل منصوب می‌شد، خلعت و تشریف می‌یافت (مثلاً نک: همو، ۲۰۱/۹، ۲۶۵).

اشراف مدتها خود دیوانی خاص داشت. مثلاً در اواخر سدهٔ ۳ق/۹م از ابوعبدالله محمد بن داوود بن جراح دیوان‌سالار مشهور، پیش از وزارتش، با عنوان رئیس دیوان اشراف یاد شده (صابی، ۲۸۴)، ولی از وظایف و حدود اختیارات این دیوان اطلاع دقیقی در دست نیست. به گزارش ماوردی، «اشراف اوقاف» از وظایف دهگانهٔ دیوان مظالم نیز به شمار می‌رفته، و متولی آن مأمور بازرسی و نظر در اوقاف عام و خاص و حسن اجرای شروط واقف و داوری در نزاعهایی بوده که بر سر اوقاف در می‌گرفته است (ص ۱۱۰-۱۱۱؛ نیز نک: قاسمی، ۵۷۲). برخی دیوانهای دیگر نیز خود مشرفانی داشتند، مانند دیوان زمام که یکی از دو بخش آن زیر نظر مشرف اداره می‌شد (ابن ساعی، ۱۶/۹، ۶۰). افزون بر آن، دیوان هر شهری رئیس و نیز مشرفی داشت که آن را راه می‌بردند. چنانکه در منابع از مشرفان واسط، بعقوبا، نهر الملک و چند شهر دیگر یاد شده است (همو، ۷۰/۹، ۷۳، ۸۷؛ نیز نک: جواد، همانجا) و آنان بیشتر به مسائل مالی می‌پرداختند. دیوان المخزن را هم که خود چند بخش داشت، مشرفان مختلف اداره می‌کردند که از جملهٔ عناوین مناصب آنها باید به اشراف خزانهٔ دولت، اشراف خزانهٔ غلات و اشراف خزانهٔ اسلحه اشاره کرد (ابن طویر، ۱۴۰؛ ابن ساعی، ۱۲۹/۹، ۲۶۵، ۲۷۸؛ جواد، ۹/ظ، یا).

در ایران به روزگار غزنویان، گروهی از مشرفان در واقع خبرگزارانی بودند که از سوی امیر و سلطان برای گردآوری اخبار چهار سوی قلمرو ایشان یا گردآوری خبر در زمینه‌ای خاص مأمور این کار می‌شدند؛ مانند مشرفی که سلطان محمود برای ارسال اخبار کارهای فرزندش مسعود گمارده بود (بیهقی، ۱۴۵). شغل گروهی از مشرفان با آنکه تشابه و تداخلی با وظایف برید داشت و گاه از مشرف و صاحب برید در کنار هم یاد شده (مثلاً، همو، ۱۴۹)، ولی در مواردی اشراف بیشتر از برید اهمیت داشته است (همو، ۶۳۵). با آنکه بیهقی مشرفان رسمی را همان خبرگزاران دولتی دانسته (ص ۷۱، ۱۶۵، ۴۲۷) که در کنار «زمامان» اخبار مملکت را به گوش سلطان می‌رساندند (ص ۱۲۵) و آورده است که سلطان مسعود بدین مقصود در قلمرو خود ۴ مشرف تعیین کرد (ص ۱۷۸)، ولی به نظر می‌آید که در آن زمان کارگزاران و ندیمان و غلامان را هم پنهانی به جاسوسی و مشرفی مخدومان و رؤسای خویش بر می‌گماشتند و همین معنی را بیهقی متذکر شده، و این جنبه از «اشراف» را سخت نکوهیده است (ص ۷۱، ۷۸، ۱۶۷). به روایت همو رؤسای برید سرخس و تخارستان هم پنهانی مأمور جاسوسی در دیوان ابونصر مشکان بودند (ص ۱۷۶-۱۷۷). افزون بر آن از مشرفان رسمی دولت در کنار «عامل» و صاحب برید، به عنوان مأموران بازرسی امور مالی یا کسانی که به گونه‌ای با این امور سروکار داشتند، هم یاد شده است (همو، ۱۹۴، ۲۹۶، ۳۵۲، ۵۱۷). از این جهت گاه وظایف مشرف با مستوفی که هر دو از کارگزاران اصلی دستگاه دولت بودند، تشابه داشته است. نظامی نیز در این بیت به همین معنی اشاره دارد (ص ۳۷):

مستوفی عقل و مشرف رای / در مملکت تو کارفرمای

از بیت انوری هم اهمیت مشرفان بیشتر هویداست (نک: شهیدی، ۲۲۶):

بی‌شرف مُهر مشرفان وقوفت / کتم عدم را کدام غث و سمین است

نزدیکی وظایف مشرف و مستوفی به ویژه از آنجا پیداست که در عصر سلجوقیان دیوان اشراف در ادارهٔ اموال دیوانی و ضبط محاسبات مالی کشور، مکمل دیوان استیفا بوده است (اقبال، ۳۱). در منابع این دوره، از دیوان اشراف بارها یاد شده است و گویا رئیس آن را مشرف کل مملکت می‌نامیدند. مشرف کل که مورد اعتماد تام امنای دولت بود، در هر شهر و ولایتی نایبی امانت‌دار می‌نشاند تا هر گونه مخارج کوچک و بزرگ با اطلاع او و از طریق او کارسازی شود (نظام الملک، ۷۴). این نایبان یا مشرفان در حکم بازرسان امور مالی شهرها بودند و همین معنی از فرمانی که طی آن خواجه عمیدالدین به نیابت اشراف جرجان

منصوب شد، بر می‌آید (اقبال، ۳۱ـ۳۲). این مشرفان می‌بایست رسوم معاملات و دقایق محاسبات را می‌دانستند و امانت‌دار و با کفایت می‌بودند و پس از ضبط و ثبت درآمدها و مخارج، نسخه‌ای از آن را به دیوان اشراف می‌فرستادند. کارگزاران و متصرفان ولایات زیردست این مشرفان به شمار می‌رفتند (همانجا). مقرری ایشان نیز باید چنان می‌بود که مانع دست درازی به اموال دولتی و رشوه خواری شود (نظام الملک، همانجا). در قلمرو سلجوقیان آسیای صغیر و امارتهای متعدد کوچک این منطقه نیز اشراف از مشاغل مهم بوده است و حتیٰ کسانی را می‌شناسیم که به «مشرف» ملقب بودند (مثلاً نک: ابن بی‌بی، ۶۵۶، ۶۹۶). با اینهمه، در عصر سلجوقیان نیز مانند روزگار غزنویان، آن جنبه از شغل اشراف که مستلزم جاسوسی و خبر رسانی بود، مستحسن شمرده نمی‌شد، چنانکه عمیدالملک کندری پیش از حکومت و وزارت، مشرف درگاه بود و اخبار مختلف را پنهانی گردآورده، گزارش می‌داد و چون طغرل این منصب را در شأن او نمی‌دانست، به حکومت خوارزم منصوبش کرد (باخرزی، ۷۹۷/۲؛ نیز نک: اقبال، ۳۲، حاشیه).

اما باید اینگونه مصادیق و جنبه‌های اشراف را از منصب رسمی و مهم اشراف که اساساً نظارت عالیه بر بسیاری از امور دولتی بود، جدا کرد. در عصر خوارزمشاهیان، نیکو سیرتی و امانت‌داری شرط مهم احراز منصب ریاست دیوان اشراف به شمار می‌رفت که حوزهٔ اقتدار وسیعی داشت و مصالح و مهمات رعایا موقوف به رعایت او بود و بایست «در اصلاح احوال رعایا و استقرار اموال دیوان» می‌کوشید (بهاءالدین، ۱۲۰). مراد از مشرف ممالک در این دوره (نسوی، ۲۵۵) باید همین رئیس دیوان اشراف بوده باشد.

شغل اشراف تنها در دستگاه دیوان سالاری خلفا و سلاطین شرق اسلامی نبود، بلکه در تمام سرزمینهای اسلامی از همان سده‌های اولیه با توجه به وظایف مختلف مشرف وجود داشت، چنانکه در عصر حکومت امامان رستمی در مغرب، از مشرفان مالیات و خراج یاد شده است که مقرری آنان نیز از همان مالیاتها تأمین می‌شد (عبدالحمید، ۳۰۹). دربارهٔ اشراف و مشرفان که مقریزی (*اتعاظ*...، ۱۱۸/۳) از آنها به عنوان کارگزاران دیوانی یاد کرده، از عصر خلفای فاطمی به این سوی اطلاع بیشتری در دست است. یکی از انواع اشراف بازرسی کارهای مأموران دولت بود. مثلاً قاضی القضات مصر کسانی از مشرفان را به اندازه‌گیری آب و بازرسی کارهای ابن ابی الرداد متولی نهرها و مجاری آب مأمور کرد و آنها گزارش دادند که وی هزینهٔ لای روبیها را خود بر می‌داشته است (همان، ۱۴۵/۲، ۱۲۱/۳). از همین جا بر می‌آید که گروهی از مشرفان زیر نظر قاضی کار می‌کردند. در اینجا نیز خزاین خلافت مشرفانی داشت که از «معدِّلین» به شمار می‌رفتند و به ویژه مشرفان انبارهای غلات از مقرریهای قابل توجه برخوردار بودند (ابن طویر، ۱۴۰، ۱۴۲ـ۱۴۳؛ احمد، ۱۶۶/۳، حاشیه). در این دوره همچنین از رئیس اشراف دارالضرب یاد شده که در عصر الحاکم فاطمی، خطیب و امام جامع مصر، این منصب را داشت (کندی، ۵۹۷).

برای طالبیان یا أشراف مصر هم در این دوره دیوانی بود که مشرفان، عاملان و نایبانی داشت (مقریزی، همان، ۳۴۲/۳) و اموال و درآمدهای وقف شده بر طالبیان زیر نظر آنان حفظ و خرج می‌شد. از مقرری این مشرفان پیداست که آنان پس از نقیب طالبیان بالاترین مقام را در این دستگاه داشتند (ابن طویر، ۱۱۵).

اشراف شهرها نیز گویا خود از مشاغل بسیار مهم به شمار می‌رفته که کسی چون ابو عبدالحسین بن سدید الدوله را که زمانی وزیر المستنصر فاطمی بود، به اشراف اسکندریه گماشتند (مقریزی، همان، ۱۳/۳). در منابع این دوره از مشرفان جوامع نیز یاد شده که در برابر ارائهٔ گواهی کار از اوقاف مقرری می‌گرفتند (ابن طویر، ۱۰۰ـ۱۰۱)، نیز حفظ اموال شرعی گردآوری شده هم بر عهدهٔ مشرفان بود (مقریزی، همان، ۸۸/۳). به گزارش ابن مماتی در عصر ایوبیان، وظیفهٔ گروهی از مشرفان از جهتی شبیه «ناظر» مالیاتی بود، با این تفاوت که مالیاتهای گردآوری شده را پس از تعیین مبلغ و سر به مهر کردن، به مشرف می‌سپردند (ص ۲۹۸، ۳۰۲). مقریزی هم از گروهی از مشرفان یاد کرده که مأمور مساحی و روشن کردن وضع اراضی و باغها بودند (*الخطط*، ۱۰/۲).

در مغرب و اندلس نیز اشراف جنبه‌ها و مصادیق مختلف داشت، اما همه، نوعی بازرسی و نظارت را دربر می‌گرفت. مثلاً در اوایل سدهٔ ۴ق منذربن سعید قاضی ثغور شرقی اندلس، منصب ولایت و اشراف بر عمال ثغور را نیز داشت (ابن ابار، ۲۹۳/۱؛ قس: قاسمی، ۳۰۳). گویا در این مناطق دستگاه بازرسی دولتی را دارالاشراف می‌نامیدند که در شهرهای مختلف دوایری داشت و رئیس هریک از این دوایر را ظاهراً والی تشریفات یا متولی دیوان اشراف می‌خواندند (دوزی، I/750؛ قس: زرکشی، ۳۶ـ۳۷؛ نک: ماضور، ۳۷، حاشیه). به روزگار مرابطون مسئول امور اداری کشور را وزیر مشرف می‌نامیدند که حوزهٔ اقتداری وسیع داشت (حرکات، ۹۱ ـ۹۲). مشرفان شهرها هم نفوذ و اهمیت ویژه‌ای داشتند، چندانکه موحدون به کمک و همراهی مشرف فاس توانستند بر آنجا استیلا یابند (ابن خلدون، ۶(۲)/۴۷۸). در عصر موحدون هم از مشرفان شهرهایی چون غرناطه و اشبیلیه یاد شده است (ابن صاحب الصلاة، ۱۲۴، ۱۳۸، ۳۷۶). این نکته که مشرف به ویژه با امور مالی و مالیاتی سر و کار بیشتر داشت، از آنجا پیداست که در عصر بنی حفص در افریقیه رئیس گمرک شهر را مشرف می‌نامیدند و مقرش را دارالاشراف می‌خواندند (برونشویگ، ۶۷/۲ـ۶۸).

به روزگار ممالیک، مصادیق عنوان مشرف و وظایف مشرفان تنوع بیشتری داشت و در منابع این عصر از انواع مشرفان و تفاوت درجات و مشاغل آنها بیشتر یاد شده است. مثلاً قلقشندی (۴۵۴/۵) متولی امور مطبخ سلطان را مشرف نامیده که یکی از زیردستان «استادار الصحبة» بود. مقریزی (نک: *السلوک*، ۱(۳)/۸۰۷) هم از مشرف مطبخ سلطانی یاد کرده است. یکی از مباشران ناظر اموال درگذشتگان بی وارث را هم مشرف می‌نامیدند (قلقشندی، ۴۶۰/۳؛ قس: ابن ایاس ۱(۲)/۱۰۶، که

از مشرف دیوان مواریث یاد کرده است).

مشرفی که وظیفه‌اش نظارت بر امور مالی دولت بود، از سوی سلطان یا امیر معین می‌شد (زیاده، ۱(۱)/۱۲۷) که ظاهراً برابر همان مشرف ممالک در قلمرو شرقی اسلام بود. چنانکه اشاره شد وظایف مشرف و ناظر از جهاتی مشابه یکدیگر بود و بلکه عناوین مشرف و ناظر به جای هم نیز به کار می‌رفت. مثلاً در سخن ابن ایاس (۱(۱)/۴۵۹) ناظر عمارت، مشرف نامیده شده است و در حدود همان دوره به روزگار حکومت آل کرت در هرات از شغل اشراف و نظارت دیوان این شهر یاد شده که هر دو در دست یک تن بود (سیفی، ۱۱۸).

دربارۀ اشراف و مشرفان به روزگار خلفای متأخر عباسی و پس از آن عصر مغولان، اطلاع دقیق‌تری در دست است. پیش‌تر اشاره شد که برخی از دیوانها خود مشرفانی داشتند که از رؤسای آنها به شمار می‌رفتند. چنانکه مشرف دیوان زمام ظاهراً پس از رئیس یا صدر این دیوان، بالاترین مقام را در این دستگاه داشت و از رجال برجستۀ دولت به شمار می‌رفت و در عالی‌ترین مراسم دولتی شرکت می‌جست (ابن فوطی، ۸۵؛ نیز نک: EI[2] , II/326-327). دیوان زمام که خود به مثابۀ دستگاه بازرسی به شمار می‌رفت، البته با شغل اشراف که سپس به کلی جای زمام را گرفت، سخت مرتبط بود و بدین‌سبب، در بسیاری مواقع مشرف زمام به ریاست این دیوان می‌رسید (مثلاً ابن فوطی، ۳۷، ۱۰۱). افزون بر این، دارالتشریفات دربار خلافت، مدارس، رباطها و جوامع و خزاین نیز هر کدام مشرفان جداگانه داشتند و دیوانهای شهرها را هم در این دوره مشرفان در کنار رؤسای آن دیوانها راه می‌بردند (همو، ۲۷، ۲۸، ۳۷، ۴۷، ۶۹).

منصب اشراف به روزگار مغولان پس از فتح بغداد همچنان از مناصب مهم بود و به تدریج اهمیت بیشتری یافت، تا آنجا که وظایف دیوان زمام را به خود اختصاص داد. در عصر هلاکوخان از «اشراف ممالک بغداد» سخن رانده‌اند (وصاف، ۲۳۷) و از آنچه محمد بن هندوشاه نخجوانی دربارۀ وظایف «مشرف الممالک» آورده، پیداست که ریاست کل دیوانها با او بوده، چنانکه وی را «ضابط امور الدواوین و الممالک، مدبر مصالح الثغور و المسالک» شمرده است (نک: ۱(۲)/۶۴-۶۶). در این دوره هم بازرسی و نظارت بر امور مالی مهم‌ترین وظیفۀ مشرف بود که به تفحص در درآمدها و هزینه‌ها می‌پرداخت، از مقرریها، جامگیها، صدقات و انعامات به خوبی مطلع بود و صدور براتها زیر نظر او قرار داشت و بالجمله می‌توانست در وقت حاجت دربارۀ همۀ این مسائل نظر دهد و سخن گوید (همو، ۱(۱)/۲۹۹، ۲/۱۱۱-۱۱۲). از اشارۀ وصاف (ص ۹۲) هم بر می‌آید که یکی از وظایف مشرف، محاسبۀ کل درآمدها و مخارج کشور بوده است. متولی این شغل خطیر یا منصب‌دار «اشراف دیوان بزرگ» در واقع نوعی ریاست بر تمام دیوانهای دولت و امرا و حکام داشت. مثلاً ایلخان ابوسعید وقتی جلال‌الدین محمود را مشرف ممالک کرد، همۀ امرا و وزیران و حاکمان را دستور داد که در کارها بدو مراجعه کنند، و دیوانیان را گفت که مشرف را از تمام امور مطلع سازند و بی موافقت او کاری انجام ندهند. از همین فرمان بر می‌آید که مشرف ممالک نایبانی به شهرها و ولایات می‌فرستاد که هر یک از قدرت و نفوذ کافی برخوردار بودند (نخجوانی، ۲/۱۱۳-۱۱۴). خواجه رشیدالدین فضل الله نیز در مواضعی از اشراف و مشرفان سخن رانده است (مثلاً چ تهران، ۲/۱۱۶۷، ۱۱۷۵، چ باکو، ۳/۱۷۱). از اشارات او پیداست که مشرفان شهرها از امیر و شحنه قدرت بیشتری داشتند (چ باکو، ۳/۲۰۹-۲۱۰). بازرسی کارهای وزیران و کارگزاران کشوری نیز از وظایف مشرفان بود و در حقیقت ایلخان خود آنان را برای مأموریتهای ویژۀ بازرسی منصوب می‌کرد. مثلاً اباقاخان برای رسیدگی به امور مالی صاحب دیوان شمس‌الدین جوینی، یکی از مدعیان او به نام مجدالملک یزدی را عنوان «مشرف جمع و خرج» داد تا به بررسی امور مالی چند سالۀ کشور که زیر نظر صاحب دیوان بود، بپردازد و دستور داد که شاهزادگان و امرا در کار او مداخله نکنند (خواندمیر، حبیب *السیر*، ۳/۱۱۲).

غیر از مشرف ممالک و بازرسان عالی‌رتبه یا مشرفان شهرها و ولایات، برای کارهای مختلف مشرفان دیگری تعیین می‌شدند. مثلاً از جملۀ قوانین غازانی آن بود که در هر «دارالقضاء» مشرفی حضور یابد و به هنگام خرید و فروش املاک، شرح و بسط و کیفیت معاملات را در «روزنامچۀ حال» ثبت کند (وصاف، ۳۸۹). مشرفان به‌ویژه در شهرها و ولایات گاه به‌اتکای مقام خویش به‌مال‌اندوزی می‌پرداختند (مثلاً نک: سیفی، ۵۹۳). گاه این مشرفان خود به بازرسی خوانده می‌شدند و پس از روشن شدن نادرستی حسابشان، از شغل خود معزول می‌گردیدند (ناصرالدین منشی، ۵۹، ۶۴).

در دورۀ امارتهای کوچک آسیای صغیر پیش از تیموریان، تولیت اوقاف گاه به منصب اشراف منضم می‌گردید (آق‌سرایی، ۷۴، ۱۴۰). نجم‌الدین رازی در این عصر از مستوفی و ناظر و منشی به مثابۀ حواس ظاهری و باطنی سلطان و مملکت یاد کرده (ص ۲۵۷)، و مولوی هم محاسب و ناظر «ارزاق جهان» را در مقام نسبت به خداوند مشرف خوانده است (۳/۱۰۲). همچنین اهمیت شغل اشراف ممالک از اینجا پیداست که برخی از مشرفان مستقیماً به وزارت رسیده‌اند (وصاف، ۱۸۱).

در دربار سلاطین هند در این روزگار نیز دیوان اشراف وجود داشت که فرمانها را پس از صدور از دیوان وزارت ثبت و تأیید می‌کرد (ابن بطوطه، ۵۱۴). ابن بطوطه همچنین از مشرف در دربار خاقان چین یاد کرده که در دیوان وزارت در برابر وزیر می‌نشست (ص ۶۴۳-۶۴۴). البته بعید به نظر می‌رسد که در اینجا هم عنوان «مشرف» و «دیوان اشراف» به همین نام موجود بوده، بلکه روایت ابن بطوطه ناظر بر شغل و وظایف بعضی از دولتمردان دربار چین بوده است. در دستگاه تیموریان نیز می‌دانیم که شغل اشراف وجود داشته است و مشرفان را مانند سابق از رجال امین و معتمد انتخاب می‌کردند تا به گفتۀ فصیح خوافی با عمال دیوانی در خیانت به اموال دولت همدستی

نکنند (۱۵۵/۲).

تنوع مشرفان و وظایف آنان به روزگار صفویه شبیه دورهٔ ممالیک مصر و شام است. چنانکه در این عصر از مشرف ایلخی، مشرف جباخانه، مشرف ضرابخانه و شماری دیگر از انواع مشرفان بیوتات سلطنتی چون مشرف خزانه، مشرف توپخانه، مشرف قوشخانه، مشرف قیجاجی‌خانه، مشرف شربتخانه، مشرف شعربافخانه و مشرف‌آبدار خانه یاد شده که هر یک وظایف معینی داشتند (میرزا رفیعا، ۳۰۱، ۳۰۳؛ میرزا سمیعا، ۶۲-۶۳). در این بیوتات، غیر از بازرسی، تعیین برآورد بودجهٔ مورد نیاز و تهیهٔ گزارشی در آن باب از وظایف مشرف بود (مینورسکی، ۱۲۲) که می‌بایست روزنامجات مخارج بیوتات را ضبط کرده، به وزیر بیوتات برساند (میرزا رفیعا، ۵۴۵؛ میرزا سمیعا، ۳۵)، اما هیچ مخارجی را بدون سند نمی‌بایست در روزنامچه ثبت کند. مشرفان همچنین مخارج ۶ ماههٔ بیوتات را برآورد کرده، به وزیر بیوتات می‌دادند تا پس از طی مراحلی بودجهٔ آن تأمین شود (همو، ۹-۱۰). در اینجا مشرفان بیوتات زیر دست وزیر بیوتات و ناظر بیوتات کار می‌کردند. مشرف ضرابخانه نیز باید هرچه را که هر روز ضرب می‌شد، می‌دید و ثبت می‌کرد و روزنامچهٔ آن را به معیر الممالک می‌داد (همو، ۳۳). وظیفهٔ گروهی از مشرفان کارگاههای سلطنتی هم محاسبه و ثبت کارهای کارکنان بود (مینورسکی، ۴۹).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، بغداد، ۱۹۵۶م؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲-۱۴۰۳ق؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق؛ ابن بی‌بی، حسین، *الاوامر العلائیة فی الامور العلائیة*، به کوشش عدنان صادق ارزی، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن ساعی، علی، *الجامع المختصر فی عنوان التواریخ و عیون السیر*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، *المن بالامامة*، به کوشش عبدالهادی تازی، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۸۷م؛ ابن طویر، مرتضی، *نزهة المقلتین فی اخبار الدولتین*، به کوشش ایمن فؤاد سید، اشتوتگارت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المائة السابعة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن مماتی، اسعد، *قوانین الدواوین*، به کوشش عزیز سوریال عطیه، قاهره، ۱۴۱۱ق؛ احمد، محمد حلمی محمد، حاشیه بر *اتعاظ الحنفاء* (نک: هم، مقریزی)؛ اقبال، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش سامی مکی العانی، کویت، ۱۹۸۵م؛ برونشویگ، رابرت، *تاریخ افریقیة فی العهد الحفصی*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ بهاءالدین بغدادی، محمد، *التوسل الی الترسل*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جواد، مصطفی، مقدمه بر *الجامع المختصر* (نک: هم، ابن ساعی)؛ حرکات، ابراهیم، *النظام السیاسی و الحربی فی عهد المرابطین*، دارالبیضاء، مکتبة الوحدة العربیه؛ خواندمیر، غیاث الدین، *مآثر الملوک*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همان، به کوشش علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷م؛ زرکشی، محمد، *تاریخ الدولتین*، تونس، ۱۹۶۶م؛ زیاده، محمدمصطفی، حاشیه بر *السلوک* (نک: هم، مقریزی)؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمدزبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ شهیدی، جعفر، *شرح لغات و مشکلات دیوان انوری*، تهران، علمی و فرهنگی؛ صابی، هلال، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ عبدالحمید، سعدزغلول، *تاریخ المغرب العربی*، اسکندریه، ۱۹۷۹م؛ فصیح خوافی، محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قاسمی، ظافر، *نظام الحکم فی الشریعة و التاریخ الاسلامی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش رون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ماضور، محمد، حاشیه و مقدمه بر *تاریخ الدولتین* (نک: هم، زرکشی)؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش احمد مبارک بغدادی، کویت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۰-۱۳۹۳ق؛ همو، *الخطط*، قاهره، ۱۹۱۳م؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ مولوی، *مثنوی*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرزا رفیعا، *دستور الملوک*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، ۱۳۴۷-۱۳۴۸ش، س ۱۶، شم ۳، ۵، ۶؛ میرزا سمیعا، *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مینورسکی، و.، *سازمان اداری حکومت صفویان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *سمط العلی للحضرة العلیا*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نجم الدین رازی، عبدالله، *مرصاد العباد*، به کوشش حسین حسینی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ نخجوانی، محمدبن هندوشاه، *دستور الکاتب فی تعیین المراتب*، به کوشش علی زاده، مسکو، ۱۹۶۴، ۱۹۷۱، ۱۹۷۶م؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نظام الملک، حسن، *سیاست‌نامه*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ نظامی گنجوی، *لیلی و مجنون*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش محمدمهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:
Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; EI².

صادق سجادی

اِشْراق، نک: سهروردی.

اَشْرِبه، نک: اطعمه و اشربه.

اَشْرَسِ سُلَمی، فرزند عبدالله، از بنی سلیم و از والیان مشهور عرب خراسان به روزگار امویان.

هنگامی که هشام بن عبدالملک به خلافت نشست، دولت اموی گرفتار نزاعها و آشوبهای بسیار بود و به ویژه در خراسان که از ایالات مهم به شمار می‌رفت. نزاعهای قبیله‌ای قحطانی و عدنانی، فعالیت مبلغان عباسی و کوششهای خوارج خراسان و ماوراءالنهر اوضاع این منطقه را نابسامان کرده بود. اسد بن عبدالله قسری، والی خراسان، خود از عوامل گسترش دامنهٔ اختلاف و نزاع بود (مثلاً نک: ابن اثیر، ۱۴۲/۵-۱۴۳؛ *العیون...*، ۸۹-۹۰؛ یعقوبی، ۶۶؛ طبری، ۵۰/۷-۵۱؛ خضری‌بک، ۵۳۶) و هشام نیز از برادر او خالد بن عبدالله والی عراق خواست تا اسد را عزل کند و اشرس را به حکومت گمارد (۱۰۹ق/ ۷۲۷م)، و نیز اشرس را دستور داد که با نظر خالد کار کند (همو، ۵۱/۷-۵۲؛ بلاذری، *فتوح...*، ۴۲۸؛ قس: *انساب...*، ۱۱۷/۳) و بدین‌سبب، او را نایب خالد در خراسان شمرده‌اند.

از استقبال مردم خراسان از اشرس پیداست که اسد بن عبدالله چه بیدادها بر مردم روا می‌داشت. گفته‌اند که مردم آشکارا شادی می‌کردند و تکبیر و تبریک می‌گفتند و شعرها می‌سرودند و القاب به اشرس می‌دادند (طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۴۳/۵؛ ابن شاکر، ۲۶۵). اشرس نخست با چنان فروتنی به خراسان آمد که در مقایسه با کردار ستمگرانه و بدخوییهای او در ایام حکومتش سخت شگفت می‌نماید. چه اشرس

روشی در حکومت پیش گرفت که در خراسان او را «جَغز» (غوک ـ وزغ) لقب دادند و بدخوی، ضعیف و خیانتکارش خواندند (طبری، ۵۳/۷).

به هر حال اشرس، حکام شهرها را تعیین و روانه کرد و امور دیوانی و قضایی را به شیوهٔ خود سامان داد و اولین بار در خراسان مرزبانی یا پادگانهای مرزی ایجاد کرد و فرماندهی کل این مرکز را در دست یک تن نهاد (همو، ۵۲/۷؛ ابن کثیر، ۲۵۹/۹؛ نیز نک: بارتولد، ۴۱۹/۱). در این ایام اشرس کسانی از ایرانیان و عربها را به ماوراءالنهر فرستاد تا مردم را به اسلام بخوانند و وعده دهند که جزیه از ایشان برداشته می‌شود. بدین سبب در سمرقند بسیاری از ذمیان به اسلام گرویدند، اما یکی از دهقانان آن دیار که ظاهراً منصبی دیوانی نیز داشت، به اشرس نوشت که کاهش جزیه موجب کاهش درآمد می‌شود و او را واداشت که تدابیر دیگری برای اخذ جزیه بیندیشد (ابن اثیر، ۱۴۷/۵؛ بلاذری، فتوح، ۴۲۹؛ بارتولد، ۴۲۰/۱). از این رو اشرس به عاملان خراج در نواحی مختلف نوشت که از نومسلمانان نیز جزیه گیرند. این کار موجب بروز مخالفتهای جدی از سوی مردم بومی به پشتیبانی عده‌ای از بزرگان عرب در خراسان و ماوراءالنهر شد. اشرس نیز به مقابله برخاست و تنی چند از رؤسای آنان را به حبس انداخت و به آزار و شکنجهٔ دهقانان و بزرگان محلی پرداخت (طبری، ۵۵/۷-۵۶؛ ابن اثیر، ۱۴۸/۵؛ بلاذری، همانجا). از این رو، مردم سغد و بخارا نیز از اسلام روی برتافتند و سر به شورش برداشتند. اشرس به آمل در ساحل غربی جیحون لشکر کشید و چند ماه آنجا را به محاصره گرفت. شورشیان از خاقان ترک مدد خواستند و لشکر ترکان به جنگ اشرس آمد (طبری، ۵۶/۷-۵۷؛ ابن اثیر، ۱۴۹/۵؛ خضری بک، همانجا). پس از جنگ و گریزهایی چند، با آنکه شماری از سران لشکر اشرس به قتل رسیدند، اما سرانجام بیکند تسخیر شد و اشرس روی به بخارا نهاد. در آنجا سپاه خاقان با شورشیان افشنه، فرغانه، نسف، تاریند و گروهی از مردم بخارا لشکر اشرس را در شهر محاصره کردند. خاقان ترکستان در این ایام هیأتهایی را برای مذاکره و صلح به اردوی مسلمانان فرستاد که خسرو پسر یزدگرد سوم نیز در آن میان بود. این مذاکرات سرانجام به صلحی انجامید که به موجب آن مسلمانان، شهر کمرجه را به خاقان دادند و خود به سمرقند و دبوسیه رفتند (طبری، ۵۷/۷ به بعد؛ ابن اثیر، ۱۵۱/۵-۱۵۴؛ ذهبی، ۳۰۴-۳۰۵؛ بارتولد، ۴۲۰/۱).

در همین ایام (۱۱۰ق) مردم کُردَر از شهرهای ماوراءالنهر نیز به سبب فشارهای مالیاتی از اسلام بازگشتند و به جنگ با اشرس پرداختند، اما با اینکه ترکان بدانها یاری رساندند، شکست خورده، باز مطیع شدند (طبری، ۶۶/۷؛ ابن اثیر، ۱۵۴/۵). در این میان (سال ۱۱۱ یا ۱۱۲ق) اشرس از حکومت خراسان معزول شد. گردیزی (ص ۱۱۵) آورده است که ستمگریهای اشرس که موجب شکایت بزرگان عرب خراسان و مردم ماوراءالنهر نزد هشام خلیفه و سپس شورش آنها شده بود، موجب عزل او گردید (نیز نک: میرخواند، ۳۳۲/۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، حوادث سال ۱۰۹ق، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ بارتولد، و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ خضری بک، محمد، *الدولة الامویة*، به کوشش محمد عثمانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۱۰۱ - ۱۲۰ق، به کوشش عمر تدمری، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون و الحدائق*، قاهره، ۱۸۷۱م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
غلامرضا جمشیدنژاد

آشْرَف، نک: بهشهر.

آشْرَف، مُحَمَّد (۱۲۶۲-۱۳۳۰ق/۱۸۶-۱۹۱۲م)، شاعر طنزپرداز ترک. وی در قریهٔ قِرخ آغاج بخش گلنبه از توابع مانیسا (بروسه‌لی، ۸۸/۲)، و به قولی در پاپاکوی یا یحییٰ کوی (کاراعلی اوغلو، «فرهنگ ادبیا...[1]»، 212) در خانواده‌ای مذهبی زاده شد. پدرش حاجی مصطفی، امام مسجد گلنبه بود و به دَلی حافظ (حافظ دیوانه) شهرت داشت.

اشرف نخست در مکتب‌خانهٔ زادگاهش به‌تحصیل پرداخت و دیری نپایید که حافظ قرآن شد. چندی بعد به مانیسا رفت و در مدرسهٔ خاتونیه فارسی و عربی را فرا گرفت («دائرة المعارف زبان...[2]»، III/113؛ «دائرة المعارف جدید...[3]»، III/858) و در همانجا اشتغال یافت و به عنوان مأمور دولت در دوائر مالیهٔ شهرهای کوچک به کار پرداخت. در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م به استانبول رفت و پس از موفقیت در امتحانات به عنوان قائم مقامی دست یافت و در بخشهای مختلف از جمله آغجا داغ، بولدان و قرخ آغاج با سمت قائم مقامی به خدمت پرداخت، اما مشاهدهٔ تبعیضها و حق‌کشیها او را به سرودن هجویه‌هایی دربارهٔ کشور و حکومت سلطان عبدالحمید ثانی واداشت (کاراعلی اوغلو، «فرهنگ ادبیات...[4]»، II/249؛ *میدان لاروس*، IV/404). رفته رفته اشعار آکنده از طنز و کنایهٔ او میان مردم رواج یافت و سرانجام، درباریان از آن آگاه شدند. با آنکه قائم مقام گوردوس بود، به فرمان حکومت اقامتگاهش در شهر ازمیر بازرسی، و تمامی آثارش ضبط شد. چند روز بعد نیز او را دستگیر کردند و به همراه دو تن از یارانش به استانبول فرستادند (اینال، I/334). پس از آنکه ۷ ماه در آنجا زندانی بود، محاکمه، و به جرم داشتن آنچه که حکومت «اوراق مضرّه» می‌نامید، به یک سال حبس محکوم شد. در ۱۹۰۳م پس از پایان دورهٔ محکومیتش وی را تحت نظر پلیس به ازمیر فرستادند (همو، I/335؛ EI^2, S).

فعالیتهای اشرف سبب شد که آزادیخواهان و روشنفکران به وی

1. *Türk edebiyatçılar...* 2. *Türk dili...* 3. *Yeni Türk...* 4. *Ansiklopedik...*

توجه کنند. در ۱۹۰۴م از بیم آزار حکومت به مصر گریخت و مدتی نیز در قبرس ماند و از آنجا به سویس و فرانسه رفت («دائرة المعارف ترک[1]»، XV/473؛ «دائرة المعارف زبان»، نیز EI², S، همانجاها)، ولی در طول سالهای به قول خودش «اختیار غربت» (اینال، همانجا)، هرگز دم فرو نبست و همچنان با سرودن اشعار هجوآمیز دربارهٔ عبدالحمید ثانی و حکومت استبدادی وی به مبارزه ادامه داد و هنگامی که در مصر بود، اشعارش را جمع‌آوری کرد و در مجموعه‌های *دجّال*، *حسب حال* و *شاه و پادشاه* به چاپ رساند. انتشار مجموعهٔ *دجّال* در مصر خشم حکومت را بر ضد وی برانگیخت و سبب شد که غیاباً حکم مصادرهٔ اموالش را صادر کنند، اما مأموران در خانه‌اش چیزی برای مصادره نیافتند. وقتی اشرف از این ماجرا آگاه شد هجویهٔ تندی سرود و برای رئیس محکمه فرستاد («دائرة المعارف ترک»، نیز اینال، همانجاها).

اشرف پس از اعلان مشروطیت و محدود شدن قدرت مطلقهٔ سلطان عبدالحمید به استانبول بازگشت و مدتی با چند روزنامهٔ ازمیر از جمله *ینی گازته* همکاری کرد و بعد هفته‌نامه‌ای به نام *اشرف* منتشر ساخت و اشعار جدیدی را که در مصر سروده بود، گردآورد و به چاپ رساند. نیز چندی او را به معاونت والی ادرنه گماردند، ولی دیری نپایید که حکم مأموریتش لغو شد. اشرف که خود را سخت درمانده احساس می‌کرد، از کار دولتی کناره گرفت و به زادگاهش بازگشت و چندی بعد در آنجا درگذشت («دائرة المعارف ترک»، *میدان لاروس*، همانجاها).

اشرف را می‌توان واپسین شاعر طنزپرداز و هجویه سرای ادبیات دیوانی دانست. او در اشعارش از واژگان و تعابیر مردمی بهره می‌برد. بیشتر اشعار وی به صورت قطعه است، اما اشعاری نیز در قالب غزل و قصیده دارد («دائرة المعارف زبان»، III/113-114). به گفتهٔ بروسه‌لی، اشرف در وادی هجو و مزاح اشعاری سهل و ممتنع دارد و بخش اعظم آنها زبانزد مردم است (۲/۸۸). بانارلی بر آن است که برخی قطعه‌های اشرف از اشعار نفعی، شاعر طنزپرداز سدهٔ ۱۱ق/۱۷م ادبیات دیوانی ترک، برتر و قوی‌تر است (II/976)؛ با این حال اشرف در بیشتر اشعار خود از دایرهٔ ادب به در آمده، و واژگانی ناپسند به کار برده است («دائرة المعارف ترک»، همانجا). به عبارت دیگر شعر او غثّ و سمین دارد و در کنار استعاره‌های ظریف، کلماتی درشت و گاه مستهجن نیز می‌توان یافت؛ اما نباید از نظر دور داشت که برخی از اشعار وی نمونهٔ زیبایی از شعر طنز ترک است (کاراعلی اوغلو، «تاریخ ادبیات...[2]»، II/343).

آثار: ۱. *دجال*، در دو جلد (چ ۱۹۰۴-۱۹۰۷م). ۲. *استمداد*، ۱۹۰۵م. ۳. *حسب حال* یا *اشرف و کمال*، ۱۹۰۸م. ۴. *شاه و پادشاه*، ۱۹۰۸م. در این مجموعه، قصیده‌ای با عنوان «محیی دولت عالیهٔ ایرانیه، حضرت مظفرالدین شاه، یا آخرین درس انتباه به عبدالحمید» وجود دارد. ۵. «در ایران حریقی برپاست[3]»، ۱۹۰۸م. در این مجموعه منظومه‌ای دربارهٔ به‌توپ بستن مجلس از سوی شاه ایران نیز وجود دارد. تمام این آثار در قاهره به چاپ رسیده‌اند.

همچنین مجموعهٔ آثار وی با عنوان «کلیات شاعر اشرف، آتشین‌تر از نفعی» در ۱۹۲۸م در استانبول انتشار یافته است.

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ نیز:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1971; EI², S; İnal, M. K., *Türk şairleri*, Istanbul, 1969; Karaalioğlu, S. K., *Ansiklopedik edebiyat Sözlüğü*, Istanbul, 1983; id, *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1982; id, *Türk edebiyatçılar sözlüğü*, Istanbul, 1982; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1978; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

جلال خسروشاهی

اَشْرَف، موسی بن ابراهیم، نک: ایوبیان.

اَشْرَف، موسی بن عادل، نک: ایوبیان.

اَشْرَفِ اَفْغان (مق ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م)، دومین حکمران افغان پس از سقوط سلسلهٔ صفویه در ایران. او به شاخهٔ هوتَکی از قبیلهٔ غلزایی تعلق داشت، پدرش عبدالعزیز، برادر میرویس حاکم قندهار بود و پس از مرگ برادر به حکومت قندهار رسید، ولی بـه دست محمود، پسـر میرویس برکنار، و کشته شد (درانی، ۷۳؛ غبار، ۳۲۳).

اشرف از سرداران محمود افغان بود و در لشکرکشی او به اصفهان و تصرف آنجا در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م شرکت داشت و پس از فرار طهماسب میرزا، شاهزادهٔ صفوی به قزوین، به دستور محمود افغان بدانجا تاخت؛ اما شکست خورد و با گروهی از یارانش به قندهار بازگشت (گیلانتز، ۷۱-۷۹؛ کروسینسکی، گ ۱۱۶؛ ملکم، II/6-7). محمود که در برابر نیروهای وفادار به صفویان تاب پایداری نداشت و با نافرمانی سپاهیان خود نیز روبه‌رو شده بود، ناچار اشرف را از قندهار فراخواند؛ اما از محبوبیت وی در میان سپاهیانش بیمناک شد و او را پس از ورود به اصفهان به بند افکند. اشرف در پی تشدید بحران روحی محمود و ناتوانی او در ادارهٔ کشور با یاری گروهی از نیروهای افغان در ۱۲ شعبان ۱۱۳۷ از زندان آزاد شد و محمود را سرنگون کرد و خود بر تخت شاهی نشست و به نام خویش سکه زد (لاکهارت، ۲۳۸؛ فلور، *بر افتادن...*، ۲۶۱-۲۶۳؛ استرابادی، *دره...*، ۱۷۰؛ حزین، ۶۲-۶۳). به گفتهٔ مستوفی (گ ۲۱۸) و کروسینسکی (گ ۱۱۳) محمود افغان به فرمان اشرف به قتل رسید.

در این ایام، تنها چند شهر بزرگ، مانند اصفهان، شیراز و کرمان تابع دولت مرکزی بودند. بخش وسیعی از غرب و آذربایجان در تصرف عثمانیها بود و روسها بر گیلان، مازندران، استراباد و شهرهای ساحلی دریای خزر از جمله باکو و دربند چیرگی داشتند. در قندهار حسین سلطان، برادر محمود افغان حکم می‌راند و هرات در دست ابدالیها، و خراسان در چنگ ملک محمود سیستانی بود.

1. *Türk ansiklopedisi.* 2. *Türk edebiyatı...* 3. *İran'da yangın var.*

اشـرف برای مقابله با رقیبـان، در نخستین گـام، فرمان بـه قتل طرفداران محمود داد. سپس برای جلب حمایت هواداران صفویه، از شاه سلطان حسین خواست که بر تخت سلطنت نشیند. شاه صفوی نپذیرفت، ولی دخترش را به عقد اشرف درآورد (فلور، *اشرف*...، ۱ـ۳؛ کروسینسکی، گ ۱۱۳، ۱۱۷ـ ۱۱۸؛ ملکم، II/27). اشرف روز پس از جلوس بر تخت شاهی، برخی از سرداران افغان را که به او در دستیابی به حکومت یاری رسانده بودند، کشت (فلور، همان، ۲؛ مفتون، گ ۱۲۱ـ۱۲۲) و در ۲۶ رمضان حدود ۲۵ نفر از شاهزادگان و امرای صفوی را به قصر فرح‌آباد دعوت کرد و همهٔ آنان را به قتل رساند. گفته‌اند: علت این کشتار آن بود که این شاهزادگان، سفیری نزد طهماسب فرستاده بودند تا او را از توطئه‌ای که اشرف بر ضد وی چیده بـود، آگاه کنند، اما سفیر بـه دست هواداران اشرف دستگیـر شد (کروسینسکی، گ ۱۱۹ـ ۱۲۰؛ فلور، همان، ۴ـ۵).

طهماسب میرزا در ذیقعدهٔ ۱۱۳۷/ژوئیهٔ ۱۷۲۵ به حدود تهران تاخت، ولی از اشرف شکست خورد و فرمانده سپاهش نیز اسیر شد (حزین، ۷۷؛ مستوفی، گ ۲۲۰؛ استرابادی، *جهانگشا*...، ۱۹). به گفتهٔ کروسینسکی (گ ۱۱۸ـ۱۲۱) و ملکم (II/27-28) طهماسب میرزا به دعوت اشرف برای مذاکره به تهران آمده بود. سپس اشرف به اصفهان بازگشت و سپاهیانش ساوه، قم، تهران و یزد را تصرف کردند (فلور، همان، ۵ـ۶؛ استرابادی، همانجا؛ نایینی، ۲۶۵ـ۲۷۶).

اشرف در محرم ۱۱۳۸ سفیری به دربار عثمانی فرستاد و خواست که سلطان عثمانی، نیرویش را از ایران خارج کند و حکومت او را به رسمیت شناسد. اما نه‌تنها عثمانیها به این خواستها پاسخ ندادند، بلکه احمد پاشا در ۱۹ رجب در پی فتوای علمای عثمانی مبنی بر اعلان جنگ به اشرف به اصفهان لشکر کشید و در نامه‌ای به اشرف، او را غاصب سلطنت، و سلطان حسین را پادشاه قانونی ایران دانست. اشرف بعد از دریافت این نامه، نخست، فرمان به قتل سلطان حسین داد، سپس در نبردی در ۱۲۰ کیلومتری همدان، احمد پاشا را درهم شکست (فلور، همان، ۱۵، ۱۸ـ۱۹؛ حزین، ۶۳؛ مستوفی، گ ۲۱۸؛ هامر پورگشتال، ۳۱۲۲/۴ـ۳۱۲۴)؛ اما احمد پاشا بار دیگر با نیروهای تازه نفس به کرمانشاه تاخت و بر آنجا چیره شد. اشرف چون یارای مقابله با سپاهیان عثمانی را نداشت، این بار با فرستادن سفیری به دربار عثمانی خواستار صلح شد و دولت عثمانی به علت اوضاع ناآرام داخلی و هزینهٔ گزاف جنگ، راه صلح در پیش گرفت و در ربیع‌الاول ۱۱۴۰/اوت ۱۷۲۷ با اشرف افغان پیمانی بست که به موجب آن سلطان عثمانی، خلیفهٔ همهٔ مسلمانان خوانده می‌شد و حکومت اشرف بر ایران رسمیت می‌یافت (*اسناد*...، ۱ـ۱۰؛ لاکهارت، ۳۳۵ـ۳۳۶).

اشرف بعد از برقراری امنیت در مرزهای غربی سپاهی به فرماندهی سیدال خان به گیلان فرستاد تا ولایات شمالی ایران را از روسها بازپس گیرد، اما این سپاه در نزدیکی رودسر از روسها شکست خورد و به قزوین عقب نشست. سرانجام در ۲۵ رجب ۱۱۴۱ قرارداد صلحی بین دو طرف در رشت به امضا رسید که خروج نیروهای روس از گیلان، مازندران و استراباد؛ اجازهٔ زندگی و تجارت اتباع روس در ایران؛ و آزادی عبور کاروانهای روسی به هندوستان از جمله مفاد آن به‌شمار می‌رفت (فلور، همان، ۲۹؛ لاکهارت، ۲۰۳ـ۲۱۰، ۲۶۹، ۳۳۹ـ۳۴۰؛ روشن ضمیر، ۶۴ـ۶۶؛ تاج‌بخش، ۱۱ـ۱۲، ۱۴۶ـ۱۵۴).

در دورهٔ حکومت اشرف افغان بر ایران، به‌سبب ناامنی راهها، تجارت رونقی نداشت و قحطی و گرسنگی بیداد می‌کرد و افغانها به بهانه‌های گوناگون دست به کشتار می‌زدند، حتیٰ بنابر فتوای رهبر مذهبی خود همهٔ ایرانیان را رافضی و کافر می‌شمردند (فلور، *اشرف*، ۱۳، ۱۷ـ۱۸، ۲۲ـ۲۳؛ کروسینسکی، گ ۹۷ـ۹۸؛ میرزا رفیعا، ۴۹۷). از این‌رو، مردم که از وضع اسفناک زندگی خود به ستوه آمده بودند، به گروههای مخالف اشرف افغان پیوستند. به گفتهٔ حزین، در این زمان ۱۸ نفر مدعی تاج و تخت ایران بودند که هریک گروهی را گرد خود جمع کرده بودند (ص ۶۱ ـ۶۲). خاندان صفویه هنوز تنها کانون جذب مخالفان اشرف به شمار می‌رفت؛ اما از رهبران مبارزه با اشرف، تنها دو تن از خاندان صفویه بودند: یکی طهماسب میرزا و دیگری سیداحمد خان؛ وبقیه خود را به این خاندان منتسب می‌کردند.

سیداحمد خان که نوهٔ دختر شاه سلیمان صفوی بود، همراه طهماسب میرزا از محاصرهٔ اصفهان گریخت، اما بعد از مدتی از او جدا شد. سپس گروهی را گرد آورد و مناطقی از فارس و کرمان را تصرف کرد و خود را شاه خواند و به نام خویش سکه زد؛ اما در ۱۱۴۰ق/۱۷۲۸م از نیروهای افغان شکست خورد و در حالی که از اشرف امان گرفته بود، چون به اصفهان رسید، به فرمان او کشته شد (مرعشی، ۵۹ ـ۸۰؛ استرابادی، *جهانگشا*، ۲۰۲ـ۲۰۳؛ نیز نک‍ : پری، 61-60). شخص دیگری که خود را محمد میرزا پسر ارشد شاه سلطان حسین می‌خواند، در میناب و نواحی ساحلی دریای عمان بر افغانها شورید، ولی او نیز در ۱۱۳۹ق شکست خورد و به هندوستان گریخت (فلور، همان، ۱۰۵ـ ۱۰۹، ۱۲۳ـ۱۲۴؛ استرابادی، همان، ۲۴).

طهماسب میرزا، برجسته‌ترین رهبر مبارزه با اشرف افغان بود و دیری نپایید که نیروهای او به فرماندهی نادرقلی میرزا بر مشهد و هرات چیره شدند (همان، ۶۱ ـ۶۲، ۷۱ـ۷۲، ۸۸ ـ ۹۵؛ هنوی، ۳۱ـ۳۳). اشرف که در نتیجهٔ صلح با روسها و عثمانیها از سوی دشمنان خارجی آسوده خاطر شده، و مدعیان داخلی را نیز سرکوب کرده بود، در ۱۱۴۲ق/ ۱۷۲۹ برای مقابله با نادرقلی میرزا رهسپار خراسان شد، اما در جمادی‌الاول همان سال در مهماندوست (در نزدیکی دامغان) از این سردار جنگجو و با تدبیر شکست خورد. او در راه فرار به اصفهان از حاکم تهران یاری گرفت و در سر درهٔ خوار (نزدیک گرمسار کنونی) به نبرد با نادر پرداخت، اما این‌بار نیز درهم شکسته شد و سرانجام به اصفهان گریخت. اشرف بعد از ورود به اصفهان به‌سبب وحشت از قیام مردم، گروهی از آنان را کشت. نادر در تعقیب اشرف به اصفهان روی آورد و در مورچه خورت (۶۰ کیلومتری اصفهان)، با او درگیر نبرد شد

و او را به شیراز گریزاند. اشرف بار دیگر در زرقان (در نزدیکی شیراز) با سپاهیان نادر به مقابله پرداخت، ولی باز هم شکست خورد و با فرستادن نمایندگانی نزد نادر از او اجازه خواست که به قندهار رود، ولی نادر نپذیرفت. اشرف پس از آزاد ساختن گروگانهای صفوی و کشتن بیشتر اعضای حرم خویش از شیراز نیز گریخت (استرابادی، همان، ۹۵ـ۱۱۱؛ حزین، ۸۶؛ هنوی، ۳۶ـ۴۰، ۵۱ـ۵۲؛ ملکم، 39- ,II/34-36 40؛ لاکهارت، 43-42). او در مسیر بازگشت به قندهار، در لار توقف کرد، اما به‌سبب مخالفت بزرگان شهر، از آنجا نیز بیرون رفت. وی سپس، گروهی از همراهان خود را برای درخواست کمک از عثمانی به بصره فرستاد، ولی در بین راه برخی به دست عربها کشته، و برخی اسیر، و برده شدند (حزین، ۸۷ـ۸۸؛ ملکم، II/41-42).

حسین سلطان، حاکم قندهار و برادر محمود افغان که از اشرف کینه‌ای دیرینه به دل داشت و از نزدیک شدن او به قندهار نگران بود، گروهی را مأمور تعقیب و قتل وی کرد و آنان در ۱۱۴۲ق اشرف را در ناحیهٔ زردکوه به قتل رساندند (استرابادی، همان، ۱۲۴ ـ ۱۲۵؛ لاکهارت، 45-44). اما حزین می‌نویسد که یکی از خان زادگان بلوچ، اشرف را کشت و سرش را نزد طهماسب میرزا فرستاد (ص ۸۹). با قتل اشرف، حکومت ۷ سالهٔ افغانان غلزایی در ایران به پایان رسید.

به گزارش هلندیهای مقیم ایران در آن دوره، اشرف به داشتن درباری پرشکوه و جلال دلبستگی داشت و بیشتر اوقاتِ خویش را به شکار و ساختن بناهای جدید اختصاص می‌داد. او در نظر داشت شهر جدیدی در اصفهان بنیاد نهد که تنها افغانها حق زیستن در آنجا را داشته باشند. وی برای بنای این شهر فرمان داده بود که کاروانسراها و بسیاری از خانه‌ها و مغازه‌های مرکز شهر را ویران کنند (فلور، *اشرف*، ۲۲ـ۲۳).

مآخذ: استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به‌کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، *درهٔ نادره*، به‌کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، دورهٔ افشاریه، به‌کوشش محمدرضا نصیری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ تاج‌بخش، احمد، *روابط ایران و روسیه در نیمهٔ اول قرن نوزدهم*، تبریز، ۱۳۳۷ش؛ حزین، محمدعلی، *تاریخ*، اصفهان، ۱۳۳۲ش؛ درانی، محمد، *تاریخ سلطانی*، بمبئی، ۱۲۹۸ق؛ روشن‌ضمیر، مهدی، «پژوهشی نو دربارهٔ روابط ایران با بیگانگان...»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۰ ش، س ۶، شم ۶؛ غبار، غلام‌محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ فلور، ویلم، *اشرف افغان در تختگاه اصفهان*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *بر افتادن صفویان و برآمدن محمود افغان*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کروسینسکی، «عبرت‌نامه»، *بررسیهای تاریخی*، ترجمهٔ عبدالرزاق مفتون دنبلی، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۸، شم ۵؛ گیلانتز، سرکیس، *سقوط اصفهان*، ترجمهٔ محمد مهریار، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ لاکهارت، لارنس، *انقراض سلسلهٔ صفویه و ایام استیلای افاغنه در ایران*، ترجمهٔ مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مرعشی صفوی، محمدخلیل، *مجمع التواریخ*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مستوفی، محمدحسن، *زبدة التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس، شم ۲۴۲؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، تعلیقات بر «عبرت‌نامه» (نک: هم‌، کروسینسکی)؛ میرزا رفیعا، «دستور الملوک»، ضمن «*دستور الملوک* میرزا رفیعا و *تذکرة الملوک* میرزا سمیعا» از محمدتقی دانش‌پژوه، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۱۱، شم ۵، ۶؛ نایینی، محمدجعفر، *جامع جعفری*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به‌کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ هنوی، جونز، *زندگی نادرشاه*، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Lockhart, L., *Nadir Shah*, London, 1983; Malcolm, J., *The History of Persia...*, Tehran, 1976; Perry, J. R., «The Last Safavids, 1722-1733», *Iran*, London, 1971, vol. IX.

مجید سمیعی

آشْرَف اوغْلی، عبدالله بن احمد اشرف بن محمد رومی، صوفی و شاعر سدهٔ ۸ ـ ۹ق/۱۴ـ ۱۵م و مؤسس طریقت اشرفیه در ترکیهٔ عثمانی. به مناسبت نام پدر به اشرف اوغلی، ابن اشرف و اشرف زاده نیز مشهور شد (IA, IV/396؛ «دائرة المعارف جدید...[1]»، III/859؛ «دائرةالمعارف ترک[2]»، XV/476)، و از آنجا که زادگاهش ازنیق (هم) بوده، به ازنیقی نیز شهرت یافته است (همانجا). چون شیخ حسین حموی در نخستین دیدار او را «رومی» خواند، وی به اشرف زادهٔ رومی شهرت یافت (پاکالین، I/564). پدرش در جوانی از مصر به ازنیق آمد، در آنجا ازدواج کرد و ساکن شد. برخی وی را از مردم مکه دانسته، و نسبش را به پیامبر اسلام(ص) و نیز به حضرت علی (ع) رسانده‌اند (نک: بانارلی، I/507؛ «دائرةالمعارف ترک»، «دائرةالمعارف جدید»، همانجاها).

برخی تاریخ تولد اشرف اوغلی را ۷۵۴ق/۱۲۵۳م ذکر کرده‌اند (پاکالین، همانجا؛ «دائرةالمعارف زبان...[3]»، III/116)، اما با توجه به تاریخهایی که برای وفات او داده شده (نک: دنبالهٔ مقاله)، این تاریخ درست به نظر نمی‌رسد. وی تحصیلات مقدماتی را در ازنیق به انجام رساند، سپس برای ادامهٔ تحصیل در مدرسهٔ سلطان محمد چلبی به بروسه(بورسا) رفت (پاکالین، I/565؛ «دائرةالمعارف‌ترک»، همانجا) و پس از فراغت از تحصیل در همان مدرسه، معید علاءالدین علی طوسی شد («دائرة المعارف زبان»، IA، همانجاها؛ «آثار...[4]»، III/32). تنها اثر دربارهٔ حیات وی *مناقب اشرف زاده* است. بر طبق آنچه در این کتاب آمده، وی در پی دیدن رؤیایی، علم را کافی ندانست و راه تصوف در پیش گرفت و به توصیهٔ مجذوبی به نام ابدال محمد یا ابدال محمدسلطان به دیدار امیرسلطان رفت. امیر سلطان به سبب سالخوردگی، او را به آنکارا نزد حاجی بایرام ولی فرستاد (همانجا؛ میدان لاروس، IV/405). حاجی بایرام ابتدا وی را به پایین‌ترین خدمات در خانقاه گماشت. اشرف اوغلی در پی ۱۱ سال خدمت در خانقاه به مرتبه‌ای رسید که حاجی بایرام ولی دختر خویش، خیرالنسا را به عقد وی درآورد (همانجاها) و سال بعد اجازه نامه‌ای به او داد و وی را به عنوان خلیفهٔ خود به ازنیق فرستاد («دائرةالمعارف ترک»، XV/476-477).

---

1. *Yeni Türk...* 2. *Türk ansiklopedisi.* 3. *Türk dili...* 4. *Büyük Türk...*

اشرف اوغلی پس از چندی برای دیدار حاجی بایرام ولی به آنکارا آمد و به توصیهٔ وی به حماه در سوریه نزد شیخ حسین حموی از نوادگان شیخ عبدالقادر گیلانی که در همانجا مشغول ارشاد بود، رفت و در همانجا به چله‌نشینی پرداخت. سپس به عنوان خلیفهٔ قادری به ازنیق بازگشت (همانجا) و در پنار باشی ازنیق خانقاهی دایر کرد و طریقت اشرفیه را بنا نهاد (پاکالین، نیز «دائرةالمعارف ترک»، «دائرةالمعارف زبان»، همانجاها). در پی تأسیس این خانقاه، وی در ازنیق، بروسه و حتیٰ استانبول شهرتی یافت، چنانکه در استانبول نیز خانقاهی تأسیس کرد («دائرةالمعارف ترک»، همانجا).

اشرف اوغلی میان مردم هواداران بسیاری یافت و به گفتهٔ اولیا چلبی ۷۰ هزار مرید داشت (نک: «دائرةالمعارف زبان»، همانجا). افزون بر این، در میان رجال عصر نیز عده‌ای وابستهٔ او بودند، چنانکه محمود پاشا از صدراعظمهای سلطان محمد فاتح به او منسوب بود (IA, IV/397). از سوی دیگر چون مادر بیمار سلطان را شفا داده بود، در پی دعوت مکرر سلطان به استانبول رفت و پس از چندی دوباره به ازنیق بازگشت و در همانجا درگذشت («دائرةالمعارف زبان»، III/116؛ رفعت، ۱۸۰/۱؛ بروسه‌لی، ۱۷/۱). تاریخ وفات او را برخی ۸۹۹ق/۱۴۹۴م ذکر کرده‌اند (ثریا، ۳۸۸؛ رفعت، همانجا). اما ماده تاریخی که برای مرگ او داده‌اند: «اشرف زاده عزم جنان ایلدی» مطابق با ۸۷۴ق است (بروسه‌لی، همانجا). البته در این صورت اشرف اوغلی، با توجه به تاریخی که برای ولادت او ذکر کرده‌اند، به هنگام وفات حدود ۱۲۰ ساله بوده است («آثار»، همانجا). آرامگاه او در محوطهٔ خانقاهی که امروز مسجد است، قرار دارد (همانجا). در جوار مزار وی برخی از پیروان او نیز به خاک سپرده شده‌اند (پاکالین، I/565). آرامگاه او که به امر سلطان مراد چهارم با کاشیهای نفیس و بسیار باشکوه ساخته شده بود، در هنگام هجوم یونانیان به دست نظامیان یونانی آسیب فراوان دید («دائرةالمعارف ترک»، همانجا). پس از وی داماد او عبدالرحیم تیرسی (د ۹۲۶ق) به وصیت وی ریاست فرقه را بر عهده گرفت (همانجا؛ «آثار»، III/32).

طریقت اشرفیه که اشرف اوغلی مؤسس آن است، تلفیقی از طریقت بایرامیه و قادریه و آراء امیرسلطان است («دائرةالمعارف ترک»، همانجا). قادریهٔ شمال غربی آناتولی، اشرف اوغلی را «پیرثانی» خوانده‌اند («دائرةالمعارف زبان»، همانجا). علاوه بر آراء طریقتهای یاد شده، در اساس این طریقت، کناره‌گیری ازمردم در حد امکان، مجاهده و ریاضت نفس قرار دارد. چله‌نشینی از لوازم سلوک است و سالک باید در صورت توانایی جسمی ۶ سال روزه بگیرد، گرچه این روزه اجباری نیست («دائرةالمعارف ترک»، همانجا). اشرف اوغلی ابتدا کلاه ۶ ترکی که سکه‌ای بالای آن بود، بر سر می‌گذاشت. به توصیهٔ حسین حموی، آن سکه را برداشت و شمار ترکهای کلاه را به ۷ رسانید که اشاره به ۷ آسمان است. مشایخ اشرفیه کلاه سفید، و درویشان کلاه سبز بر سر می‌گذاشتند (پاکالین، 567-I/566؛ IA, IV/397).

آثـار: از اشرف اوغلی آثاری به نظم و نثر باقی مانده است. *دیوان* او بارها (در ۱۸۶۹ و ۱۸۸۳م به الفبای قدیم، در ۱۹۴۴ و ۱۹۶۷م با الفبای جدید ترکی) چاپ شده است (*میدان لاروس*، IV/405). *مزکی النفوس* او از آثار مهم تصوف در ترکیه است. این اثر در ۸۵۲ق/۱۴۴۸م تألیف شده، و تاکنون چندین بار به چاپ رسیده است (از جمله در ۱۲۶۹ و ۱۲۹۸ق). علاوه بر اینها از وی رساله‌هایی نیز در دست است که به صورت خطی باقی مانده‌اند، از جمله: *طریقت نامه*، *دلائل النبوة*، *فتوت نامه*، *عبرت نامه*، *معذرت نامه یا هدیة الفقرا*، *الست نامه*، *نصیحت نامه*، *حیرت نامه*، *مناجات نامه*، *اسرار الطالبین* و *تاج نامه* («آثار»، III/32-33؛ بغدادی، ۴۷۰/۱). *شرح قصاید شیخ صفی و ورد کبیر* را هم جزو آثار او نام برده‌اند (همانجا).

اشرف اوغلی از شاعران بزرگ سدهٔ ۹ق/۱۵م است. *دیوان* او از نظر بررسی سیر تحول زبان ترکی عثمانی ارزشمند است (بروسه‌لی، همانجا). در شعر تحت تأثیر یونس امره بوده است (یاشار، 107) و تأثیر آثار مولانا هم در اشعار او دیده می‌شود (پاکالین، I/566). او در اشعار خود هم به وزن عروضی و هم به وزن هجایی شعر می‌سرود، اما در شعر هجایی مهارت بیشتری داشت و به عروض و قافیه اهمیت چندانی نمی‌داد («دائرةالمعارف ترک»، XV/477؛ پاکالین، I/565). وی در کنار شعر غنایی، شعر تعلیمی هم دارد («آثار»، III/32). زبان شعر او ساده است، اما گاه از کلمات عربی و فارسی در شعر خویش بهره جسته است. اگر چه شعر او از نظر زمان کهنه است، ولی جاندار و دلنشین است. نثر او از زیباترین نمونه‌های نثر ترکی سده‌های ۸-۹ق/۱۴-۱۵م به شمار می‌رود («دائرةالمعارف ترک»، «آثار»، همانجاها).

مآخذ: بغدادی، *هدیه*؛ بروسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ نیز:

Banarlı, N. S., *Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1987; *Büyük Türk klâsikleri*, Istanbul, 1985; IA; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; Pakalin, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1979; Yaşar, S., *Hayatı, sanatı, tefekkürü, Yunus Emre*, Istanbul, 1984; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

توفیق هاشم پورسبحانی

اَشْرَف‌اوغوللَری، سلسلهٔ حکومتگر ترک در آناتولی و معاصر با سلجوقیان آسیای صغیر که از حدود ۶۸۶ تا ۷۲۶ق/۱۲۸۷ تا ۱۳۲۶م بر بخشی از این سرزمین فرمان راندند.

سابقهٔ تاریخی: آگاهی دربارهٔ این خاندان ــ منسوب به اشرف بیک، پدر سلیمان بیک مؤسس سلسله ــ اندک و منحصر به چند مأخذ سدهٔ ۸ق/۱۴م است. اشرف اوغوللری و قرامانیان از جملهٔ قبایل ترکمانی بودند که برپایهٔ روایات، قبل از مهاجرت به آسیای صغیر در دامنهٔ کوههای بالخان واقع در آن سوی آمودریا می‌زیستند. شمار آنها را هنگامی که به آناتولی آمدند، حدود ۲۰ هزار چادر برآورد کرده‌اند (طوغان، I/320). امیران این قبایل، در آستانهٔ فروپاشی سلجوقیان

آسیای صغیر، در حالی که مغولان بر مناطق جلگه‌ای و دشتهای آناتولی حاکم بودند، در نواحی کوهستانی این سرزمین دولتها و امارتهایی تشکیل دادند (ابن فضل‌الله، ۱۶۴/۳؛ قس: کونیالی، 91-79). قلمرو فرمانروایی اشرف اوغوللری که در قدیم پیسیدیا[1] (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها...[2]»، 58؛ سامی، ۱۵۹۰/۲) نامیده می‌شد، شامل شهرهای، بکشهری، سیدی شهری، ینی شهر و آق شهر (اوزون چارشیلی، همانجا؛ زامباور، ۲۳۱) بود که بعدها بُلوادین و ایلغین نیز بر آن افزوده شد (اوزون چارشیلی، همانجا). این امیرنشین از غرب به امارتهای دوندار ــ بنی حمید ــ از جنوب به امارت قرامانیان و از شرق و شمال به متصرفات مغول محدود بوده است (ابن فضل‌الله، ۱۶۵/۳؛ کونیالی، 79). پایتخت این حکومت مستقل (همانجا) نخست غُرغُروم بود و بعدها به بکشهری منتقل شد که نام سلیمان شهر به خود گرفت (اوزون چارشیلی، همانجا؛ EI², I/703). این سلسله ۷۰ هزار نفر سوار، ۶۵ شهر کوچک و ۱۵۵ روستا در اختیار داشتند (ابن فضل‌الله، همانجا).

فرمانروایان این سلسله اینان بودند:

۱. سیف‌الدین سلیمان اول (د ۲ محرم ۷۰۲ق/۲۷ اوت ۱۳۰۲م)، بنیان گذار دولت و نخستین فرد از این خاندان. از زمان تولد و جزئیات زندگانی او آگاهی در دست نیست، اما می‌دانیم که وی یکی از امیران مرزدار دولت سلاجقهٔ آسیای صغیر و در خدمت غیاث‌الدین کیخسرو سوم (حک ۶۶۳-۶۸۲ق/۱۲۶۴-۱۲۸۳م) بود (اوزون چارشیلی، همانجا)، اما در حملات قرامانیان و امرای منتشا به قونیه، پایتخت سلجوقیان (*تاریخ*...، ۶۰) و سپس آق شهر، شرکت داشت (همان، ۶۴). بعد از قتل غیاث‌الدین کیخسرو به دست فرستادهٔ ایلخان مغول (آق‌سرایی، ۱۳۹؛ EI²، اوزون چارشیلی، همانجاها) و کشمکش بر سر تاج و تخت میان غیاث الدین مسعود و فرزندان کیخسرو، سلیمان در قونیه ماند و از حکومت مشترک سلطان عزالدین و سلطان رکن الدین ــ پسران کیخسرو ــ که از طرف هلاکوخان بالمناصفه به حکومت منصوب شده بودند، طرفداری کرد (آق‌سرایی، ۱۳۸؛ اوزون چارشیلی، همانجا؛ کائن، 295). سلیمان‌بیک از جانب مادر کیخسرو به‌نیابت‌سلطنت، و امیر قرامان به مقام بیگلربیگی (فرمانده سپاه) برگزیده شد (*تاریخ*، ۶۶؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ...[3]»، I/48). از آن سوی غیاث‌الدین مسعود مدعی سلطنت ناگزیر به قیصریه رفت (کائن، آق‌سرایی، همانجاها؛ اوزون چارشیلی، امیرنشینها، 58)، اما اندکی بعد به حکومت ۷ ماههٔ پسران کیخسرو خاتمه داد و رسماً زمام امور را در دست گرفت، ولی سلیمان بیک با او به مخالفت برخاست (همانجا). در همین زمان قلمرو سلیمان بیک از سوی امیران گرمیان مورد تجاوز قرار گرفت و غرغروم تصرف، و غارت شد (*تاریخ*، ۶۹). سلیمان با کمک سلجوقیان و مغولها، سرزمین خود را آزاد ساخت («دائرة المعارف...[4]»، XI/484) و هنگامی که نیروهای مغول به امیر قرامان که طرسوس را تصرف کرده بود، حمله بردند، سلیمان نیز ایلغین را تصرف کرده، محافظان شهر را کشت و سرهایشان را به قونیه فرستاد (*تاریخ*، ۷۰). سلیمان چندی بعد به اتفاق گونری[5] بیک امیر قرامان از مخالفت با مسعود دست برداشته، به قونیه آمد و اظهار اطاعت کرد و مورد عفو قرار گرفت (اوزون چارشیلی، همان، 8-7؛ *تاریخ*، ۷۷؛ EI², I/703). او سپس به بکشهری آمد و به استناد سنگ نوشتهٔ مورخ ۶۸۷ق/۱۲۸۸م قلعهٔ این شهر را ساخت و از آن پس بکشهری را سلیمان شهر نیز نامیدند (اوزون چارشیلی، همان، 59).

غیاث‌الدین مسعود که می‌خواست برادرش سیاوش را که رقیب سلطنت بود، تحت نظر نگاه دارد (EI²، همانجا) او را از سینوپ فراخواند و به خواستگاری دختر سیف‌الدین سلیمان فرستاد. اما او سیاوش را در ویرانشهر اسیر و زندانی کرد. با انتشار این خبر در قونیه آشوب برخاست و نزدیک بود میان طرفین جنگ درگیرد که به توصیهٔ امیر قرامان، سلیمان در ۶۸۹ق/۱۲۹۰م برادر سلطان را آزاد ساخت و با احترام به قونیه فرستاد (*تاریخ*، ۷۳-۷۴).

با درگذشت ارغون، فرمانروای مغول، در ۶۹۰ق/۱۲۹۱م و جانشینی گیخاتو (آق‌سرایی، ۱۶۷-۱۶۸)، ترکمانان نواحی مرزی قلمرو سلاجقه سر به شورش برداشتند. در این میان امیر قرامان به مرکز حکومت سلیمان حمله کرد، اما سلیمان بیک در برابر او سخت مقاومت کرد (*تاریخ*، ۸۳-۸۴). از سوی دیگر سلطان مسعود علاوه بر شورش ترکمانان با مخالفت برادرش قلیچ ارسلان (آق‌سرایی، ۱۷۰-۱۷۱) روبه‌رو شد و گیخاتو را که «عزم دیار اران و آذربایجان» کرده بود (همو، ۱۶۸)، در ۶۹۱ق/۱۲۹۲م به آناتولی دعوت کرد (همو، ۱۷۰؛ *تاریخ*، ۸۷). گیخاتو، لارنده (قرامان) را گرفت و به سوی قلمرو اشرف رفت و بسیاری را به اسارت گرفت و به قونیه آورد (همان، ۸۷-۸۸). خبر بازگشت گیخاتو به آذربایجان (آق‌سرایی، ۱۷۹) و نیز درگیری سلطان مسعود در جنگ با برادرش در قسطمونی (همو، ۱۷۰-۱۷۱)، بار دیگر موجب بروز ناآرامیهایی در آناتولی شد. سلیمان بیک قلعهٔ کواله و اطراف آن را در ۶۹۲ق/۱۲۹۳م تصرف کرد، اما بعدا ز ۴۰ روز ناگزیر آنجا را رها ساخت (*تاریخ*، ۸۹). از آن پس از فعالیتهای نظامی و سیاسی سلیمان اطلاع چندانی در دست نیست.

سلیمان در آرامگاهی که یک سال قبل از فوت در جوار مسجد ساختهٔ خویش بنا کرده بود، به خاک سپرده شد. از کتیبه‌های بازمانده از او چنین برمی‌آید که وی ملقب به «امیر معظم، امیر کبیر و امیرالعادل» بوده، و از این رو باید گفت که وی از امیران سلجوقی به شمار می‌رفته است (لین پول، ۳۴۴؛ EI²، همانجا).

از دوران حکومت سیف الدین سلیمان آثار تاریخی چندی بر جای مانده است؛ از آن جمله مسجدی است که در ۶۹۶ق/۱۲۹۶م در بکشهری بنا نهاد و یکی از زیباترین آثار هنری دورهٔ سلاجقه است،

1. Pisidia 2. *Anadolu...* 3. *Osmanlı...* 4. *Türkiye...* 5. Güneri

محراب و منبر و همچنین تزیینات سقف مسجد که به شکل مستطیل و بر روی ۴۸ ستون چوبی قرار گرفته است، یکی از شاهکارهای هنری به شمار می‌رود. دور تا دور محراب مسجد با کاشیهای مزین به آیات قرآنی و احادیث زینت داده شده است. منبر مسجد نیز از چوب آبنوس ساخته شده، و دارای کنده‌کاریهای هنرمندانه‌ای است. بر بالای منبر نام خلفای راشدین و بر قسمت پایین آن عناوین و القاب پادشاهان سلجوقی با خط کوفی حکاکی شده است (EI², همانجا؛ اونی، 38,39). در جوار این مسجد آرامگاه وی و قبر همسر و پسرش اشرف، و همچنین حمام و راسته بازاری مرکب از ۳۲ باب مغازه و یک باب کاروانسرا قرار دارد. وی مغازه‌ها و کاروانسرا را که ۱۲ هزار درهم درآمد داشت («دائرة المعارف»، XI/485)، وقف کرده بود و دو تن از پسرانش به نامهای محمد و اشرف متولی آن موقوفات بودند (لین‌پول، همانجا؛ اوزون‌چارشیلی، «امیرنشینها»، 59؛ «دائرة‌المعارف»، EI²، همانجاها).

۲. مبارزالدین محمد بیک (د بعد از ۷۲۰ق/۱۳۲۰م)، پسر سلیمان بیک و دومین فرمانروای اشرف اوغوللری که بعد از درگذشت پدر زمام امور را به دست گرفت. او که مبارزالدین و ملک الامرا لقب داشت (افلاکی، ۹۲۴/۲)، قلمرو پدر را توسعه داد و آق‌شهر (همو، ۹۰۸/۲)، بلوادین (EI², I/703 ؛ اوزون‌چارشیلی، «تاریخ»، I/48، «امیرنشینها»، همانجا)، گلیندوست و یالواچ («دائرة المعارف»، XI/484) را ضمیمهٔ متصرفات خود ساخت. اما مدتی بعد این نواحی را به همسایهٔ نیرومندش، حمید اوغوللری واگذارد (همانجا).

در همین ایام مظالم ایرینجین، فرمانروای مغول در آناتولی (نک‍: آق‌سرایی، ۳۰۴- ۳۱۰) بار دیگر قبایل این نواحی را به شورش وادار ساخت. امیرچوپان برای بازگرداندن آرامش و سرکوب شورشیان، با سپاهی گران به آناتولی آمد. امیران ترک از جمله مبارزالدین‌محمدبیک نزد او رفته، اظهار اطاعت کردند (همو، ۳۱۱؛ «دائرة‌المعارف»، همانجا). سرانجام، امیرچوپان به فتنهٔ ایرینجین خاتمه داد (آق‌سرایی، ۳۱۹-۳۲۰).

مبارزالدین محمد از پیروان طریقت مولویه و از مریدان عارف چلبی، نوهٔ مولانا جلال‌الدین، بود. چون عارف چلبی به بکشهری آمد، مبارزالدین محمد، ضمن گرامی‌داشت وی، فرزند خود سلیمان را به حضور او آورد و او نیز مرید عارف چلبی گردید و به طریقت پیوست و چلبی او را «کمربندی نادر در میان بست» و به خواهش پدر، آیندهٔ فرزند را پیش بینی کرده، از عاقبت شومش خبر داد (افلاکی، ۹۲۵/۲).

هنگامی که امیرچوپان پسرش تیمورتاش را به قائم مقامی خود در آسیای صغیر برگزید (آق‌سرایی، ۳۱۲)، امیران ترک این انتصاب را نپذیرفته، از اطاعت او سربرتافتند (همو، ۳۲۲). مبارزالدین محمد بیک استقلال خود را اعلان کرد و با تصرف سلطان داغ، چای، اسحاقلی و بلوادین بر متصرفات خود افزود («دائرة المعارف»، XI/485).

محمد بیک در بلوادین و همچنین آق‌شهر مساجدی بنا کرد. از تاریخ درگذشت او اطلاع دقیقی در دست نیست. سنگ نوشتهٔ مسجد بلوادین که مورخ ۷۲۰ق/۱۳۲۰م است، نشان می‌دهد که وی در این تاریخ زنده بوده است (همانجا؛ اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 60, 229). محمد مردی دانش دوست بود، چنانکه شمس‌الدین محمد تشتری *الفصول الاشرفیة فی اصول البرهانیة* را که کتابی است به زبان عربی در فلسفه، شامل ۹ فصل به نام او تألیف کرد. همچنین کتابی به نام *تقاریر المناصب* در فن انشا به قلم کمال الدین قونیوی در ۷۲۰ق، در زمان او نوشته شده است (EI²، «دائرة المعارف»، اوزون چارشیلی، همانجاها).

۳. سلیمان دوم، یا سلیمانشاه (د ۷۲۶ق/۱۳۲۶م)، پسر محمد بیک سومین و آخرین فرمانروای سلسلهٔ اشرف اوغوللری که بعد از درگذشت پدر ادارهٔ امارت را به دست گرفت. فرمانروایی وی با حکمرانی تیمورتاش بن چوپان در آناتولی معاصر بود. تیمورتاش که قصد داشت امارتهای آناتولی را از میان بردارد، با شدت تمام به قلع و قمع آنان پرداخت (آق‌سرایی، ۳۲۳) و پس از گرفتن قونیه از قرامانیان، با ضرب سکه، خود را مستقل از خان مغول خواند («دائرة المعارف»، همانجا) و حتیٰ خود را مهدی زمان نامید (همانجا؛ آق‌سرایی، ۳۲۵-۳۲۶)، اما سلیمان و فلک‌الدین دوندار مانند سایر امیران ترک که خود را در خطر می‌دیدند، امیر چوپان را خبر دادند و او تیمورتاش را به تبریز فراخواند. لیکن ابوسعید، ایلخان مغول، او را بخشود و بار دیگر به حکمرانی آناتولی منصوب کرد. تیمورتاش در پی انتقام («دائرة المعارف»، همانجا) به بکشهری آمد، سلیمان را در بند کشید و مثله کرد و سپس به دریاچهٔ بکشهری انداخت و کشت (*تاریخ*، ۹۴؛ ابن‌فضل‌الله، ۱۶۵/۳؛ اوزون‌چارشیلی، «امیرنشینها»، 60، «تاریخ»، I/48). بدین‌سان، پیش گویی عارف چلبی دربارهٔ او (افلاکی، همانجا) به حقیقت پیوست و سلسلهٔ اشرف اوغوللری منقرض شد. قلمرو آنان نخست به تصرف خضربیک امیر بن حمید درآمد و سپس در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م ایلدرم بایزید، بکشهری، سیدی شهری، آق شهر و نیز قلمرو حمید را به متصرفات عثمانی ضمیمه ساخت (لین پول، ۳۴۴- ۳۴۵؛ اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، همانجا).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۶۱م؛ *تاریخ آل سلجوق در آناطولی*، استانبول، ۱۹۵۰م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زامباور، *معجم الانساب*، ترجمهٔ زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ لین پول، استانلی و دیگران، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J. Jones - Williams, London, 1968; EI²; Konyalı, İ.H., *Âbideleri ve kitabeleri ile şereflikoçhisar tarihi*, Istanbul, 1971; Öney, G., *Beylikler devri sanatı XIV.-XV. yüzyıl (1300-1453)*, Ankara, 1989; Togan, Z.V., *Umumî Türk tarihine giriş*, Istanbul, 1981; *Türkiye diyanat vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995; Uzunçarşılı, İ.H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1969; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

علی‌اکبر دیانت

اَشْرَفِ بَرْسْبای، نک: برسبای.

اَشْرَفِ بیابانی، اشرف‌الدین، متخلص به اشرف و معروف به اشرف بیابانی (۸۶۴ - ۹۳۵ق/۱۴۶۰- ۱۵۲۹م)، فرهنگ‌نویس، عارف، و از نخستین شاعران زبان اردو در هند جنوبی که دربارهٔ واقعهٔ کربلا و شهادت‌امام‌حسین(ع) مثنوی‌سروده است.وی در فقرآباد(احمدنگر) به دنیا آمد، دانشهای متداول را نزد پدر خویش ضیاءالدین رفاعی (د ۹۰۹ق/۱۵۰۳م) فرا گرفت و سپس به راهنمایی او به سیر و سلوک پرداخت تا اینکه در ۸۹۵ق/۱۴۹۰م از وی اجازهٔ ارشاد یافت. اشرف پس از درگذشت پدرش، جانشین او شد (صدیقی، مقدمه، «ز - ح»، *مخطوطات*...، ۹۴/۱-۹۵؛ جالبی، ۱۷۴/۱؛ یونس، ۱۶۷-۱۶۸).

اشرف بیابانی در ارتقای زبان و ادب اردو به ویژه شعر اردو در دکن، نقش مهمی داشت. او در زمینهٔ عرفان نیز از جایگاهی ویژه برخوردار بود و نظام شاه، پادشاه احمدنگر به دیدهٔ احترام در وی می‌نگریست. اشرف بیابانی در فقرآباد درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد. مدفن وی زیارتگاه مردم است و در وصف آن اشعاری هم سروده شده است (صدیقی، مقدمه، «ح»، *مخطوطات*، ۹۵/۱).

آثار:

۱. *نوسرهار* (= سرنخهای ۹ گردن‌بند)،منظومه‌ای است در ۹فصل. این اثر، نخستین‌منظومه به زبان اردوست که تحت‌تأثیر *روضة‌الشهدا*، در بیان واقعهٔ کربلا و شهادت امام حسین(ع) سروده شده است. *نوسرهار* در مجالس سوگواری آن روزگار خوانده می‌شد (جالبی، ۱۷۷/۱؛ *تاریخ*...، ۳۸۳/۶-۳۸۴). این اثر به کوشش افسر صدیقی با مقدمه‌ای به زبان اردو در کراچی به چاپ رسیده است.

۲. *واحد باری*، فرهنگ‌نامه‌ای است منظوم به عربی، فارسی و اردو به روش *خالق باری* اثر خسروشاه که در آن اصطلاحات عروض، قافیه، موسیقی و نجوم نیز شرح شده است (زور، ۲۸۵/۱). این مثنوی دارای ۸۰۰ بیت است و دست نویسی از آن که در ۱۲۳۰ق کتابت شده، در کتابخانهٔ ادبیات اردو در حیدرآباد هند به شمارهٔ ۲۳۷ نگهداری می‌شود (همو، ۲۸۴/۱-۲۸۵).

۳. *لازم‌المبتدی*، مثنوی کوتاهی است در ۱۹۸ بیت در احکام دین اسلام. دست نویسی از این منظومه در کتابخانهٔ ادارهٔ ادبیات اردو در حیدرآباد هند به شمارهٔ ۱۰۵۶، و دست نویس دیگری در انجمن ترقی اردو در کراچی نگهداری می‌شود (همو، ۲۲۴/۵-۲۲۵؛ صدیقی، همان، ۱۳۱/۲-۱۳۲).

منظومه‌ای به نام *قصهٔ آخرالزمان* نیز به اشرف بیابانی نسبت داده شده است (نک: جالبی، ۱۷۴/۱).

مآخذ: *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، به کوشش وحید قریشی، لاهور، دانشگاه پنجاب؛ جالبی، جمیل، *تاریخ ادب اردو*، لاهور، ۱۹۷۵م؛ زور، محیی‌الدین قادری، *تذکرهٔ اردو مخطوطات*، دهلی، ۱۹۸۴م؛ صدیقی امروهوی، افسر، *مخطوطات انجمن ترقی اردو*، کراچی، انجمن ترقی؛ همو، مقدمه بر مثنوی *نوسرهار*، کراچی، انجمن ترقی؛ یونس شاه، *تذکرهٔ نعت گویان اردو*، ایبت‌آباد.
محمد سلیم‌مظهر

اَشْرَفِ جَهانْگیر، فرزند ابراهیم سمنانی، از عارفان ایرانی تبار شبه قاره. وی در میان سالهای ۷۰۹-۷۱۲ق/۱۳۰۹-۱۳۱۲م در سمنان متولد شد (وحید اشرف، ۲۸)، پدرش ابراهیم حکومت سمنان را داشت و مادرش خدیجه بیگم از اولاد خواجه احمد یسوی بود (یمنی، ۳۸۷/۱، ۹۰/۲). او در ۷ سالگی *قرآن* را با ۷ قرائت حفظ کرد و تا ۱۴ سالگی به تحصیل علوم متعارف زمان خود پرداخت و در ۱۵ سالگی پس از درگذشت‌پدرش به‌جای‌او به‌امارت‌سمنان‌نشست (همو، ۹۰/۲-۹۱).

اشرف در ایام حکومت به سیر و سلوک در عوالم معنوی و مطالعهٔ کتابهای عرفانی رغبت نشان می‌داد و با مشایخ صوفیه نشست و برخاست و مصاحبت داشت (همو، ۹۲/۲). او ۱۰ سال حکومت کرد، ولی در ۲۵ سالگی در پی رؤیایی به سوی زندگانی صوفیانه و سیر و سلوک کشیده شد و حکومت را به برادر خود سلطان محمد واگذاشت و رهسپار هندوستان شد. شیخ علاءالدولهٔ سمنانی که از نزدیکان او بود، تا چند منزل وی را همراهی کرد (همو، ۸۷/۱، ۹۲/۲-۹۳). اشرف از راه بخارا و سمرقند به شهر اوچ رفت و در آنجا به خدمت جلال‌الدین حسین بخاری، معروف به مخدوم جهانیان جهانگشت (د ۷۸۵ق/۱۳۸۳م) رسید. جلال‌الدین با نیکی و محبت از او استقبال کرد (همو، ۹۴/۲). اشرف از آنجا راهی پندوه، از شهرهای بنگال، شد و به خدمت علاءالدین عمر بن اسعد بنگالی (د ۸۰۰ق/۱۳۹۸م) رسید و دست ارادت به او داد. وی ۱۲ سال در خدمت علاءالدین طی طریق سلوک کرد و از او لقب «جهانگیر» گرفت (همو، ۹۴/۲ - ۹۹؛ غلام سرور، ۳۷۲/۱-۳۷۳). علاءالدین، اشرف را مأمور ارشاد در جونپور کرد. او از بنگال بدان ناحیه رفت و پس از چندی که در ظفرآباد ماند، محلی به نام بهدوند را که امروزه رسول‌پور کچهوچهه نامیده می‌شود، برای اقامت برگزید (یمنی، ۱۰۰/۲-۱۰۱، ۱۰۶؛ وحیداشرف، ۷۸).

اشرف جهانگیر پس از مدتی باز به سیر و سفر پرداخت و ۳۰ سال در هندوستان و سرزمینهای همجوار مسافرت کرد (یمنی، ۲۸۹/۱). سبب سفرهای بسیار او شاید این باشد که در نظر او «کسی که مشایخ بسیار را دیده باشد، فضل دارد بر کسی که مشایخ اندک را دیده است» (نک: همو، ۲۲/۲) و نیز گفته است که «این فقیر را از ۱۱۴ مشایخ نعمت رسیده است و به هر کسی از این طایفه که نزدیک و دور شنیده، صحبت ورزیده، و از بصر و بصیرت لقای ایشان دیده...» (نک: همو، ۳۲۷/۱). وی به شهرهای ماوراءالنهر، فارس، عراق، روم، شام، فلسطین و ترکستان سفر کرد و با مشایخی چون امام عبدالله یافعی، شیخ قثم، خلیل اتا، بهاءالدین نقشبند، سیدعلی همدانی، کبیرالدین فرزند فخرالدین عراقی و پسر سلطان ولد ملاقات کرد. گزارش این دیدارها در *لطائف اشرفی* (همو، ۲۰/۱، ۵۴، ۱۰۹، ۳۰۳، ۲۶/۲، ۳۱) آمده است. بنابر روایتی هنگامی که اشرف جهانگیر به شیراز رسید، با حافظ نیز ملاقات کرد و مدتی با او مصاحبت داشت (همو، ۸۱/۱). اشرف جهانگیر با آنکه از مشایخ طریقتهای متعدد بهره‌های معنوی برده بود، خود را پروردهٔ طریقهٔ چشتیه می‌دانست (همو، ۳۵۴/۱).

یمنی تاریخ وفات اشرف جهانگیر را ۲۸ محرم ۷۹۸ق/۱۰ نوامبر ۱۳۹۵م ذکر کرده است (۲/۴۰۷، ۴۱۰)، اما با توجه به اینکه جانشین وی عبدالرزاق نورالعین ۴۰ سال خلافت داشت و در ۸۴۸ق/۱۴۴۴م درگذشت (همو، ۲/۴۱۳-۴۱۴)، تاریخ وفات وی باید در حدود سال ۸۰۸ق/۱۴۰۵م بوده باشد؛ چنانکه برخی منابع دیگر نیز وفات او را در ۲۷ یا ۲۸ محرم ۸۰۸ ضبط کرده‌اند (نک: چشتی، ۱۰۵۹؛ غلام سرور، ۱/۳۷۷)؛ اما وحیداشرف درگذشت او را در میان سالهای ۸۲۹-۸۳۲ق/ ۱۴۲۶-۱۴۲۹م می‌داند (ص ۲۸). اشرف جهانگیر در همان قریهٔ کچهوچهه به‌خاک سپرده‌شد و مرقداو زیارتگاه مردم است (عبدالحق، ۱۷۲؛ چشتی، ۱۰۶۰؛ غلام سرور، همانجا). از خلفای جهانگیر، شمس‌الدین اودهی، کبیر عباسی و عثمان‌بن خضر را نام برده‌اند (یمنی، ۱/۳۹۸-۴۱۲)، اما مهم‌ترین ایشان عبدالرزاق نورالعین بغدادی است که جانشین او شد (فخرالدین، ۲/۴۱۳).

آثـار: سید عبدالرزاق نورالعین با بیانی مبالغه آمیز می‌نویسد که «آن مقدار تصنیفات عجایب و تألیفات غرایب که از حضرت قدوة الکبریٰ سر بر زده، معلوم نیست که در عرصهٔ روزگار از هیچ عالمی... صادر شده باشد» (نک: وحید اشرف، ۲۰۷). نام ۳۰ اثر او در دست است (همو، ۲۰۷-۲۰۹) که از آن میان فقط مجموعهٔ *مکاتیبات* و چند رساله محفوظ مانده است. چنانکه از *لطائف اشرفی* بر می‌آید (نک: یمنی، ۱/۱۷، ۱۰۶، ۲۱۳)، سید اشرف چند اثر مستقل داشته که از جملهٔ آنهاست: رساله‌های *بشارت الاخوان*، *ارشاد الاخوان*، *فوائد الاشرف*، *اشرف الفوائد*، *رساله در بحث وحدت وجود*، و *رسالهٔ غوثیه*. در پایان *لطائف*، رساله‌های «حجة الذاکرین» (نک: همو، ۲/۴۲۵ به بعد)، معروف به «نصیحت نامه»، «بشارت المریدین» و نیز «رسالهٔ قبریه» درج شده است (منزوی، ۳/۱۸۳۴).

افزون بر آنچه ذکر شد، باید از دو رسالهٔ *اصطلاحات* او نیز سخن گفت. اشرف می‌گوید که در صالحیهٔ دمشق به خدمت کبیرالدین پسر فخرالدین عراقی رسیده، و شروحی را که او در تفسیر مثنوی از اصطلاحات صوفیه بیان کرده بوده، جمع آوری کرده است. این مجموعه با عنوان «اصطلاح نامهٔ مختصر تصوف»، در *لطائف اشرفی* مندرج است (نک: یمنی، ۲/۳۱-۳۷). علاوه بر این، مجموعهٔ اصطلاحات دیگری نیز در *لطائف* (همو، ۱/۲۱۳-۲۵۲) درج شده است که به گفتهٔ یمنی، عبدالرزاق کاشانی آنها را از ابن‌عربی شنیده، و اشرف از او گرفته، و بر یمنی املا کرده است. شرح برخی از اصطلاحات این مجموعه منطبق است با آنچه در *اصطلاحات الصوفیهٔ* منسوب به ابن عربی (قاهره، عالم‌الفکر) دیده‌می‌شود، اما این‌شرح با *اصطلاحات الصوفیهٔ* عبدالرزاق کاشانی مطابقت بیشتری دارد.

بجز این آثار دو کتاب دیگر نیز به اشرف جهانگیر مربوط است، یکی *لطائف اشرفی* که سخنان وی و شرح احوال، مقامات و کرامات اوست، به جمع آوری یکی از مریدانش به نام نظام الدین غریب یمنی در ۷۸۷ق (دهلی، ۱۲۹۷ق) و دیگر *مکتوبات اشرفی* است، مشتمل بر نامه‌های اشرف جهانگیر به امرا و بزرگان عصر او، گرد آوردهٔ عبدالرزاق نورالعین حسنی حسینی سمنانی در ۸۶۹ق (لکهنو، ۱۳۹۰ق) (منزوی، ۳/۱۹۷۸-۱۹۷۹).

اما دربارهٔ اصالت این دو اثر و به خصوص *لطائف*، گفت و گوهایی در میان است: نخست رکن الدین همایون فرخ آن دو را کاملاً جعلی خوانده، و حتیٰ وجود اشرف را منکر شده است (۵/۳۹۹۸-۴۰۰۷). وی هر دو کتاب را ساخته و پرداختهٔ عبدالرزاق حسنی حسینی و متعلق به سدهٔ ۱۰ق دانسته است. به زعم این نویسنده، وی شخصیتی را که وجود خارجی نداشته است، جعل کرده، و خود را جانشین او نموده، و چنین آثاری را به او نسبت داده است تا شأن و مقامی برای خویش تحصیل کند. پرویز ناتل خانلری نیز هر دو کتاب را مجعول خوانده است (ص ۵۵۱) و محمود عابدی نیز اصالت *لطائف اشرفی* را رد کرده، و آن را ساختهٔ مریدان غیر مخلصی دانسته است که در سدهٔ ۱۰ق مطالبی را سرهم کرده، و این کتاب را فراهم آورده‌اند (ص ۳۳-۳۴). در مقابل، نذیر احمد در اثبات اصالت *لطائف* و *مکتوبات* مقالاتی نوشته، و کوشیده است که این تردیدها را برطرف کند («اصالت...»، ۱-۲۳، «گزارش...»، ۸۷۳-۸۸۶، «نخستین...»، ۲۴۶-۲۴۸).

موارد مشابهت، بلکه مطابقت برخی مندرجات *لطائف* و *نفحات الانس* جامی و اغلاط و مطالب نادرستی که دربارهٔ خواجه حافظ در آن کتاب راه یافته، اسباب اصلی تردید در اصالت این کتاب است. شک نیست که بخش بزرگی از این کتاب عیناً از *نفحات الانس* جامی نقل شده است و چون مطالب فراوانی مربوط به دوره‌های بعد در آن دیده می‌شود، شاید بتوان گفت که اصل کتاب تألیف مختصری بوده، و در دوره‌های بعد شخص یا اشخاصی دیگر مطالبی بدان ضمیمه کرده‌اند.

باتوجه به‌مرقد اشرف‌جهانگیر در کچهوچهه و زندگی‌افرادمعروفی از خاندان او در نواحی مختلف هند در زمان ما (نک: مقالات نذیر احمد)، نمی‌توان در وجود اشرف و سلسلهٔ اشرفیه تردید کرد و اقوال موجود منسوب بدو را کلاً جعلی خواند.

مآخذ: چشتی، عبدالرحمان، *مرآة الاسرار*، ترجمهٔ چشتی صابری، لاهور، ۱۴۱۱ق؛ عابدی، محمود، مقدمه بر *نفحات الانس* جامی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عبدالحق محدث دهلوی، *اخبار الاخیار فی اسرار الابرار*، دیوبند، ۱۳۳۲ق؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۸۷۳م؛ فخرالدین اشرفی دهلوی، «کوایف اشرفی»، همراه *لطائف اشرفی* (نک: هم، یمنی)؛ منزوی، خطی مشترک؛ ناتل خانلری، پرویز، *ایران نامه*، ۱۳۶۸ش، س ۷، شم ۳؛ نذیر احمد، «اصالت *لطائف اشرفی* و مکتوب (مکتوبات) اشرفی تألیف سیداشرف جهانگیر سمنانی» (نک: مل ، *ایندو ایرانیکا*)؛ همو، «گزارش مختصری دربارهٔ شخصیت واقعی جهانگیر سمنانی سیداشرف»، هشتمین کنگرهٔ مکتوبات تحقیقات ایرانی کرمان، به کوشش محمد روشن، ۱۳۵۸ش، دفتر سوم، بیست و هفت خطابه؛ همو، «نخستین جایزهٔ تاریخی ـ ادبی برای تعمیم زبان فارسی»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۹ش، س ۱۶، شم ۱-۴؛ وحید اشرف، *حیات سیداشرف جهانگیر سمنانی*، لکهنو، ۱۹۷۵م؛ همایون‌فرخ، رکن‌الدین، *حافظ خراباتی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ یمنی، نظام‌الدین، *لطائف اشرفی فی بیان طوائف صوفی*، دهلی، ۱۲۹۷ق؛ نیز:
Indo-Iranica, Calcutta, 1979, vol. XXXII, nos. 3-4.

مسعود جلالی مقدم

اَشْرَفِ چوپانی(مق ۷۵۸ق/۱۳۵۷م)، آخرین امیر از خاندان چوپانیان که پس از برادرش، شیخ حسن کوچک، در ۷۴۴ق/۱۳۴۳م یک چند در آذربایجان، اران و عراق عجم فرمان راند.

ملک اشرف پسر دوم تیمورتاش، والی آسیای صغیر و نوادهٔ امیر چوپان، سردار مشهور ابوسعید بهادرخان (ه‍ م)، آخرین ایلخان مقتدر مغول بود. از اینکه پس از قتل تیمور تاش در مصر و امیر چوپان در هرات، به فرمان ابوسعید (۷۲۸ق)، از اشرف خردسال در دربار ابوسعید و سلطانیه یاد شده، چنین برمی‌آید که او پس از قتل پدر به آنجا برده شده (ابن بزاز، ۳۴۸)، و همانجا تحت حمایت عمه‌اش، بغداد خاتون که پس از قتل پدرش به ازدواج ابوسعید بهادرخان (ه‍ م) درآمده بود، قرار گرفته است.

پس از مرگ ابوسعید در ۷۳۶ق و آغاز زوال پر شتاب دولت ایلخانان ایران، امرای ولایات سر به شورش برداشتند. از آن میان، شیخ حسن کوچک، پسر تیمورتاش همراه برادرانش در ۷۳۹ق در دژ قره حصار آسیای صغیر از فرمان امیر ارتنا (ه‍ م) سرپیچید (اهری، ۱۶۴). در همین تاریخ از تسلط اشرف بر بخشی از آسیای صغیر یاد شده است (عبدالرزاق، ۱۴۰؛ قس: حافظ ابرو، ۲۰۴-۲۰۵؛ میرخواند، ۵۴۷/۵) که سپس همراه برخی از چوپانیان، شیخ حسن کوچک را در تسخیر آذربایجان یاری رساند (اهری، ۱۶۶؛ شبانکاره‌ای، ۳۱۲). از این رو، چنین می‌نماید که اشرف مدتی پیش از این وقایع و احتمالاً پس از مرگ ابوسعید و قتل عمه‌اش‌بغداد خاتون در ۷۳۶ق به‌دستور آرپاخان (ه‍ م)، جانشین ابوسعید، به آسیای صغیر آمده، و به برادرش شیخ حسن پیوسته بود. به هر حال، وقتی شیخ حسن کوچک، شاهزاده خانم مغولی به نام ساتی بیک (دختر الجایتو) را اسماً به سلطنت برداشت و خود بر آذربایجان، اران و عراق عجم مستولی شد، ملک اشرف در استقرار فرمانروایی او سخت کوشید. چنانکه در لشکرکشی وی به عراق عجم برضد شیخ حسن بزرگ جلایری در ۷۴۰ق که به پیروزی چوپانیان انجامید، حضور داشت. سپس به همراهی عمویش سیورغان از سوی سلیمان خان ــ که شیخ حسن پس از سرنگونی ساتی بیک او را به سلطنت برداشته بود ــ به حکومت عراق عجم گمارده شد (عبدالرزاق، ۱۵۵-۱۵۶)؛ ولی در ۷۴۱ق که سیورغان از اطاعت شیخ حسن کوچک سر پیچید و طغای تیموریان خراسان را به هجوم به عراق عجم تحریک کرد، امیر اشرف به جنگ شیخ علی گاون، برادر طغای تیمور رفت و او را در ابهر در هم شکست (اهری، ۱۶۸؛ قس: حافظ ابرو، ۲۱۰-۲۱۱؛ عبدالرزاق، ۱۷۲-۱۷۳).

ملک اشرف پس از چیرگی بر عراق عجم به تسخیر اصفهان و فارس که در تصرف پسر عمویش پیر حسین بود، روی آورد. نخست همراه ابواسحاق اینجو (ه‍ م)، نایب پیرحسین در اصفهان، بر آنجا استیلا یافت. سپس به شیراز تاخت و پیرحسین از پیش او گریخت و به شیخ حسن کوچک پناه برد و سرانجام، به فرمان همو به قتل رسید. اما ابواسحاق اینجو ملک اشرف را فریب داد و شیرازیان را بر ضد او برانگیخت و بسیاری از سپاهیان ملک اشرف کشته شدند و خود او روی به گریز نهاد (همو، ۱۷۶-۱۷۹؛ معلم، ۱۴۴-۱۴۶؛ کتبی، ۲۱-۲۳). پس از آن، به نایین تاخت و شهرهای بین راه را عرصهٔ نهب و غارت قرار داد؛ ولی در نایین از لشکر شرف الدین مظفر حاکم نیشابور شکست خورد و به سلطانیه گریخت. از آن سو یاغی باستی عموی ملک اشرف که در تسخیر شیراز ناکام مانده بود، به اشرف پیوست و چون از شیخ حسن کوچک بیمناک بودند، به شیخ حسن بزرگ جلایری، دشمن چوپانیان که در آن زمان در کردستان به سر می‌برد، پناه بردند. اما شیخ حسن کوچک چنین نمایاند که این دو، مأمور قتل شیخ حسن بزرگ شده‌اند. وی از این خبر اندیشناک شد و درصدد قتل ملک اشرف و یاغی باستی بر آمد؛ اما این دو در ۷۴۳ق به ابهر گریختند و از آنجا به اصفهان درآمدند و پس از گرفتن مالی فراوان از مردم، رهسپار فارس شدند تا با یاری مبارزالدین محمد مظفری (نک‍: ه‍ د، آل مظفر) شیراز را تسخیر کنند. مبارزالدین سپاهی به یاری ملک اشرف و یاغی باستی گسیل کرد، اما آن دو چون در نزدیکی شیراز خبر یافتند که شیخ حسن کوچک به دست زنش به قتل رسیده (۹ رجب ۷۴۴)، به تبریز بازگشتند (حافظ ابرو، ۲۱۶-۲۱۷؛ عبدالرزاق، ۱۸۰-۱۸۴؛ زین الدین، ۲۷-۲۹).

در این زمان امیر سیورغان نیز که پیش‌تر به فرمان شیخ حسن کوچک در قره حصار آسیای صغیر زندانی شده بود، پس از رهایی از بند به ملک اشرف و یاغی باستی پیوست (حافظ ابرو، ۲۲۲). چوپانیان پس از کشته شدن شیخ حسن بر تقسیم قلمرو او همداستان شدند. بدین‌گونه که تبریز تا سلطانیه به سیورغان، نخجوان تا آسیای صغیر به ملک اشرف، و گرجستان به یاغی باستی تعلق گرفت، اما دیری نپایید که ملک اشرف هر دو رقیب خود را که در آذربایجان محبوبیت بیشتری داشتند، از میان برداشت و انوشیروان نامی را که نسبش چندان روشن نیست، به سلطنت نشاند و خود ادارهٔ امور حکومت را در دست گرفت (اهری، ۱۷۰-۱۷۲؛ حافظ ابرو، ۲۲۲-۲۲۵؛ میرخواند، ۵۵۸/۵-۵۶۰).

پس از این، ملک اشرف برای گسترش قلمرو چوپانیان در ۷۴۷ق بر ضد بزرگ‌ترین دشمن خود، شیخ حسن بزرگ جلایری به بغداد لشکر کشید و در کردستان او را شکست داد و به تبریز بازگشت (اهری، ۱۷۲-۱۷۳). اما سپاهی که به فرماندهی برادرش، ملک اشتر در سال بعد به بغداد گسیل کرد، سخت درهم شکسته شد (همو، ۱۷۳-۱۷۴؛ حافظ ابرو، ۲۲۶). ملک اشرف پس از این ناکامی در ۷۵۱ق/۱۳۵۰م با ۵۰ هزار سپاهی به اصفهان تاخت، اما مردم شهر در برابر محاصرهٔ یک ماههٔ او پایداری کردند و تنها پذیرفتند که سکه و خطبه به نام انوشیروان، پادشاه تحت حمایت او کنند (همو، ۲۲۹؛ اشپولر، ۱۴۲).

ملک اشرف حدود ۱۴ سال با سفاکی و ستمگری فرمان راند. در ۷۴۸ق ولایت شروان و شماخی تا حدود گرجستان را ویران کرد. امرا و دیوان‌سالاران خود را بی سبب می‌کشت و اموالشان را مصادره می‌کرد. در ۷۴۹ق امیر جدای، حکمران گرجستان را به نیرنگ فرو گرفت و در ۷۵۰ق خواجه عبدالحی، وزیر خود را به بند کشید (برای

تفصیل، نک: حافظ ابرو، ۲۲۷- ۲۲۸، ۲۳۰-۲۳۱). او چنان در مال اندوزی حریص بود که گفته‌اند: «هرجا در مملکت خود معلوم کردی که کسی مالی دارد، به بهانه‌ای او را مجرم کردی و به تهمت گرفتی و مال او را بستدی» (همو، ۲۲۷؛ برای داستانهایی دربارهٔ ستمگریها و مال اندوزیهای ملک اشرف، نک: *منتخب التواریخ*...، ۱۶۱؛ قاضی احمد، ۲۶/۱-۲۷). او با اینکه نخست به شیخ صدرالدین، نیای صفویان ارادت می‌ورزید، ولی سپس درصدد قتلش برآمد و شیخ ناگزیر به گیلان مهاجرت کرد (ابن بزاز، ۱۰۷۰-۱۰۷۶؛ قاضی احمد، ۲۴/۱- ۲۵). بیدادگریهای ملک اشرف، اوضاع آشفتهٔ آذربایجان، شورش امرای ولایات و گاه بیماریهای همه‌گیر، چنان مردم آذربایجان را به ستوه آورد که بسیاری از اهالی و علمای برجستهٔ دینی چون خواجه شیخ کججی و قاضی محیی‌الدین جلای وطن کردند (حافظ ابرو، ۲۳۲؛ قاضی احمد، ۲۷/۱).

همچنین بازرگانان ایرانی که از تبریز به شام و مصر سفر کرده بودند، به سبب ناامنی راهها، مایل به بازگشت به ایران نبودند. به گزارش مقریزی (۲(۳)/۸۶۳)، ملک اشرف در ۷۵۳ق سفیری نزد الصالح صلاح الدین (حک ۷۵۲- ۷۵۵ق) از ممالیک بحری مصر روانه کرد و با ارسال امان نامه‌ای برای بازرگانان، سلطان را بر آن داشت تا آنان را به بازگشت به آذربایجان راضی کند؛ ولی آنان نپذیرفتند و به کار تجارت آذربایجان با مصر و شام سخت آسیب وارد آمد. تجار جنوایی هم از روزگار شیخ حسن کوچک، به سبب زیانهای مالی به کلی بازار تبریز را تحریم کرده بودند. گرچه ملک اشرف در ۷۴۵ق/۱۳۴۴م با فرستادن سفیری به جنوا، به آنان قول داد که زیانهای تجار را جبران کند و آنان را به تجارت در آذربایجان تشویق کرد، ولی به دنبال عزیمت کاروانهای تجاری جنوایی به تبریز، سپاهیان ملک اشرف برخی از تجار را در بین راه کشتند و کالاهایشان را به غارت بردند (جوادی، ۱۵۰-۱۵۱).

دربارهٔ سرانجام کار ملک اشرف گفته‌اند: پس از آنکه قاضی محیی‌الدین بردعی بر اثر بیدادگریهای او از تبریز به سرای، تختگاه اردوی زرین یا آلتین اردو (ه م) در دشت قبچاق، گریخت، در مجلس وعظی که جانی بیک، خان مسلمان اردوی زرین نیز حضور داشت، چنان از ستمگریهای ملک اشرف داد سخن داد که همهٔ حاضران گریستند (حافظ ابرو، ۲۳۳). جانی بیک هم فرصت را غنیمت شمرد و بر آن شد تا آرزوی دیرینهٔ خانهای اردوی زرین، یعنی تسخیر آذربایجان را جامهٔ عمل پوشاند. پس در ۷۵۸ق بدانجا لشکر کشید و ملک اشرف که توان پایداری نداشت، به مرند گریخت. در حالی که همراهان او، در بین راه، اموالش را به غارت بردند، خود را در منزلی در خوی پنهان کرد، ولی به زودی دستگیر و به تبریز برده شد. جانی بیک نخست بر آن نبود ملک اشرف را به قتل رساند، اما شیخ محیی‌الدین و امیر کاووس حکمران شروان که به امیر چوپانی کینه می‌ورزید، بر قتل او سخت پای فشردند و سرانجام، او را کشتند و سرش را بر در مسجد مراغیان آویختند و اهالی تبریز شادیها کردند (همو، ۲۳۴- ۲۳۵؛ عبدالرزاق، ۲۹۰/۱-۲۹۲؛ نیز نک: گروسه، ۶۳۹).

با قتل ملک اشرف، فرمانروایی چوپانیان در آذربایجان و عراق عجم نیز پایان گرفت. جانی بیک حکومت آذربایجان را به پسرش بردی بیک واگذاشت و خود به سرای بازگشت. دختر ملک اشرف و نیز پسر او تیمورتاش را به اسارت به سرای بردند. اما تیمورتاش چندی بعد گریخت و در حالی که مدتی در ولایات خوارزم، اخلاط و شیراز آواره بود، سرانجام به بغداد رفت و همانجا به دست شیخ اویس جلایری هلاک شد (حافظ ابرو، ۲۳۶؛ غنی، ۶۰؛ عزاوی، ۹۶/۲). از سرنوشت انوشیروان پادشاه دست نشاندهٔ ملک اشرف آگاهی دقیقی در دست نیست. آخرین سکه‌های بازمانده از او به سال ۷۵۶ق/۱۳۵۵م مربوط می‌شود (لین پول، VI/117) و برخی برآنند که او مقارن قتل ملک اشرف درگذشته است (خواندمیر، ۹۴/۳).

مآخذ: ابن بزاز، توکل، *صفوة الصفا*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، اردبیل، ۱۳۷۳ش؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به کوشش ی. لون، لاهه، ۱۳۷۳ق؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ جوادی، حسن، «ایران از دیدهٔ سیاحان اروپایی در دورهٔ ایلخانان»، *بررسیهای تاریخی*، ۱۳۵۱ش، س ۷، شم ۵؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زین‌الدین بن حمدالله مستوفی، *ذیل تاریخ گزیده*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ معلم یزدی، معین الدین، *مواهب الهی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸م؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به‌کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Lane- Poole, S., *The Coins of the Mongols in the British Museum*, London, 1881.

ابوالفضل خطیبی

آشْرَفُ الدّینِ گیلانیِ قَزْوینی (۱۲۸۸ - ۱۳۵۲ق / ۱۸۷۱ - ۱۹۳۳م)، شاعر و روزنامه‌نگار بنام دورهٔ مشروطیت که بعدها به سبب انتشار روزنامه‌ای با عنوان *نسیم شمال*، به «نسیم شمال» نیز معروف شد. نام پدرش را سیداحمد حسینی‌قزوینی گفته‌اند (آرین‌پور، ۶۱/۲؛ آقابزرگ، ۹(۴)/۱۱۸۶؛ اسحاق، ۱۷۷/۱). اشرف‌الدین چنانکه خود گفته است («دیوان»، ۲۰۷)، در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م در قزوین زاده شد (قس: آقابزرگ، همانجا؛ فخرایی، *گیلان در قلمرو*...، ۳۳؛ آرین پور، همانجا). در ۶ ماهگی پدر را از دست داد و میراث پدریش غصب شد. این رویداد او و خانواده‌اش را با فقر و تنگدستی روبه‌رو ساخت (اشرف‌الدین، همانجا).

اشرف‌الدین تحصیلات مقدماتی را در مدرسهٔ صالحیهٔ قزوین نزد ملاعلی طارمی و ملامحمد علی برغانی صالحی به پایان رساند (*دایرة*

المعارف...) و سپس رهسپار عتبات شد (آرین پور، ۶۱/۲ـ۶۲)؛ در کربلا در درس فقه و اصول میرزاعبدالله و میرزاعلی‌نقی‌برغانی‌صالحی حاضر شد (*دایرة المعارف*) و پس از حدود ۵ سال به قزوین بازگشت (آرین پور، همانجا). بیشتر سرگذشت‌نویسان، سفر وی را به عتبات میان سالهای ۱۳۰۰ـ۱۳۰۵ق نوشته‌اند. از آنجا که وی هنگام بازگشت به قزوین و سفر به زنجان (*دایرة المعارف*) و تبریز به گفتهٔ خودش ۲۲ ساله بود (اشرف‌الدین، همان، ۲۰۸؛ آرین پور، همانجا)، بازگشت وی از عتبات‌می‌بایست در ۱۳۱۰ق رخ داده‌باشد. اشرف‌الدین در تبریز به ادامهٔ تحصیل پرداخت و نزد استادان آن دیار صرف و نحو، هیأت، جغرافیا، هندسه، فقه، منطق و کلام آموخت و چنانکه خود می‌گوید: با «پیری روشن ضمیر» دیدار کرد که تأثیر بسزایی در حیات روحی و معنوی وی نهاد (همانجا). برخی به سفر دوم او به کربلا، یعنی در ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م، اشاره کرده‌اند (*دایرة المعارف*).

تحول اساسی در زندگی او هنگامی رخ داد که در ۱۳۲۴ق به رشت مهاجرت کرد (اشرف الدین، همانجا). اشرف الدین در این سالها با رهبران مشروطیت در گیلان آشنا شد و نخستین شمارهٔ *نسیم شمال* را به صورت هفتگی منتشر ساخت (فخرایی، *گیلان در جنبش*،...، ۲۶۸). اما نزدیکی وی به برخی از اعیان با نفوذ گیلان چون سپهدار رشتی، سردار معتمد و سپهسالار محمدولی خان تنکابنی (که اشرف در شعری وی را ستوده)، سبب درگیری و مشاجرات قلمی او با برخی از روزنامه‌نگاران گیلانی چون افصح المتکلمین مدیر روزنامهٔ *خیر الکلام* شد (باستانی، ۱۸۰ـ۱۸۱؛ فخرایی، همان، ۲۰۴ـ۲۰۵).

اشرف الدین پس از بمباران و انحلال مجلس، از بیم مأموران محمد علی‌شاه با لباس مبدل از طریق روستاهای گیلان و قزوین به اشتهارد گریخت (همان، ۲۶۹). وی سالها بعد به این رویداد و نیز اینکه مردم اشتهارد وی را واعظ پنداشته بودند و او ناتوان از وعظ بوده، اشاره کرده است (همان، ۲۷۰). پس از فرار اشرف‌الدین از رشت، *نسیم شمال* نیز بیش از ۷ ماه ــ از ۱۸ جمادی الاول ۱۳۲۶ تا ۲۴ محرم ۱۳۲۷ــ توقیف شد (نجف‌دری، هجده). در بازگشت به رشت، اشرف‌الدین به عضویت «کمیتهٔ ستّار» که معزالسلطان، تربیت، کسمایی، برادران اسکندانی و تنی چند از دیگر مبارزان گیلان آن را تشکیل داده بودند، درآمد (فومنی، ۲۳۱، ۲۳۴؛ ملک‌زاده، ۱۰۵۱/۵، ۱۰۵۴). این کمیته با رهبران سوسیال دموکرات قفقاز برای تأمین اسلحه و تهیهٔ طرحهای پیشبرد انقلاب همکاری داشت (فومنی، همانجا؛ ملک‌زاده، ۱۰۵۰/۵). به نظر می‌رسد که بسیاری از اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی اشرف‌الدین در همین دوره و با حضور در این محفل پایه‌ریزی شده باشد (نک: آرین پور، ۶۲/۲)، چه پس از آن وی روزنامه‌اش را به نشر افکار «کمیتهٔ ستار» اختصاص داد (نجف دری، بیست).

چندی بعد در پی اولتیماتوم روسها و انحلال مجلس دوم (۱۳۳۰ق/ ۱۹۱۲م)، *نسیم شمال* مجدداً تعطیل شد و اشرف الدین بار دیگر ناگزیر از ترک رشت شد. ظاهراً فشار مأموران تزاری و کنسول روس در خروج او از رشت بی‌تأثیر نبوده است (ماخالسکی، ۱۵۱). پس از آن، روسها چاپخانهٔ عروة الوثقیٰ را که *نسیم شمال* در آن چاپ می‌شد، ویران کردند (براون، ۷۰/۱). از این هنگام تا انتشار مجدد *نسیم شمال* در تهران، از زندگی و آگاهی چندانی در دست نیست (نجف دری، بیست و یک). گر چه وی با رهبران اردوی مجاهدین گیلان پیوند عمیقی داشته است (فومنی، ۳۳۶؛ فخرایی، همان، ۱۵۱)، ظاهراً این روایت که او در اردوکشی سپهدار تنکابنی در ۱۳۲۷ق همراه وی به تهران آمد و از آن هنگام مقیم پایتخت شده بود (نفیسی، ۱۰؛ باستانی، ۱۵۱؛ صفایی، ۲۵)، درست به نظر نمی‌رسد، زیرا چنانکه دیدیم او از ۱۳۲۷ تا ۱۳۲۹ق در رشت *نسیم شمال* را منتشر می‌کرد.

اشرف الدین پس از ورود به تهران چندی در سایهٔ حمایت سپهدار رشتی زیست. از وی نامه‌ای به تاریخ تیر ۱۳۰۸ خطاب به رئیس الوزراء مخبرالسلطنهٔ هدایت موجود است که در آن ضمن اشاره به وقفه در انتشار *نسیم شمال* و قطع کمکهای سپهدار، تقاضای کمک مالی کرده، و درخواست او پس از طرح در هیأت وزیران پذیرفته شده است (نک: سند شم ۱۰۸۰۰۲). محل اقامت او در تهران، ابتدا در پارک امین الدوله (شهری، ۱۹۴)، سپس حجره‌ای کوچک در ضلع شرقی مدرسهٔ صدر (صدر هاشمی، ۲۹۸/۴؛ نفیسی، همانجا؛ اشرف‌الدین، *نسیم شمال*، مهر ۱۳۱۳، شم ۵) و در پایان عمر منزلی محقر در شرق تهران بود. محمد اسحاق در ۱۳۰۹ش او را در این خانه ملاقات کرد (اسحاق، ۱۷۷/۱؛ نیز نک: نجف دری، سی).

از زندگی خانوادگی اشرف الدین چون دیگر جنبه‌های زندگی شخصی او آگاهیهای دقیقی در دست نیست. به گفتهٔ نفیسی عشق نافرجام او در جوانی سبب تنهایی و تجردش تا پایان عمر شد (ص ۱۱). فخرایی نیز تجرد او را تأیید کرده است (*گیلان در جنبش*، ۲۶۹)؛ اما چنانکه ابراهیم صفایی می‌گوید: وی در فروردین ۱۳۱۲ به سبب درگذشت همسر اشرف الدین و مشارکت در امر خاک سپاری وی به دیدار سید رفته بوده است (ص ۲۶). در این صورت احتمالاً سید در اواخر عمر همسر اختیار کرده است.

دربارهٔ واپسین سالهای زندگی و بیماری روحی شاعر، گزارشها مبهم، و تا اندازه‌ای ضد و نقیض است. ظاهراً وی در ۱۳۰۹ش دچار اختلال حواس شد (اسحاق، صفایی، همانجاها؛ فخرایی، همان، ۲۷۱). با اینکه به گفتهٔ نفیسی: «نشانهٔ جنونی در این مرد بزرگ» نبود (همانجا)، اما با در نظر گرفتن گزارشهای گوناگون، وجودنوعی بیماری روحی در او درست می‌نماید، زیرا چنانکه او خود می‌گوید در ۱۳۰۲ش به سبب اختلال روحی به استراحت و معالجه پرداخته بود (نک: یغمایی، ۲۳، به نقل از *نسیم شمال*، ۱۳۴۱ق، س ۷، شم ۱).

دربارهٔ سبب بروز اختلال مشاعر و رهایی او از تیمارستان نیز نظرها متفاوت است: برخی این جنون را احتمالاً از مسمومیت عمدی سید توسط پسر سپهدار رشتی دانسته، و تلاش ملک الشعرا بهار را در

رهایی اشرف الدین از تیمارستان و ملزم کردن خانوادهٔ سپهدار به پرداخت نفقه به او، مؤثر شمرده‌اند (نک: صفایی، همانجا). فخرایی از کوشش سید حسن مدرس در رهایی سید از تیمارستان یاد کرده است (همانجا). البته سرخوردگیهای سیاسی و آرمانی وی را در ایجاد زمینهٔ این بیماری نمی‌توان از نظر دور داشت. به گفتهٔ صفایی پس از بیرون آمدن از تیمارستان وحید دستگردی سرپرستی او را عهده‌دار شد (ص ۶۷-۷۱). اشرف الدین ظاهراً در بحران بیماری نیز از فعالیتهای ادبی هر چند محدود باز نمانده بود (رضوانی، ۱۷۵).

اشرف‌الدین، برپایهٔ آگهیی که در *نسیم شمال* (اول فرودین ۱۳۱۳، ش ۵) چاپ، و دو روز پس از مرگ وی منتشر شد، در ۲۹ اسفند ۱۳۱۲ کمی پس از رهایی از تیمارستان و در اولین روزهای آغاز پانزدهمین سال انتشار *نسیم شمال* درگذشت (صدر هاشمی، ۲۹۷/۴-۲۹۸؛ قس: قزوینی، ۱۵۱/۸، که آن را ۱۳۰۲ش ذکر کرده است). او را در گورستان ابن بابویه به خاک سپردند (گلریز، ۶۹۷؛ نجف دری، چهل و چهار).

آثار: مهم‌ترین اثر او بی‌شک روزنامهٔ *نسیم شمال* است که نام و سرنوشت آن و اشرف الدین چنان با یکدیگر عجین شد که مردم وی را آقای نسیم شمال می‌نامیدند (نفیسی، ۱۰). *نسیم شمال* نشریه‌ای اجتماعی و سیاسی و طنزآمیز بود که از ۲ شعبان ۱۳۲۵ق/۱۰ سپتامبر ۱۹۰۸م به قطع وزیری در رشت منتشر می‌شد. میکروفیلم این شماره در مجموعهٔ ۴ سال اول به شمارهٔ ۴۴۹۶ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (برای گراور آن، نک: رضازادهٔ ملک، *نقد و تحقیق*، ۴۷؛ نیز نک: صدر هاشمی، ۲۹۵/۴). گرچه خود اشرف الدین سال تأسیس آن را ۱۳۲۴ق اعلام داشته است (نجف دری، ۷۵۰-۷۵۲)، اما تاکنون، شماره‌ای از آن سالها به دست نیامده است. انتشار روزنامه در رشت تا ۱۳۲۹ق ادامه یافت (همو، هجده) که با به توپ بستن مجلس دچار وقفه‌ای ۷ ماهه شد. دورهٔ جدید انتشار *نسیم شمال* در تهران در پی مهاجرت اشرف الدین، به یاری فتح الله اکبر سپهدار اعظم در ۱۳۳۳ق آغاز شد (آرین پور، ۶۱/۲؛ صدرهاشمی، ۲۹۶/۴). نخستین شمارهٔ این دوره تاریخ ۷ صفر ۱۳۳۳ را دارد (نجف دری، بیست و هشت) که در چاپخانهٔ کوچک کلیمیان چاپ می‌شد و با وجود جمعیت کم تهران در آن روزگار و شمار اندک با سوادان، ۲ تا ۴ هزار نسخه به فروش می‌رسید، در حالی که تشکیلاتی برای اشتراک نداشت و غالباً کودکان روزنامه فروش آن را توزیع می‌کردند (نفیسی، همانجا؛ حالت، ۱۰۲، ۱۲۱-۱۲۲). *نسیم شمال* در شهرستانها توزیع نمی‌شد و به‌صورت شخصی و فردی به شهرهای دیگر می‌رسید و علاقه‌مندان آن را استنساخ می‌کردند (ریحان، ۳۰۱، ۳۰۴). هر شماره به سرعت به فروش می‌رفت و اشعار آن تبدیل به تصنیفهای مورد علاقهٔ مردم می‌شد (حالت، ۱۰۶؛ نجف دری، همانجا، به نقل از ریحان؛ نفیسی، همانجا).

اشرف الدین مطالب روزنامه را به نامهای مختلف امضا می‌کرد، از جمله هوپ هوپ (نک: *نسیم شمال*، ۲۵ جمادی الآخر ۱۳۳۴، که یادآور تأثیرپذیری او از میرزا علی‌اکبر صابر است)، فقیر، خرابعلی میرزا، لات‌ولوت، یتیم‌جوجه، میرزاقشون‌علی، محروم‌الحقوق، آکل‌الوقفیات، و دهها لقب طنزآمیز دیگر (نجف دری، ۱۰۱۶، که بیش از ۱۰۰ اسم مستعار وی را با محل کاربرد آورده است؛ رضوانی، ۱۷۳). «دخو» نیز از جمله نامهای مستعار سیداشرف الدین بود و ظاهراً از اینجاست که براون، دهخدا را از جمله همکاران سیداشرف الدین دانسته است (۱۳۹/۱)؛ اما از آنجا که دهخدا خواسته بود که سید اشعارش را به این نام امضا نکند، بی‌شک دخوی *نسیم شمال* خود اشرف‌الدین بوده است (ریحان، ۳۰۵). برخی احتمال همکاری دیگران را با اشرف‌الدین به ویژه در اواخر انتشار *نسیم شمال* و پس از بیماری سید، منتفی ندانسته‌اند (رضوانی، ۱۷۲-۱۷۳). انتشار روزنامه در دوره‌های متأخر با وقفه‌هایی همراه بود (صفایی، ۷۰).

با مرگ اشرف الدین سردبیری *نسیم شمال* به محسن حریرچیان ساعی، دستیار شاعر در آخرین روزهای زندگی وی، واگذار شد (نجف دری، چهل و چهار؛ صفایی، ۲۶). گرچه وی کوشید سبک و سیاق اشرف الدین را حفظ کند، اما نوشته‌های پر شور و مؤثر اشرف‌الدین هرگز تجدید نشد.

آثار دیگر اشرف‌الدین افزون بر *نسیم شمال* اینهاست:

۱. *باغ بهشت*، که منتخبی از اشعار اوست. این اثر ابتدا در جمادی الآخر ۱۳۳۸ در تهران و پس از آن بارها از جمله در ۱۳۴۳ق، در بمبئی به چاپ رسید. اشعار *باغ بهشت* همان اشعار مندرج در *نسیم شمال* است که غالباً بنا به تمایل شاعر و به اقتضای تحولات سیاسی و اجتماعی روز، تغییراتی در آنها پدید آمده است. *باغ بهشت* با نظارت خود شاعر به چاپ رسید و آگهی فروش آن در *نسیم شمال* درج شد. در ذیل شعرهای *باغ بهشت* برخی از اسامی مستعار اشرف آمده است (همو، چهل و هشت-پنجاه و یک).

۲. *بشارت ظهور*، ترکیب بند مفصلی در ۲۴ بند ۱۵ بیتی و مجموعاً بالغ بر ۳۶۰ بیت که موضوع آن ظهور حضرت مهدی (ع) است و با قطعه نثری در بیان بیداری مسلمانان و احیای میراث اسلامی، و دو قطعه شعر متناسب با موضوع ترکیب بند به پایان می‌رسد. این منظومه به طور مستقل در ۱۳۳۱ق به چاپ رسید.

۳. *تاریخ مختصر ایران*، یا *تاریخ مقدماتی* (منظومهٔ اشرفی)، اثری منظوم و مصور به صورت سؤال و جواب است و تاریخ ایران را از ابتدای دورهٔ کیومرث تا پادشاهی احمد شاه قاجار، در بردارد (همو، پنجاه و سه) و به هزینهٔ محمدخان یگانه فرزند سردار معتمد گیلانی در ۱۳۳۳ق در تهران به چاپ رسیده است.

۴. *گلزار ادبی*، منظومه‌ای از داستانهای پندآموز مشتمل بر ۳۳ حکایت از زبان حیوانات که غالباً از داستانهای لافونتن و فلورین ترجمه شده، و هدف از تألیف آن، تهیهٔ کتاب درسی برای کلاسهای ابتدایی بوده است. ظاهراً اشرف‌الدین در ترجمهٔ آن از کمکهای آقامیرزاحسن‌خان نمایندهٔ معارف گیلان بهره برده است. این کتاب در ۱۳۳۱ق در تهران به چاپ رسیده است.

۵. *عزیز و غزال*، اثری عاشقانه به نظم و نثر که بدون نوآوری خاصی از رومئو‌ژولیت اقتباس شده است. این اثر ابتدا به صورت پاورقیهای دنباله‌دار در *نسیم شمال*، و سپس به طور کامل در ۱۳۰۹ش در تهران منتشر شد.

حسین نمینی آثار اشرف‌الدین را در مجموعهٔ *جاودانه سید اشرف‌الدین* گرد آورده، و در ۱۳۶۳ش در تهران به چاپ رسانده است. در همان سال، حسین نجف دری در رسالهٔ پایان نامهٔ دکتری خود تمام اشعار اشرف الدین به ویژه شعرهای دورهٔ پر بار اقامت او در رشت و دیگر آثار وی را با حواشی مفصل در مجموعه‌ای منقح گرد آورد. در *الذریعه* به آثار دیگری از سیداشرف‌الدین با نامهای *نهضت بانوان*، *ظهور امام* و *ارفع‌نامه* نیز اشاره شده است (آقابزرگ، ۹(۴)/۱۱۸۶).

مضامین عمدهٔ اشعار اشرف‌الدین در *نسیم شمال* دربارهٔ مسائل اجتماعی و سیاسی است، مانند انتقاد از فاصلهٔ عمیق طبقاتی و نابرابریهای اجتماعی، همدردی با بینوایان و زحمت‌کشان (نک‍: ۱۶ شوال ۱۳۲۸، شم ۴: «زارع و ارباب»، ۵ ربیع الاول ۱۳۳۳، شم ۳: «وفات دختر فقیر از سرما»)؛ پشتیبانی و اشاعهٔ اصول و موازین مشروطیت (۲۹ رمضان ۱۳۲۸، شم ۳: «یاشاسون مشروطه»)؛ تبلیغ ضرورت سواد آموزی و تعلیم و تربیت زنان (۷ رجب ۱۳۳۳، شم ۵: «فصل بهار»)؛ نکوهش تعدد زوجات (۲۵ جمادی الاول ۱۳۳۷، شم ۱۴: «دری وری»)؛ اشاره به وقایع مشخص تاریخی (رمضان ۱۳۳۴، شم ۱۰: «قند گران است»). مضمونهای مذهبی نیز در شعر او جایگاه ویژه‌ای دارد (۱۸ ذیحجهٔ ۱۳۳۳، شم ۲۷: «عید سعید غدیر»، ۱۶ ربیع‌الآخر ۱۳۳۳، شم ۸: «یا غریب الغرباء»). شور و اشتیاق مذهبی او به وطن دوستی وی رنگی اسلامی بخشیده است (۸ جمادی الاول ۱۳۲۸، شم ۶۷: «الغوث»)؛ در عین حال به خرافه پرستی آلوده نمی‌شود و انتقاد از ریاکاری از جمله مضامین اشعار اوست (ربیع‌الآخر ۱۳۳۸ق، شم ۱۲: «باز آمدم»).

حال و هوای شعر او گرچه طنز آمیز و سرشار از بذله‌گویی است، در بسیاری موارد پوششی است بر نوعی بدبینی و ریشخند تند که چون اوج می‌گیرد، به نوعی واقع‌گرایی انتقادی تبدیل می‌شود (برای نمونه، نک‍: همان، ۱۶ ذیحجهٔ ۱۳۲۵، شم ۱: «درد ایران بی دواست»، ۱۴ جمادی الاول ۱۳۲۶، شم ۲۱: «من ندانم کار این ایران کجا منجر شود»).

زبان شعری او ساده، گیرا و سرشار از اصطلاحات و ضرب‌المثلهای مردم کوچه و بازار است (حالت، ۱۰۱، ۱۰۹-۱۱۰). شفیعی کدکنی بر آن است که با وجود خطاهای دستوری بسیار در شعر نسیم شمال، زبان کاملاً عامیانهٔ وی، شعر او را از سروده‌های شاعران معاصرش که می‌کوشیدند ترکیبی از زبان عامیانه و ادبی ایجاد کنند، پیراسته‌تر ساخته است (ص ۴۵-۴۶). وی در اشعار خویش که در قالب غزل، قصیده، مثنوی، ترجیع بند و مانند آن است از وزن و آهنگ تصنیفها و نوحه‌ها بهره برده است (همو، ۱۱۳).

صرف نظر از موافقت یا مخالفت، ارزش گذاریهای متفاوت و تردید نسبت به اصالت برخی اشعار او، شعر اشرف الدین در محدودهٔ خاص روزنامه‌نگاری و طنز یکی از شاخص‌ترین و مؤثرترین نمونه‌ها به شمار می‌آید. در حالی که عارف را «شاعر ملی» نامیده‌اند، وی را «شاعر مردم» گفته‌اند (اسلامی ندوشن، ۶). اما رعدی آذرخشی با وجود ستایش صداقت و صمیمیت شعر او، اشعار عامیانهٔ دهخدا را برتر دانسته است (ص ۴۴۸- ۴۴۹). از میان معاصرانش، عارف به شدت بر او تاخته است (ص ۳۰۲؛ فخرایی، گیلان در *قلمرو*، ۳۸)؛ گرچه به‌قولی بعدها از تندروی خود پشیمان شد (نجف دری، چهل و هفت، به نقل از ریحان).

شک نیست که شعر اشرف الدین از نظر زبان، شکل، مضمون و اندیشه عمیقاً تحت تأثیر میرزا علی‌اکبر طاهرزادهٔ صابر (۱۲۷۹-۱۳۲۹ق/۱۸۶۲-۱۹۱۱م) شاعر بنام قفقاز است؛ اگرچه شعر اشرف گاه چنان اوج می‌گیرد که صابر نیز به ترجمهٔ آن می‌پردازد (مثلاً شعر «زارع و ارباب») (آرین پور، ۲/۷۰، ۷۷؛ رضازادهٔ ملک، *زبان*...، ۱۰۷). شفیعی شعر او را نمونهٔ آنچه پسند خاطر عام یافته، و در اندک زمانی شهرتی کم‌نظیر پیدا کرده، ذکر می‌کند، جز آنکه سروده‌های او، به شعر برگزیدگان کمتر رسیده است (ص ۱۶۵، ۱۷۸).

مآخذ: آرین پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ اسحاق، محمد، *سخنوران نامی ایران در تاریخ معاصر*، دهلی، ۱۳۵۱ق؛ اسلامی ندوشن، محمد علی، «تأثیر اروپا در تجدد ادبی ایران»، *راهنمای کتاب*، ۱۳۴۳ش، س ۷، شم ۱؛ اشرف الدین گیلانی، «دیوان»، *جاودانه سیداشرف‌الدین گیلانی*، به کوشش حسین نمینی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *نسیم شمال*، رشت/تهران؛ باستانی پاریزی، «گیلان و نسیم شمال»، *مجموعهٔ گفتارهایی دربارهٔ چند تن از رجال ادب و تاریخ ایران*، به کوشش قاسم صافی، تهران، ۱۳۵۷ش، شم ۲۲؛ براون، ادوارد، *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دورهٔ مشروطیت*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حالت، ابوالقاسم، «نسیم شمال»، *جاودانه*... (نک‍: هم، اشرف‌الدین گیلانی)؛ *دایرة المعارف تشیع*، به کوشش احمد صدرحاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رضازادهٔ ملک، رحیم، *زبان برای انقلاب*، هوپ هوپ، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *نقد و تحقیق*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ رضوانی، محمد اسماعیل، «نسیم شمال»، *مجموعهٔ گفتارهایی دربارهٔ چند تن از رجال ادب و تاریخ ایران*، به کوشش قاسم صافی، تهران، ۱۳۵۷ش، شم ۲۲؛ رعدی آذرخشی، رحیم، «شعر دهخدا»، *آینده*، ۱۳۵۸ش، شم ۷-۹؛ ریحان، یحیی، «به یاد مرحوم سیداشرف نسیم شمال»، *یغما*، ۱۳۳۹ش، شم ۶؛ سند شم ۱۰۸۰۰۲ سازمان اسناد ملی، پاکت ۸۱۵ اسناد نخست وزیری، ۱۳۰۸ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ شهری، جعفر، *گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی تهران قدیم*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳- ۱۳۶۴ش؛ صفایی، ابراهیم، *پنجاه خاطره از پنجاه سال*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عارف قزوینی، *کلیات*، به کوشش سیف آزاد، تهران، ۱۳۲۷ش؛ فخرایی، ابراهیم، *گیلان در جنبش مشروطیت*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *گیلان در قلمرو شعر و ادب*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فومنی، عبدالفتاح، *تاریخ گیلان و نقش گیلان در نهضت مشروطیت در ایران*، به کوشش عطاءالله تدین، تهران، ۱۳۵۳ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۴۷ش؛ گلریز، محمدعلی، *مینودر*، قزوین، ۱۳۶۸ش؛ ماخالسکی، ف.، «اشرف الدین گیلانی»، *جاودانه*... (نک‍: هم، اشرف‌الدین گیلانی)؛ ملک‌زاده، مهدی، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، ابن سینا؛ نجف دری، حسین، *نقد و بررسی و گردآوری اشعار سیداشرف‌الدین حسینی*، پایان نامهٔ دکتری ادبیات فارسی (نسخهٔ دست‌نویس)، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نفیسی، سعید، «خیمه شب بازی»، *سپید و سیاه*، ۱۳۳۴ش، شم ۳۵۳۱؛ یغمایی، حبیب، «یادی از نسیم شمال»، *یغما*، ۱۳۵۴ش، شم ۱.

افسانه منفرد

اَشْرَفِ رَسولی، نک: بنی رسول.

اَشْرَف عَلِی بْنِ عَبْدُالْحَق، نک: تهانوی.

اَشْرَف عَلی خانِ فَغان (۱۱۴۰ـ۱۱۸۶ق/۱۷۲۸ـ۱۷۷۲م)، شاعر اردو و فارسی زبان شبه قاره. وی در دهلی متولد شد. پدر او میرزا علی‌خان، متخلص به نکته، از رجال دربار محمدشاه (حک ۱۱۳۱ـ۱۱۶۱ق)، و عمش ایرج‌خان، «ناظم» بنگال بود. فغان به سبب آنکه برادر رضاعی (در ترکی: کوکه) احمدشاه (حک ۱۱۶۱ـ۱۱۶۷ق) بود، لقب «کوکه خان» و «کوکل تاش خان» یافت (امرالله، ۱۵۰؛ شفیق، ۲۶۲؛ شورش، رموز...، ۴۵۰؛ شیفته، ۴۰۰؛ قائم، ۱۵۷ـ۱۵۸) و هم از او منصب پنج هزاری گرفت (همانجا).

پس از عزل احمدشاه از حکومت (۱۱۶۷ق/۱۷۵۴م) و آشفته شدن اوضاع دهلی، اشرف علی‌خان این شهر را ترک کرد و پیش عمّ خود به مرشد آباد بنگال رفت، اما چون عنایتی از او ندید، وی را هجو کرد و به دهلی بازگشت. چندی بعد به مقربان نواب شجاع‌الدوله، ناظم اَوَده پیوست (شفیق، همانجا)، ولی به دنبال مطایبه‌ای ناخوشایند، از نواب آزرده شد و در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م به عظیم‌آباد رفت (امرالله، ۱۵۲؛ شفیق، همانجا؛ مصحفی، ۲۰۲؛ میرحسن، ۲۱۲) و در آنجا در شمار ندیمان مهاراجه شتاب رای ناظم صوبهٔ عظیم‌آباد درآمد و به درخواست مهاراجه در ۱۱۸۱ق/۱۷۶۷م از سوی شاه عالم (حک ۱۱۷۳ـ۱۲۲۱ق) لقب «ظریف‌الملک» گرفت و چند روستا نیز به عنوان تیول بدو اعطا شد (شفیق، شورش، همانجاها؛ علی‌حسن، ۳۱۸)، اما در اینجا هم بر سرسخنی از مهاراجه آزرده شد و به حکام انگلیسی کمپانی هند شرقی پیوست (قاسم، ۷۲/۲) و باقی عمر را در عظیم‌آباد به آرامش سپری کرد و سرانجام، در این شهر درگذشت (امرالله، شفیق، شیفته، همانجاها؛ عشقی، ۱۰۱؛ مبتلا، ۱۷۹). عشقی و شیفته تاریخ وفات او را به خطا ۱۱۸۸ق و ۱۱۹۶ق آورده‌اند (همانجاها).

فغان در شعر فارسی شاگرد محمدرضا قزلباش خان امید (هم) و در شعر اردو شاگرد علیقلی‌خان ندیم بود و با شاعران معاصر خود همچون میرتقی میر دهلوی و غلام‌حسین شورش عظیم‌آبادی روابط دوستانه‌ای داشت (امرالله، همانجا؛ باطن، ۱۸۵ـ ۱۸۶؛ شورش، «تذکره»، ۱۰۰، رموز، همانجا؛ شوق، ۷۴؛ میر، ۷۴؛ ناصر، ۱۲۱/۱). بیشتر اشعار او به اردوست و گاهی نیز به فارسی غزل می‌سرود که خوب از عهده برمی‌آمد. وی از دقایق و نکات شعری به‌خوبی آگاه بود. تازگی کلام و طبع نازک و حسن بیان از اشعارش هویداست. او شاعری خوشرو، بذله‌گو و ظریفه‌پرداز بود و خود را «ابلغ ظرفا» می‌نامید. کسانی را که از آنان شکایت داشت و آزرده می‌شد، هجو می‌کرد تا آنجا که مردم عصر از هجو او در بیم بودند. وی قصایدی نیز در مدح حضرت علی و امام رضا(ع) و مرثیه‌هایی هم در مصائب اهل بیت(ع) سروده است (امرالله، ۱۵۰ـ۱۵۲؛ علی‌جواد، ۲۴۰؛ باطن، شفیق، شوق، عشقی، علی‌حسن، میر، ناصر، نیز شورش، «تذکره»، رموز...، همانجاها).

نسخه‌هایی از کلیات اشعار او که در حدود ۲ هزار بیت است (همو، «تذکره»، نیز مبتلا، میرحسن، همانجاها)، در کتابخانهٔ بادلیان آکسفرد و کتابخانهٔ مولوی محمدشفیع در لاهور موجود است (نک: اته، شم 2325؛ بشیرحسین، ۵۴۹). گزیدهٔ دیوان او به کوشش صباح‌الدین عبدالرحمان در ۱۹۵۰م در کراچی به چاپ رسیده که در آن تنها بخشی از قصاید، قطعات و هجویات او به اردو و نیز اشعار فارسی وی آمده است.

مآخذ: امرالله الٰه‌آبادی، احمد، «تذکرهٔ مسرت افزا»، به‌کوشش قاضی عبدالودود، فصلنامهٔ معاصر، پتنه، شم ۲؛ باطن، میر قطب‌الدین، *گلستان بی‌خزان*، لکهنو، ۱۹۸۲م؛ بشیر حسین، محمد، *فهرست مخطوطات شفیع*، لاهور، ۱۹۷۲م؛ شفیق اورنگ آبادی، لچهمی نرائن، «تذکرهٔ گل رعنا»، *تین تذکری*، به‌کوشش نثار احمد فاروقی، دهلی، ۱۹۶۸م؛ شورش عظیم‌آبادی، میرغلام‌حسین، «تذکره»، *دو تذکری*، به‌کوشش کلیم‌الدین احمد، پتنه، ۱۹۶۳م؛ همو، *رموز الشعرا*، به‌کوشش محمود الٰهی، لکهنو، ۱۹۸۴م؛ شوق، قدرت‌الله، *تذکرهٔ طبقات الشعرا*، به‌کوشش نثار احمد فاروقی، لاهور، ۱۹۶۸م؛ شیفته، محمدمصطفی خان، *تذکرهٔ گلشن بی‌خار*، به‌کوشش کلب علی‌خان فائق، لاهور، ۱۹۷۳م؛ عشقی عظیم‌آبادی، محمد وجیه‌الدین، «تذکرهٔ عشقی»، *دو تذکری*، به‌کوشش کلیم‌الدین احمد، پتنه، ۱۹۶۳م؛ علی‌جواد زیدی، *دهلوی مرثیه‌گو*، کراچی، ۱۹۸۸م؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، بهوپال، ۱۲۹۵ق؛ قاسم، میر قدرت‌الله، *مجموعهٔ نغز*، به‌کوشش محمود شیرانی، دهلی، ۱۹۷۳م؛ قائم، قیام‌الدین، *تذکرهٔ مخزن نکات*، به‌کوشش اقتدا حسن، لاهور، ۱۹۶۶م؛ مبتلا لکهنوی، مردان علی‌خان، *گلشن سخن*، به‌کوشش مسعود حسن رضوی ادیب، علیگره، ۱۹۶۵م؛ مصحفی، غلام همدانی، *تذکرهٔ هندی*، به‌کوشش اکبر حیدری کاشمیری، لکهنو، ۱۹۸۰م؛ میر، میرتقی، *نکات الشعرا*، به‌کوشش مولوی عبدالحق، کراچی، ۱۹۷۹م؛ میرحسن، *تذکرهٔ شعرای هندی*، به‌کوشش اکبر حیدری کاشمیری، لکهنو، ۱۹۷۹م؛ ناصر، سعادت علی‌خان، *تذکرهٔ خوش معرکه زیبا*، به‌کوشش مشفق خواجه، لاهور، ۱۹۷۰م؛ نیز:

Ethé, H., *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindûstânî and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1930.

عارف نوشاهی

اَشْرَفِ غَزْنَوی، نک: سیدحسن غزنوی.

اَشْرَفُ الْکُتّاب، زین‌العابدین اصفهانی (د ۹ شعبان ۱۲۹۶ق/۲۹ ژوئیهٔ ۱۸۷۹م)، فرزند محمدتقی، خوشنویس برجستهٔ قلم نسخ. وی در دورهٔ محمدشاه و ناصرالدین شاه قاجار خوشنویس دربار بود و «سلطانی» رقم می‌کرد. در زمان ناصرالدین شاه ملقب به اشرف‌الکتاب شد. نسخ را از آقا محمود اصفهانی آموخت و روش احمد نیریزی (هم) را سرمشق خود قرار داد (نک: جابری، ۲۸۴؛ اعتمادالسلطنه، *المآثر...*، ۲۱۲، *مرآة...*، ۱۲۲/۱، ۲۳۹۲/۴؛ تحویلدار، ۸۴؛ بیانی، ۶۱/۴، ۶۵؛ فضائلی، ۳۶۴، ۳۶۵). اشرف الکتاب بیش از صد سال زندگی کرد و در شهر اصفهان وفات یافت. از شاگردان معروف او سیدمحمد موسوی بقا و آقامحمدعلی اصفهانی بودند. آثار او متعدد، و برخی کم‌نظیر است به‌خصوص که از جوانی تا آخر عمر خطاطی کرده، و به‌قولی در سالمندی حتیٰ خوش‌تر از زمان شباب نگاشته است (نک: اعتمادالسلطنه، همانجاها؛ بیانی، ۶۱/۴ـ۶۲؛ فضائلی، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۷؛ قدسی، ۲۱).

نمونه‌هایی از آثار اشرف‌الکتاب اینهاست: ۱. قرآن، رحلی، ۲۵×۳۷/۵ سانتی‌متر، به‌قلم نسخ، ۶۲۶ صفحه، تاریخ ۱۲۲۲ق، صفحات

افتتـاح مذهب عالـی، در کتابخانـهٔ سلطنتی سابـق، شـه ۶۵۰ (آتابـای، *فهرست قرآنها*...، ۱۸ ـ ۲۱). ۲. *دوازده امام*، رقعی، ۲۲/۵×۱۴/۲ سانتی‌متر، ۴۵ صفحه، به قلم نسخ عالی، تاریخ ۱۲۲۲ق، مذهب، در همان کتابخانه، شـه ۲۰۲۴ (همو، *فهرست کتب*...، ۵۲۹ ـ ۵۳۰). ۳. سورهٔ یاسین و چند دعا، نسخ ممتاز و رقاع، تاریخ ۱۲۲۲ق، سر لوح مذهب، در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی، شـه ۵۰۹۹ (شورا، ۱۴۱/۱۶، ۱۴۲، ۱۴۳). ۴. شش قطعه خط به قلم نسخ خوش، تاریخ ۱۲۳۵ و ۱۲۳۶ق، در مرقعی در کتابخانهٔ سلطنتی سابق (بیانی، ۶۴/۴). ۵. قطعه، مذهب طلااندازی شده، به قلم نسخ کتابت و رقاع ممتاز، تاریخ ۱۲۳۶ق، مجموعهٔ بیانی ـ موزهٔ هنرهای تزیینی (همو، ۶۳/۴؛ *مرقع رنگین*). ۶. دعای احتجاب و ادعیهٔ دیگر، رقعی، ۱۹/۵×۱۲/۵ سانتی‌متر، ۱۱ صفحه، نسخ عالی، تاریخ ۱۲۳۸ق، مزین ـ سر لوح مرصع، در کتابخانهٔ سلطنتی سابق، شـه ۱۱۲۷ (بیانی، همانجا؛ آتابای، همان، ۳۴۷ـ ۳۴۸). ۷. *قرآن*، وزیری، به قلم نسخ و رقاع، تاریخ ۱۲۴۷ق، مذهب مرصع، در مجموعهٔ اتحادیه (بیانی، ۶۲/۴). ۸. *قرآن*، ۱۸/۴×۱۱/۵ سانتی‌متر، ۴۵۰ صفحه، به قلم نسخ خفی عالی، تاریخ ۱۲۵۶ق، صفحات افتتاح مذهب مرصع، در کتابخانهٔ سلطنتی سابق، شـه ۶۵۲ (نک: همو، ۶۳/۴؛ آتابای، *فهرست قرآنها*، ۲۵ـ۲۷). ۹. *صحیفهٔ سجادیه*، وزیری کوچک، ۲۱/۵×۱۳/۵ سانتی‌متر، ۴۶۲ صفحه، متن نسخ عالی، ترجمهٔ فارسی، نستعلیق خوش، تاریخ ۱۲۵۷ق، دارای تذهیب و تشعیر، در کتابخانهٔ سلطنتی سابق، شـه ۱۲۰۸ (نک: بیانی، ۶۳/۴ـ ۶۴؛ آتابای، *فهرست کتب*، ۷۱۶ـ۷۱۸). ۱۰. مرقعی شامل ۶ رقعه و نیز یک رقعهٔ بزرگ، تاریخ ۱۲۵۸ق، مجموعهٔ بیانی (بیانی، ۶۳/۴). ۱۱. *قرآن*، وزیری بزرگ، به قلم نسخ، کتابت عالی، تاریخ ۱۲۷۵ق، دو صفحهٔ اول و دو صفحهٔ آخر مذهب، صفحات افتتاح و سر سوره‌ها مذهب مرصع (همو، ۶۴/۴ ـ ۶۵). ۱۲. *مائة کلمة*، رقعی، ۱۷/۵×۱۱/۵ سانتـی‌متر، ۲۷ ورق، تاریـخ ۱۲۷۶ق، در کتابخانـهٔ سپهسالار، شـه ۹۹۷ (ابن یوسف، ۸۱/۲). ۱۳. *قرآن*، به قلم نسخ، تاریخ ۱۲۷۸ق، مذهب مرصع، مجموعهٔ مهدوی (بیانی، ۶۲/۴؛ برای دیگر آثار، به‌ویژه قطعات او، نک: همو، ۶۲/۴ـ ۶۴).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست قرآنهای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانه مدرسهٔ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۶ـ ۱۳۱۸ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *المآثر و الآثار*، تهران، ۱۳۱۳ق؛ همو، *مرآة البلدان*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، به‌کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ تحویلدار، حسین، *جغرافیای اصفهان*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان و ری*، اصفهان، ۱۳۲۱ش؛ شورا، خطی؛ فضائلی، حبیب‌الله، *اطلس خط*، اصفهان، ۱۳۹۱ق؛ قدسی، منوچهر، مرقع، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *مرقع رنگین*، تهران، ۱۳۶۴ش.

یدالله غلامی

آشْرَفِ مازَنْدَرانی، محمد سعید (د ۱۱۱۶ق/۱۷۰۴م)، ادیب، خطاط، نقاش، فقیه و شاعر دربار اورنگ زیب و عظیم الشأن گورکانی.

وی فرزند محمد صالح مازندرانی و از سوی مادر نوهٔ محمد تقی مجلسی اصفهانی است (نصرآبادی، ۱۸۱؛ افتخار، ۱۵؛ حزین، ۶۹؛ ابراهیم، ۹). او در خاندانی اهل دانش و تقوا ولادت یافت. پدر اشرف که خود فقیه و محققی بلند پایه و شارح چندین کتاب چون *اصول کافی*، *لمعه* و *زبدة الاصول* بود (نک: بهبهانی، ۹۳/۱ ـ ۹۵؛ قمی، ۵۴۲ ـ۵۴۳؛ نوری، ۴۱۲/۳؛ افندی، ۱۱۰/۵)، به سفارش پدر خود احمد در جوانی از مازندران، رهسپار اصفهان شد و به حلقهٔ درس محمد تقی مجلسی راه یافت و سرانجام نیز داماد وی شد (بهبهانی، ۹۴/۱ ـ ۹۵؛ قمی، ۵۴۳ ـ ۵۴۴؛ نوری، ۴۱۲/۳ـ۴۱۳). از این رو، محمد سعید در اصفهان ولادت و نشو و نما یافت (آذر، ۱۷۰؛ آقابزرگ، ۹(۱)/۷۸؛ لکهنوی، ۵۸/۱). وی افزون بر دانش اندوزی از محضر پدر و دایی خویش، محمد باقر مجلسی، به درک محضر میرزا قاضی، شیخ الاسلام اصفهان و آقا حسین خوانساری، معروف به محقق خوانساری نیز نائل آمد (آرزو، ۱۴۳؛ گلچین، ۱۰۸۷؛ سیدان، ۱۸ـ۱۹).

اشرف گذشته از علوم دینی به شعر و ادب و هنر نیز گرایش داشت. در شعر شاگرد صائب تبریزی بود، با میرزا طاهر وحید نیز مصاحبت داشت و خط را از عبدالرشید دیلمی خواهر زادهٔ میرعماد قزوینی فراگرفت. او از نقاشی نیز بهره‌ای داشت (آرزو، ۱۴۴؛ سرخوش، ۷؛ گلچین، همانجا؛ سیدان، ۱۹ـ۲۱، ۲۸؛ ابراهیم، همانجا؛ بهبهانی، ۹۷/۱؛ کوپاموی، ۵۴)، اما استاد وی در این هنر شناخته نیست. اشرف در *دیوان* خود استادانی را که در علوم مختلف داشته، ستوده (نک: ص ۵۱ ـ۶۲، ۷۴ـ۷۷، ۸۲ ـ ۸۵)، اما هیچ گونه اشاره‌ای به استاد خویش در نقاشی نکرده است. دور نیست که این هنر را نزد خود آموخته باشد، اما در *دیوان* او گـاه اشـاراتی بـه چهره‌پـردازی دیـده مـی‌شود (نک: ص ۳۶۵ـ۳۶۶) و در جایی نیز خود را در نگارگری چون مانی دانسته است (نک: ص ۳۷۰).

اشرف پس از درگذشت دو تن از عزیزان خویش، نخست محمد رفیع فرزندخردسالش،و سپس‌محمدتقی‌مجلسی،نیای خود که‌تأثیری ژرف بر وی نهاد (نک: ص ۱۱۸ـ ۱۲۵)، سوگ‌نامه‌هایی در رثای آنان سرود و به یکباره بر آن شد که ترک دیار کند (گلچین، ۱۰۸۸؛ سیدان، ۲۱ـ۲۲) و از راه خراسان به هندوستان رفت (نصرآبادی، همانجا؛ آرزو، ۱۴۳؛ افتخار، حزین، گلچین، همانجاها). او خود در ترجیع بندی که هنگام ترک اصفهان سروده، به اندوه فراوان خویش از این سفر اشاره کرده است (نک: ص ۱۲۵ـ۱۲۶). این سفر به احتمال بسیار در ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م روی داده است، زیرا از سویی، منابع ورود اشرف را به هند در اوایل جلوس اورنگ زیب (حک ۱۰۶۹ـ ۱۱۱۸ق) دانسته‌اند (افتخار، همانجا؛ کشمیری، ۱۸۵؛ آزاد، ۱۱۶/۲؛ شفیق، ۴۲) و از سوی دیگر تاریخ درگذشت محمد تقی مجلسی، چنانکه اشرف نیز (ص ۱۲۵) در ماده تاریخی که در «سوگ نامه» داده، ۱۰۷۰ق بوده است. او در هند به دربار اورنگ زیب راه یافت و به آموزش دختر بزرگ وی زیب النساء بیگم‌همت گماشت (نصرآبادی،آرزو، افتخار،ابراهیم،آزاد، همانجاها؛

احمدعلی، ۱۹۷؛ خوشگو، ۱۷/۳ـ ۱۸). اشرف در آنجا گاه در مجالس شعر و ادب حضور می‌یافت و به مشاعره و بدیهه‌سرایی می‌پرداخت. برخی از قصاید وی به صورت بدیهه در این مجالس سروده شده است (سرخوش، همانجا؛ خوشگو، ۱۸/۳ـ ۱۹). آوازهٔ او در هند سبب شد که برخی از بزرگان و دولتمردان چون نواب مؤتمن الدوله نیز در زمرهٔ شاگردان وی درآیند (نک: آرزو، ۱۴۴؛ خوشگو، همانجا).

با اینکه اشرف در دربار اورنگ زیب و در سایهٔ حمایت زیب النساء مرتبه‌ای بلند یافت، همواره آرزوی بازگشت به وطن و دیدار بستگان خویش را در دل داشت. اشعاری که در فراق همسر و فرزندش سروده (نک: ص ۱۵۸ـ ۱۷۰)، از دلتنگیهای او حکایت دارد که سرانجام نیز وی را بر آن داشت تا پس از حدود ۱۳ سال اقامت در هند، با سرودن دو قصیده در ستایش زیب النساء از او خواستار اجازه برای بازگشت به ایران شود (نک: ص ۹۱ ـ ۱۰۰). اشرف در زمستان ۱۰۸۳ق از طریق افغانستان به ایران آمد (آرزو، همانجا؛ سیدان، ۳۱) و پس از اقامت کوتاهی در خراسان (نک: اشرف، ۱۰۰ـ ۱۰۷؛ گلچین، ۱۰۹۱)، رهسپار اصفهان شد (نصرآبادی، ۱۸۱؛ آزاد، ۱۱۷/۲). روشن نیست که پس از ورود به اصفهان به چه کاری پرداخته است و این بخش از زندگی اشرف تا بازگشت او به هندوستان در ابهام است. تنها نصرآبادی به رفت و آمد وی به مسجد لنبانیها و درک صحبت او اشاره دارد و فضل و کمال اشرف را ستوده است (همانجا).

اگرچه اشرف گاه در ستایش برخی کارگزاران محلی حکومت در اصفهان اشعاری می‌سروده است (نک: ص ۶۲ـ ۷۴، ۸۲ـ ۸۵)، بازگشت او به هندوستان شاید از آن روی باشد که وی در ایران دست کم از قرب و منزلتی که در دربار هند داشته، بی‌بهره بوده است. اشرف این بار با همسر و فرزند خویش به هند رفت و نزد شاهزاده عظیم الشأن که در پتنه حکومت داشت، سکنیٰ گزید (افتخار، ۱۵؛ کشمیری، آزاد، همانجاها؛ اصلح، ۱۷۴۷؛ شفیق، همانجا). گویند شاهزاده وی را بسیار بزرگ می‌داشت و رخصت داده بود که اشرف در مجالس وی به سبب پیری و ناتوانی بنشیند (کشمیری، آزاد، شفیق، همانجاها؛ کوپاموی، ۵۵). اشرف در اواخر زندگی بر آن شد که از راه بنگاله به زیارت خانهٔ خدا رود، اما در مونگیر از توابع پتنه درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (افتخار، کشمیری، آزاد، همانجاها؛ صدیق، ۳۲؛ قس: ابراهیم، ۹).

برخی از بستگان دانشور او نیز پس از وی راهی هند شدند. از برخی از ایشان و نیز دو فرزند وی محمد امین و محمدعلی، متخلص به دانا آثار ارزنده‌ای در فقه و کلام و شعر و ادب برجای مانده است (نک: بهبهانی، ۹۸؛ آزاد، همانجا؛ نصرآبادی، ۱۸۲ـ ۱۸۳).

اشرف پیرو سبک هندی و پروردهٔ مکتب صائب تبریزی است. تخلص «اشرف» را نیز از او یافته است (نک: خوشگو، ۱۸/۳؛ اخلاص، ۳۰). او گاه سروده‌های خویش را بر صائب می‌خوانده، و صائب نیز بیتی در تکمیل آن می‌سروده است (خوشگو، همانجا). در *دیوان* خویش صائب را «استاد» خوانده، و قصیده‌ای نیز در ستایش از او سروده است (نک: ص ۶۰ـ ۶۲). با این حال، یک بار در حضور صائب بر شعر او خرده گرفت و او نیز نظر اشرف را پذیرفت (خوشگو، همانجا). به گفتهٔ خوشگو: «شاه گلشن تتبع بر غزلش کرده، دیوانی در جواب آن ترتیب داده» است (۲۰/۳).

اشرف نیز چون دیگر شعرای سبک هندی به تصویرپردازی، ایهام و صنایع ادبی اهمیت بسیار می‌داده است. وی در عصر خویش به نوآوریهایی در صور خیال و نیز توصیف مظاهری از طبیعت که کمتر مورد توجه شعرا بود، پرداخت (نک: ص ۶۲ـ ۶۸، ۸۵ـ ۸۸، ۱۰۰ـ ۱۰۷). غالب تذکره‌نویسان معاصر وی و دوره‌های پس از او، ایهام گویی و نازک خیالی و نوپردازی هنرمندانهٔ وی را ستوده‌اند (نک: آرزو، ۱۴۵؛ ابراهیم، خوشگو، همانجاها؛ سرخوش، ۷؛ حزین، ۶۹). سروده‌های اشرف بر خلاف اشعار بسیاری از شعرای سبک هندی با الهام از طبیعت سبز و خرم هند بسیار پر نشاط است (نک: ص ۷۷ـ ۸۵، ۱۳۵ـ ۱۵۳، ۱۸۲ـ ۱۸۹؛ سیدان، ۴۰۵)، اما اهمیت بیش از حد به لفظ پردازی و تصویر سازی، سبب شده که شعر او را فاقد معانی ژرف و درد شاعرانه بدانند (نک: آرزو، ابراهیم، همانجاها). افزون بر این در بحرهای دشوار گاه خطاهایی در اوزان شعری وی دیده می‌شود (نک: آرزو، ۱۴۵ـ ۱۴۶).

اشرف در استقبال از سروده‌های برخی شعرا، چکامه‌هایی دارد. مثنوی «قضا و قدر» (نک: ص ۱۷۰ـ ۱۷۸) را در استقبال از «قضا و قدر» محمدقلی سلیم تهرانی سروده است (آرزو، ۱۴۵؛ خوشگو، ۱۹/۳). اشعاری نیز در ستایش از پیامبر (ص) و امامان (ع) دارد (نک: ص ۴۳ـ ۵۱، ۷۷ـ ۸۲، ۱۰۰ـ ۱۰۷، ۱۲۵ـ ۱۲۶). قصیده‌ای که به مناسبت ورودش به خراسان در ستایش از امام رضا (ع) سروده، همراه با تغزل ابتدای آن در وصف برف (ص ۱۰۰ـ ۱۰۷) از بهترین سروده‌های اشرف به شمار می‌رود. اشرف در قصیده سرایی به کمال‌الدین اسماعیل (مق ۶۳۵ق/۱۲۳۸م) نیز گرایش داشت (سیدان، ۴۰۳). در بیتی نیز کمال را ستوده است (نک: ص ۶۷). قصیده‌ای نیز با ردیف برف (ص ۸۵ ـ ۸۸) هم وزن و قافیه و ردیف قصیدهٔ برف کمال (سیدان، همانجا) دارد. گویند در ساختن معما نیز دستی داشته است (نصرآبادی، ۱۸۱؛ حزین، همانجا؛ خوشگو، ۲۰/۳). غالب تذکره‌نویسان ظریف گویی و شوخ طبعی وی را ستوده‌اند (نک: آرزو، ۱۴۴؛ ابراهیم، ۹؛ ایمان، ۷۰). افتخار گوید: «در شعر طرازی دستی تمام داشت» (ص ۱۵).

دیوان اشعار اشرف مازندرانی به کوشش محمدحسن سیدان همراه با مقدمهٔ مفصل او در شرح زندگی و اشعار وی در تهران (۱۳۷۳ش) به چاپ رسیده است. نسخه‌ای از این *دیوان* نیز به خط نستعلیق اشرف با تصحیحات خود وی در برخی اشعار، با شمار ابیات کمتری، در کتابخانهٔ آستان قدس (شم ۳۴۸) موجود است (نک: آستان، ۳۶۳/۷ـ ۳۶۷؛ منزوی، ۱۸۴۶/۳). اشرف جز *دیوان* خود قاموسی نیز به خط نسخ استنساخ کرده است (نک: شفیق، ۴۲).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، بمبئی، ۱۲۷۷ق؛ آرزو، علی، *مجمع النفائس*، به

کوشش زیب النساء سلطان علی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آزاد بلگرامی، میرغلام‌علی، *سرو آزاد*، لاهور، ۱۹۱۳م؛ آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابراهیم خان خلیل، علی، *صحف*، به کوشش عابدرضا بیدار، پتنه، ۱۹۷۸م؛ احمد علی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرائب*، به کوشش محمد باقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ اخلاص، کشن‌چند، *همیشه بهار*، به کوشش وحید قریشی، کراچی، ۱۹۷۳م؛ اشرف مازندرانی، محمدسعید، *دیوان*، به کوشش محمدحسن سیدان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اصلح، محمد، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، به کوشش حسام الدین راشدی، کراچی، ۱۳۴۶ش؛ افتخار، عبدالوهاب، *تذکرهٔ بی‌نظیر*، الله آباد، ۱۹۴۰م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمدحسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ ایمان، رحم علی‌خان، *منتخب اللطائف*، به کوشش محمدرضا جلالی نایینی و دیگران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بهبهانی، احمد، *مرآت الاحوال جهان‌نما*، به کوشش علی دوانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حزین، محمدعلی، *تذکره*، اصفهان، ۱۳۳۴ش؛ خوشگو، بندار، *سفینه*، پتنه، ۱۹۵۹م؛ سرخوش، محمدافضل، *کلمات الشعراء*، به کوشش صادق علی دلاوری، لاهور، ۱۹۴۲م؛ سیدان، محمدحسن، مقدمه و حاشیه بر *دیوان* اشرف مازندرانی (هم)؛ شفیق، لچهمی فرائن، *شام غریبان*، به کوشش محمد اکبرالدین صدیقی، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۷م؛ صدیق حسن خان، محمد، *شمع انجمن*، به کوشش مولوی محمدعبدالمجید خان، بهوپال، ۱۲۹۳ق؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ کشمیری، محمدعلی، *نجوم السماء فی تراجم العلماء*، قم، مکتبة بصیرتی؛ گوپاموی، محمد قدرت الله، *نتائج الافکار*، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ گلچین معانی، احمد، «اشرف مازندرانی»، گوهر، تهران، ۱۳۵۲ش، شم ۱۱-۱۲؛ لکهنوی، آفتاب رای، *ریاض العارفین*، به کوشش حسام الدین راشدی، اسلام آباد، ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م؛ منزوی، خطی؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، نجف، ۱۳۲۱ق.

مینا حفیظی

اَشْرَفِ مَراغی، ابوعلی حسین بن حسن مراغی تبریزی، شاعر سدهٔ ۹ق. وی را اشرف خیابانی، اشرف هراتی و درویش اشرف نیز گفته‌اند (تربیت، ۱۴۷؛ خیام‌پور، ۴۳، ۴۴؛ اته، ۱۷۸؛ نخجوانی، ۳۱۲). دربارهٔ زندگی او آگاهی بسیار اندکی در دست است. نام وی در مآخذ نزدیک به‌روزگار شاعر دیده نمی‌شود؛ تنها چند مأخذ از جمله علیشیر نوایی (ص ۱۱) و اوحدی (ص ۵۵۲) از وی یاد کرده‌اند، اما این هر دو وی را شرف خیابانی نامیده‌اند.

اشرف از شاعران صوفی مشرب و منسوب به فرقهٔ نعمت‌اللٰهی است (نخجوانی، همانجا) که احتمالاً بیشتر عمر خود را در تبریز، مراغه و بغداد گذرانده است (دولت‌آبادی، ۹۷۲/۲-۹۷۳؛ علیشیرنوایی، همانجا). به‌گفتهٔ هرمان اِته (ص ۸۴، ۱۷۸) وی در روزگار سلطنت شاهرخ در هرات می‌زیسته، و احتمالاً از همین‌روی به اشرف هراتی نیز شهرت یافته بوده است (نیز نک: منزوی، ۲۶۷۱/۴). وی معاصر نظام‌الدین قاری و شاه نعمت‌الله ولی بوده است. نظام‌الدین یکی از اشعار وی را استقبال کرده (ص ۹۳-۹۴)، و اشرف قصیده و ماده تاریخی در وفات شاه نعمت‌الله ولی سروده است (دولت‌آبادی، ۹۷۵/۲).

در *دیوان* اشرف که نزدیک به ۶ هزار بیت دارد و در آن در انواع شعر از جمله قصیده، غزل، مثنوی و ترجیع‌بند طبع‌آزمایی کرده، هیچ شعری در ستایش و یا هجو کسی دیده نمی‌شود (نخجوانی، دولت‌آبادی، همانجاها). اشعارش بیشتر دارای مضامین اخلاقی و عرفانی و تقریباً تهی از باریک اندیشیها و صور خیال شاعرانه است (برای نمونه‌ای از اشعار وی، نک: نخجوانی، ۳۱۴-۳۱۸).

گفته‌اند که اشرف سالها ملازم و معاشر شاهزاده پیر بوداق از شاهزادگان قراقویونلو بوده است و چندان به وی دلبستگی داشته که پس از کشته شدن او به دست پدرش جهانشاه، بغداد را ترک کرد و به تبریز آمد و تا پایان عمر از آمیزش با مردم خودداری کرد. با اینهمه، در *دیوان* وی شعری دربارهٔ این دوست صمیمی و احتمالاً ولی نعمت او دیده نمی‌شود (همو، ۳۱۳؛ دولت‌آبادی، ۹۷۲/۲-۹۷۳). شاید همین گوشه‌گیری و دوری از مردم (اوحدی، همانجا) سبب گمنامی او بوده است.

دربارهٔ تاریخ درگذشت اشرف مراغی اختلاف است. به گزارش *صحف ابراهیم*، وی پس از کشته شدن پیر بوداق به تبریز بازگشت و «در بر روی مردم ببست و تا زنده بود، در مجلس کسی نرفت، تا سنهٔ ۸۵۴ق از این دار ناپایدار درگذشت» (نک: دولت‌آبادی، همانجا). اگر بتوان به گزارش *صحف ابراهیم* دربارهٔ مسافرت وی به تبریز اعتماد کرد ــ که البته برخی قراین نیز آن را تأیید می‌کند ــ می‌توان گفت که وی پس از ۸۷۰ یا ۸۷۱ق درگذشته است، زیرا به نوشتهٔ *التاریخ الغیاثی* (۲۹۱/۵) پیر بوداق در روز یکشنبه دوم ذیقعدهٔ ۸۷۰ق، و بنابر گزارش ابوبکر طهرانی (ص ۵۱۶)، در ۸۷۱ق کشته شده است. از این‌رو، گزارش *صحف ابراهیم* دربارهٔ تاریخ درگذشت شاعر و همچنین تاریخ ۸۶۴ق که تربیت (همانجا) آورده است، نادرست می‌نماید.

آثار: اشرف شاعری پر کار بوده (دانش‌پژوه، ۶۲۵/۶؛ تربیت، ۱۴۷)، و علاوه بر *دیوان* که مشتمل بر ۴ بخش (عنوان الشباب، خیرالامور، باقیات الصالحات و مجدد التجلیات) است و نخجوانی (ص ۳۱۲) و تربیت (همانجا) نسخه‌هایی از آن را در اختیار داشته‌اند، ۵ مثنوی با عنوان پنج گنج به شیوهٔ خمسهٔ نظامی سروده (اوحدی، همانجا) که شامل مثنویهای *منهج الابرار*، *شیرین و خسرو* یا *ریاض العاشقین*، *لیلی و مجنون*، *هفت اورنگ* یا *عشق‌نامه* و *ظفرنامه* است (نخجوانی، ۳۱۲-۳۱۳؛ تربیت، ۱۴۸؛ اته، ۱۷۸-۱۷۹). از *خمسهٔ* وی نیز نسخه‌ای در دارالکتب قاهره موجود است (منزوی، ۲۶۷۷/۴، ۳۲۴۵).

افزون بر این آثار، وی کلمات قصار علی بن ابی طالب (ع) را نیز به نظم پارسی درآورده که نسخه‌هایی از آن با عنوان *صد کلمه* و *کلمات قصار حضرت علی* در کتابخانه‌های مرکزی، مجلس و مجموعهٔ طاهری شهاب در ساری موجود است (اعتصامی، ۴۸۶؛ منزوی، ۱۶۲۴/۲؛ دانش‌پژوه، همانجا).

چنین به نظر می‌رسد که وی افزون بر مثنویهای پنجگانه، مثنوی دیگری با عنوان *بهرام‌شاه* داشته که ضمن *خمسهٔ* او آمده، و همین اثر است که در هرات سروده شده است (منزوی، ۲۶۷۱/۴).

مآخذ: ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به‌کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اعتصامی، یوسف، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ *التاریخ الغیاثی*، به‌کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ خیام‌پور، عبدالرسول، *فرهنگ سخنوران*، تبریز،

۱۳۴۰ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دولت‌آبادی، عزیز، سخنوران آذربایجان، تبریز، ۱۳۵۷ش؛ علیشیرنوایی، مجالس النفائس، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، ۱۳۶۳ش؛ منزوی، خطی؛ نخجوانی، حسین، چهل مقاله، تبریز، ۱۳۴۳ش؛ نظام‌الدین قاری، محمود، دیوان البسه، به‌کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۹ش.
محمد سیدی

آشْرَفِ هَراتی، نک‍: اشرف مراغی.

آشْرَفی، نام سکهٔ زر با وزن معین ۳/۴۵ گرم که از اواسط قرن ۹ق توسط مملوکان مصری در جهان اسلام رواج یافت و در اوایل قرن ۱۰ق سراسر ایران را فرا گرفت و ضرب آن با اوزان متغیر تا اواخر دورهٔ قاجار ادامه پیدا کرد.

دربارهٔ سبب نام گذاری و پیشینهٔ تاریخی اشرفی، محققان و سکه شناسان نظریات مختلفی دارند. در برخی از فرهنگها، اشرفی را «درست زر» ذکر کرده‌اند (*آنندراج*؛ *غیاث‌اللغات*)، اما گروهی اطلاق این نام را به اشرفی نمی‌پذیرند؛ چه کلمهٔ درست به معنایی دیگر، پیش از رواج اشرفی متداول بوده، و مقصود از آن سکه‌های خالص با عیار مطلوب بوده است (نک‍: عقیلی، ۳۲؛ دیانت، ۲۸/۲). با اینهمه، نام اشرفی مانند اسامی دیگر سکه‌ها در آغاز نامی خاص بوده، و سپس توسع یافته است و برای سکه‌های زر اعم از اینکه اشرفی باشند، یا نوعی دیگر، به کار می‌رفته است (نک‍: قائم مقامی، ۴۲۹؛ بیانی، ۱۲؛ دیانت، ۲۲/۲؛ رابینو، 14).

دربارهٔ سبب نام‌گذاری اشرفی نیز آراء مختلفی وجود دارد. برخی ضرب مسکوک اشرفی را به یکی از امرای چوپانیان به نام ملک اشرف پسر امیر تیمورتاش و نوادهٔ امیر چوپان (حک ۷۴۴-۷۵۹ق/۱۳۴۳-۱۳۵۸م) نسبت می‌دهند (نفیسی، ۲۲۱/۲)؛ حال آنکه در منابع، اطلاعی مبنی بر اینکه ملک اشرف سکه‌ای بدین نام ضرب کرده، یا بعدها مسکوکی را به نام او اشرفی خوانده باشند، وجود ندارد (نک‍: دیانت، ۲۵/۲؛ برای سکه‌های وی، نک‍: لین پول، VI/117). همچنین انتساب ضرب اشرفی به اشرف افغان (نک‍: قائم مقامی، همانجا؛ *لغت‌نامه ...*) درست نیست، چه این نوع سکه دست کم از زمان تألیف *حبیب السیر* (۹۲۷ق/۱۵۲۱م) در ایران رواج داشته است (نک‍: خواندمیر، ۵۱۱/۳؛ دیانت، ۳۱/۲؛ نیز نک‍: دنبالهٔ مقاله) و بسیاری از منابع دورهٔ صفوی از آن نام برده‌اند (نک‍: اسکندربیک، ۱۱۶/۱، ۳۴۸؛ شاردن، ۳۸۳/۴). همچنین نظر دهخدا مبنی بر احتمال ضرب اشرفی در شهر اشرف (نک‍: *لغت‌نامه*) نیز درست نمی‌نماید، چه تاریخ ضرب مسکوک یاد شده از زمان ساخت شهر اشرف (بهشهر کنونی) توسط شاه عباس صفوی کهن‌تر است (دیانت، ۲۴/۲). از سوی دیگر از نوشتهٔ شاردن چنین بر می‌آید که اشرفی سکهٔ زری بوده که از طرف شاه در روزهای خاص تنها به رجال و اعیان و اشراف مملکت اهدا می‌شده، و از این روی، اشرفی یا اشرافی خوانده شده است (همو، ۲۷/۲)؛ به تحقیق این گفته نیز درست نیست (نک‍: دنبالهٔ مقاله).

محققان و سکه‌شناسان در جست و جوی منشأ نام اشرفی به مسکوکاتی برخوردند که در دورهٔ مملوکان مصر به نام «ملک الاشرف» ضرب شده بود و با اینکه بسیاری از حاکمان این دوره ملقب به اشرف بوده‌اند، نام ضرب کنندهٔ آن را اشرف سیف‌الدین برسبای (حک ۸۲۵-۸۴۲ق) دانستند («دائرةالمعارف...[1]»، IV/354؛ رابینو، همانجا).

برسبای در روزگار حکومت خود با مشکلات اقتصادی بسیاری مواجه بود، زیرا با گسترش روابط بازرگانی مصر با قبرس و برقراری ارتباطهای سیاسی با حکومتهای ترکمن در شمال وشمال شرقی و نیز دولتهای عثمانی و جانشینان دولت تیموری در ایران، وی می‌بایست کاستیهای دینارهای مملوکی و بی نظمیهای آن را برطرف سازد (نک‍: لویس، 222,223,225). از این رو، در ۸۲۹ق/۱۴۲۶م ادامهٔ رواج سکهٔ زر اروپایی به نام فلوری[2] ـ سکهٔ زر شهر ونیز یا فلورانس در ایتالیا ـ را در قلمرو خود متوقف ساخت. به گفتهٔ ابن تغری بردی (د ۸۷۴ق/۱۴۶۹م) برسبای با گرد آوردن بزرگان و تجار راجع به باطل کردن معاملهٔ سکهٔ طلای منقوش و دارای تصاویر و شعارهای کفر آمیز رای‌زنی کرد و بر آن شد تا طلایی با طراز اسلامی جایگزین آن کند، و پس از آن دینارهای اشرفی به جای دینارهای افرنتی (فلوری) ونیزی رایج شد و مردم نیز موظف شدند سکه‌های فلوری را به دارالضرب برگردانند (۲۸۳/۱۴-۲۸۴؛ نیز نک‍: ابن ایاس، ۱۰۴/۲؛ لویس، 225؛ مبیض، ۲۱۲؛ بروم، 131-130). سکه‌های فلوری به نوشتهٔ ابن تغری بردی از حدود ۸۰۰ق در بیشتر سرزمینهای اسلامی از جمله قاهره، شامات، روم، حجاز و یمن رواج یافته بود و در معاملات از آن استفاده می‌شد و به نامهای افرنتی، ونیزی، و دراهم‌بنادقه‌یا بندقی‌نیز مشهوربود (۲۸۳/۱۴؛ نیز ابن‌ایاس، لویس، همانجاها؛ حسینی، ۱۱۳/۱، ۱۵۹؛ دیانت، ۱۵۴/۲؛ مبیض، همانجا).

بر اساس منابع تاریخی نزدیک به عصر برسبای، سکه‌های زر اشرفی که گاه سکه‌های اشرفی برسبهیه نیز نامیده می‌شد، مورد توجه مردم قرار گرفت و به سرعت در معاملات به جای دینارهای زر فلوری به کار رفت (ابن تغری بردی، ابن ایاس، مبیض، همانجاها). این مسکوک به زودی در ایالات ترکمن نشین آناتولی شرقی، شمال سوریه و بین‌النهرین شمالی که ارتباط نزدیکی با مملوکان داشت، رواج یافت (فراگنر، 561؛ *ایرانیکا*، II/797). ضرب اشرفی ضربت سختی بر بازرگانان اروپایی وارد کرد که تا دیر زمانی ادامه یافت (لویس، همانجا). به نظر برخی می‌توان آغاز رواج اشرفی به وزن ۳/۹ گرم را در ایران از زمان جهانشاه قراقویونلو (۸۴۱-۸۷۲ق/۱۴۳۸-۱۴۶۷م) دانست (فراگنر، همانجا؛ *ایرانیکا*، II/798).

خواندمیر در ذیل وقایع مربوط به جنگهای تیمور با ایلدرم بایزید در اواخر سال ۸۰۴ق و اوایل ۸۰۵ق از اشرفی یاد کرده است (۵۱۱/۳)، حال آنکه شرف‌الدین علی یزدی صاحب *ظفرنامه* (د ۸۵۸ق) در بیان

---

1. *Türkiye*... 2. Florin

همان وقایع از فلوری نام می‌برد (۳۴۲/۲). عقیلی بر آن است که در عصر خواندمیر (قرن ۱۰ق) سکه‌های فلوری را اشرفی می‌خوانده‌اند (ص ۳۲). در همین ایام و در حکومت شاه اسماعیل صفوی اول (حک ۹۰۷-۹۳۰ق/۱۵۰۱-۱۵۲۴م) سکه‌های اشرفی مطابق وزن رایج عهد ممالیک مصر در حدود ۳/۴ تا ۳/۵ و ۳/۵۲ گرم ضرب می‌گردید (فراگنر، 563؛ بروم، 169؛ نیز نک: فرح بخش، ۱۵). افزون بر این، در این دوره مسکوکات طلای ربع اشرفی به وزنهای ۰/۸۸۷ و ۰/۷۷ و نیم گرم نیز ضرب می‌شده است (فراگنر، همانجا؛ برای اوزان و انواع دیگر اشرفی، نک: فرح بخش، ۱۲، ۱۵؛ قس: بروم، 170، که آغاز ضرب نیم اشرفی را در دورهٔ شاه طهماسب اول دانسته است).

در دورهٔ شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ق/۱۵۲۴-۱۵۷۶م)، در ۹۳۴ق یک اشرفی ۱٬۰۰۰ دینار ارزش داشت (فرح بخش، ۱۷، ۲۰) و در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م ارزشی در حدود ۲۰۰ دینار یافت (*ایرانیکا*، همانجا؛ برای تصاویر و سکه‌ها، نک: بروم، همانجا، تصاویر 273-271). سکهٔ اشرفی همچنین در قرن ۱۰ق در مناطق ماوراءالنهر رواج داشت (نک: واصفی، ۴۷۸/۱، ۴۸۰).

در اواسط سدهٔ ۱۰ق هنگامی که پرتغالیها جزیرهٔ هرمز را در اشغال خود داشتند، سکه‌های اشرفی معادل ۲٬۰۰۰ دینار و نیم اشرفی معادل ۱٬۰۰۰ دینار هرمزی ضرب می‌شد و پرتغالیان آن را «شرافیم» می‌نامیدند (فراگنر، 564). اشرفی پس از ۱۰۰۸ق/۱۶۰۰م به طور کامل جای طلای تنگه را گرفت و از ۱۰۰۸-۱۱۵۰ق/۱۶۰۰-۱۷۳۷م معیار اصلی برای سکه‌های طلای ایرانی گردید و رواج عباسی اهمیت کمتری پیدا کرد (همو، 563؛ *ایرانیکا*، II/798).

در اواخر دورهٔ صفویه به سکهٔ اشرفی «کهنهٔ دوبتی» یا «دوبتی کهنه» اشاره می‌شود (*تذکرة الملوک*، ۲۲/۱) و به نظر می‌رسد اصطلاح دوبتی اشاره به سکهٔ زر دوکای (دوکاتو) ونیزی دارد (مینورسکی، ۱۱۲) که همراه با فلوری در تمامی خاورمیانه رواج یافت (فاسمر، 140؛ فراگنر، همانجا). به نوشتهٔ مینورسکی وزن اصلی اشرفی در اواخر دورهٔ صفوی ۴/۵ دانگ، یعنی دو سوم مثقال و ارزش آن بسیار ثابت‌تر از پول نقره بود (ص ۱۱۲، ۱۱۴).

رواج گستردهٔ مسکوک زر مهر اشرفی در دورهٔ نادر شاه سبب شد که سکه‌های طلای اشرفی منسوخ، و یا به مقدار کم ضرب گردد و در عوض واحدهای کوچک‌تر آن در ضرابخانه‌ها ضرب شود (بروم، 176؛ فرح بخش، ۶۲).

نادرشاه و جانشینان او به ویژه کریم خان زند (حک ۱۱۶۳-۱۱۹۳ق/۱۷۵۰-۱۷۷۹م) کهن‌ترین اشرفی به وزن ۳/۴۹۸ گرم را تنها به مقدار اندکی ضرب کردند و آن نیز ضریبی در حدود یک سوم نسبت به مهر اشرفی داشت (*ایرانیکا*، همانجا؛ نیز نک: فرح بخش، ۶۵: سکه‌های ۳/۴۵ و ۳/۴۷ گرمی).

در نیمهٔ دوم قرن ۱۲ق/۱۸م سکهٔ ربع مهر اشرفی بسیاری به وزن ۲/۷۶ گرم معادل ۴۲/۵۵ حبه و نیز یک مهر اشرفی به وزن ۱۱/۰۴ گرم معادل ۱۷۰/۲ حبه به نام اشرفی کریم خانی یا اشرفی ساده ضرب گردید (نک: همو، ۷۶)، اما از دورهٔ آقا محمدخان قاجار در ۱۲۰۰ق/۱۷۸۶م مهر اشرفی و اجزاء آن کنار گذاشته شد و به ندرت ضرب گردید (نک: همو، ۸۹؛ *ایرانیکا*، همانجا). از آن پس به جای اشرفی سنتی و مهر اشرفی، تومانهای طلا رواج یافت و اصطلاح اشرفی به تمام مسکوکات زر اطلاق شد (همانجا).

در اواخر سلطنت فتحعلی‌شاه‌قاجار، میان‌سالهای ۱۲۴۵-۱۲۵۰ق/۱۸۳۰-۱۸۳۴م وزن اشرفی قدیمی ۵۴ حبه دوباره رواج یافت که ارزشی معادل ۱۰ هزار دینار نقره و برابر با یک تومان داشت (همانجا؛ *از آستارا*...، ۴۰/۷-۴۱؛ برای تصویر سکه، نک: بروم، 177، تصویر 291). در همین دوره سکه‌های دو اشرفی و یک اشرفی نیز به میزان بسیار اندکی رواج یافت. ارزش دو اشرفی، یعنی بزرگ‌ترین سکهٔ طلا در حدود ۴۰ قران معادل با ۴ تا ۴/۵ تومان و یک اشرفی نیز از ۲ تومان تا ۲۵ قران بوده که بر حسب نوسانهای پولی، میزان آنها در تغییر بوده است (جمال‌زاده، ۱۷۰).

در اوایل حکومت ناصرالدین شاه اشرفیی به وزن ۱۸ نخود معادل ۳/۴۵۶ گرم و برابر یک مثقال شرعی و ارزش یک تومان ضرب می‌شد که به سبب عدم نسبت صحیح در قیمت آن در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م نوعی اشرفی دیگر ضرب گردید که تقریباً ۱۷ نخود معادل ۳/۲۰۶ گرم وزن داشت و در همین تاریخ مقداری ۵ هزاری طلا (نیم اشرفی) رواج پیدا کرد و به اشرفی ناصری شهرت یافت (همو، ۱۷۲؛ دیانت، ۲۹/۲).

پس از تأسیس ضرابخانهٔ جدید دولتی و ماشینی در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م در تهران (رابینو، 19-18؛ نیز نک: اعتمادالسلطنه، ۱۵۰/۱-۱۵۱)، فرمانی از سوی ناصرالدین شاه برای تنظیم پول و عیار و وزن سکه‌ها صادر شد و وزن تومان طلا یا اشرفی ۲/۸۷۷۱۱ گرم تعیین گردید و با اشرفیهایی که ۱۸ نخود وزن داشت، متفاوت بود (دیانت، ۱۰۵/۲-۱۰۶). ارزش اشرفی در دورهٔ مظفرالدین شاه نیز پایین آمد و هر اشرفی ۱۸ نخودی معادل ۲ تومان شد (همو، ۳۰/۲).

از آغاز دورهٔ رضا شاه (۱۳۰۴ش) اشرفی جای خود را به سکه‌های طلای جدید پهلوی داد.

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ *از آستارا تا استارباد*، به کوشش مسیح ذبیحی و منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، *المآثر و الآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بیانی، خانبابا، «سازمان کشور ایران در زمان صفویه»، *آموزش و پرورش*، تهران، ۱۳۲۱ش، س ۱۲، شم ۱-۲؛ *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ جمال زاده، محمدعلی، *گنج شایگان*، برلین، ۱۳۳۵ق؛ حسینی، موسی، *العقد المنیر*، تهران، ۱۳۸۲ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دیانت، ابوالحسن، *فرهنگ تاریخی سنجشها و ارزشها*، تبریز، ۱۳۶۷ش؛ شاردن، ژان، *سیاحت نامه*، ترجمهٔ محمدعباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به‌کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ عقیلی، عبدالله، «اشرفی»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۳ش، س ۱۰، شم ۱؛ *غیاث اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، بمبئی؛ فرح بخش، هوشنگ، *راهنمای سکه‌های ضربی*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ قائم مقامی، عبدالوهاب، «تاریخ پیدایش

پول در ایران»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۴۰ش، س ۳۰، شم ۹؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ میغی، سلیم عرفات، *النقود العربیة الفلسطینیة*، قاهره، ۱۹۸۹م؛ مینورسکی، ولادیمیر، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ واصفی، محمود، *بدایع الوقایع*، به کوشش الکساندر بالدیرف، مسکو، ۱۹۶۱م؛ نیز:

Artuk, İ. and C. Artuk, *İstanbul arkeoloji müzeleri Teşhirdeki islâmî sikkeler kataloğu*, Istanbul, 1970-1974; Broome, M., *A Handbook of Islamic Coins*, London, 1985; Fragner, B., «Social and Internal Economic Affairs», *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson, Cambridge, 1986, vol. VI; *Iranica*; Lane Poole, S., *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, London, 1879-1889; Lewis, B., «Egypt and Syria», *The Cambridge History of Islam*, New York, 1970, vol. I(A); Rabino di Borgomale, H. L., *Coins, Medals, and Seals of the Shâhs of Îrân*, 1971; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1994; Vasmer, R., «Zur Münzkunde der persischen Schahe», *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. VI.

جواد نیستانی

آشْرَفیِ سَمَرْقَنْدی (یا اشرف سمرقندی)، معین‌الدین، شاعر سدهٔ ۶ق/۱۲م. چون سیدحسن غزنوی، از شعرای پیش از او اشرف تخلص می‌کرد، معین‌الدین به اشرف ثانی شهرت یافت، اما در اشعار خویش اشرفی تخلص می‌کرد (آذر، ۳۴۷؛ هدایت، *ریاض العارفین*، ۲۸۱). صاحب تذکرهٔ روز روشن او را از اخلاف سیدحسن غزنوی دانسته است (نک: صبا، ۵۳). وی در سمرقند زاده شد (آذر، همانجا؛ کویاموی، ۲۶).

از زندگی اشرفی آگاهی اندکی در دست است. گویند چندی به «انتظام امور شرعیه» پرداخت و چنان به عدالت رفتار کرد که تا مدتها حکام و سلاطین پس از وی از قانون او پیروی می‌کردند (آذر، همانجا؛ زنوزی، ۷۹۲؛ آفتاب رای، ۵۹/۱). در زمان بیغو ملکشاه چندی به هرات آمد (آذر، آفتاب رای، همانجاها). عوفی اشعاری در ستایش از محمدخوارزمشاه از وی نقل کرده است (۳۹۱/۱). همو، اشرفی را در ۵۹۷ق/۱۲۰۱م در بخارا دیده، و شعری از او شنیده بوده است (همانجا)؛ از این رو، تاریخهای ۵۱۵، ۵۵۹، ۵۹۰ و ۵۹۵ق که برای درگذشت وی داده شده (صبا، کویاموی، آذر، همانجاها؛ هدایت، *مجمع الفصحا*، ۲۶۵/۱)، درست نمی‌نماید.

عوفی وی را در بدیهه‌گویی و لطیفه پردازی چیره دست دانسته است (۳۹۰/۱). در سروده‌های وی گاه اشارات نجومی نیز دیده می‌شود (نک: رازی، ۳۶۴/۳). غالب تذکره‌ها برخی از ابیات نغز او را آورده‌اند (نک: عوفی، ۳۹۰/۱-۳۹۲؛ آذر، زنوزی، هدایت، همانجاها؛ رازی، ۳۶۲/۳-۳۶۸). به گفتهٔ میرزای سنگلاخ، میرزا محمد شفیعا *دیوان* اشرفی را استنساخ کرده بود (ص ۱۳۰). نفیسی گوید که *دیوان* وی شامل دو هزار بیت در دست است (۸۷/۱). نسخهٔ خطی گزیدهٔ *دیوان* او در کتابخانهٔ گنج بخش اسلام آباد به شمارهٔ ۱۲'۶۸۷ موجود است (ملک تیموری، ۱۷۸).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، بمبئی، ۱۲۷۷ق؛ آفتاب رای لکهنوی، *ریاض العارفین*، به کوشش حسام الدین راشدی، تهران، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۷م؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم* به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ زنوزی، محمد حسن، *ریاض الجنة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شم ۳۵۷۸؛ صبا، محمد مظفر حسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش محمد حسین رکن زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ کویاموی، محمد قدرت الله، *نتایج الافکار*، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ ملک تیموری، داوود، «اشرفی سمرقندی سرایندهٔ [قرن] ششم هجری»، *دانش*، اسلام آباد، ۱۳۶۶ش، شم ۱۲؛ میرزای سنگلاخ، *امتحان الفضلا*، تبریز، ۱۲۹۱ق؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ همو، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

کیانوش صدیق

آشْرَفیّه، نک: اشرف اوغلو.

اُشْروسَنه، نک: اسروشنه.

اَشْعَب، معروف به اشعب طمّاع، شخصیت گول مضحک نکته پرداز در سده‌های ۱ و ۲ ق. در کتابهای عربی، اشاره به اشعب از ابتدای قرن ۳ ق، احتمالاً با جاحظ (*البیان*...، ۲۶۵/۱، *البخلاء*، ۲۱۲) آغاز می‌شود، اما نکته‌های مربوط به او از سه چهار روایت درنمی‌گذرد. اندکی پس از جاحظ، ابن قتیبه همان روایات را تکرار می‌کند (۱۳۲/۳، ۱۶۴، ۱۹۲، ۲۶۰-۲۶۱). باز اندکی بعد، ابن عاصم (د ۲۹۰ق) ـ گویا نخستین بار ـ به نام و نسب و یکی دو نکتهٔ معروف از او اشاره می‌کند (ص ۸۵). در همان زمان طبری (۸۲/۸) اطلاعات تازه‌ای دربارهٔ او به دست می‌دهد که شاید از ساخته‌های خیالی تهی نباشد. در هر حال، از آغاز سدهٔ ۴ق، آزمندی اشعب به‌صورت مثل درمی‌آید. ابن عاصم (همانجا) و مسعودی (۲۲۱/۳)، عبارت «اطمع من اشعب» را که گویا کنیز هشام بن عبدالملک بر زبان رانده بوده، می‌آورند. از آن پس، در همهٔ کتابهای امثال (مثلاً حمزه، ۲۹۰/۱؛ میدانی، ۴۳۹/۱؛ زمخشری، ۲۲۴/۱) و نیز همهٔ کتابهای ادب، آن را تکرار کرده‌اند.

اما شرح احوال و مجموعهٔ نکته‌پردازیهای او که تا آن زمان از یکی دو صفحه درنمی‌گذشت، ناگهان در *اغانی*، و نیز بخشی در *عقدالفرید* به مجموعه‌ای عظیم تبدیل می‌گردد. انبوهی از حکایات شیرینی که دربارهٔ اشعب نقل شده، همانهایی است که بعدها غالباً در حکایات جحیٰ و در زمانهای متأخرتر، داستانهای ملانصرالدین تکرار شده است.

اشعب گویا اصلاً شعیب نام داشته؛ کنیه‌اش ابوالعلاء (ابن عاصم، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۳۵/۱۹) یا ابواسحاق (خطیب، ۳۷/۷) بوده است. در نام پدرش جبیر تردید نیست، اما مادرش را ام الخلندج، ام جمیل مولای اسماء دختر ابوبکر، حمیده، ام حمیده یا جعده خوانده‌اند (ابوالفرج، خطیب، همانجاها). پدرش، به‌روایت ابوالفرج اصفهانی با مختار خروج کرد و به همین سبب به دست مصعب بن زبیر کشته شد (۱۳۵/۱۹، ۱۳۶).

آغاز زندگی اشعب، با افسانه آمیخته است: از قول پسرش آورده‌اند که او در ۹ق تولد یافت (همو، ۱۵۹/۱۹). او خود به نوادهٔ عثمان گفته است که در ماجرای قتل عثمان، تیرهایی را که به سمت عثمان پرتاب می‌شده، جمع می‌کرده (همو، ۱۳۶/۱۹، ۱۳۷)، یا مردم را آب می‌داده

است (همو، ۱۴۰/۱۹). نیز همانجا بود که به دستور عثمان، دست از مقاومت کشید و از قید بندگی خلیفه آزاد شد (همو، ۱۳۶/۱۹). بنا به روایتی دیگر، تولد او روز قتل عثمان بوده است (ابوهلال، ۲۵/۲). این گفته‌های ضد و نقیض نخست از آنجا برمی‌خیزد که راویان تا روزگار مهدی او را زنده پنداشته‌اند (ابوالفرج، ۱۳۹/۱۹؛ ابوهلال، خطیب، همانجاها) و حتیٰ فضل بن ربیع تأکید می‌کند که در ۱۵۴ق اشعب از نزد پدرش در بغداد به مدینه رفت و اندکی بعد خبر وفاتش را آوردند (ابوالفرج، ۱۳۶/۱۹). از این‌رو، خطیب بغدادی (۴۴/۷) و بسیاری دیگر سال ۱۵۴ق را تاریخ مرگش دانسته‌اند؛ اما هیچ روایتی جز روایت مذکور، بر حیات او در آن روزگاران دلالت ندارد، جز اینکه گویند اصمعی (د ۲۱۶ق) او را در حال آواز خواندن دیده (ابوالفرج، ۱۴۱/۱۹)، یا از او مستقیماً روایت کرده است (همو، ۱۳۹/۱۹، ۱۴۱). حتیٰ برخی او را دایی اصمعی (خطیب، ۳۸/۷) و یا دایی واقدی (همو، ۳۷/۷، ۴۰) نیز پنداشته‌اند. به هر روی، این احوال باعث شده است که دارقطنی به‌وجود دو اشعب اعتقاد پیدا کند: یکی ابن ام حمیده مولای عثمان که همان طماع مشهور است، و دیگری ابن جبیر مولای عبدالله ابن زبیر (نک: ابن عساکر، ۷۶/۳).

دربارهٔ ولای او نیز ابن عساکر (۷۵/۳) و ابن خلکان (۴۷۲/۲) همهٔ اخبار را گرد آورده، و گفته‌اند که او مولای یکی از این ۴ تن بوده است: عثمان، عبدالله بن زبیر، سعید بن عاص و یا فاطمه دختر امام حسین(ع).

اشعب را از باب آنکه با تابعیان هم عصر بوده، راوی حدیث نیز دانسته‌اند (ابوالفرج، ۱۳۸/۱۹؛ ابن عبدربه، ۴۰/۳؛ خطیب، ۳۷/۷، ۳۸؛ ابن عساکر، همانجا)، اما چون روایات او گاه به شوخی می‌انجامید (مثلاً حمزه، ۲۹۰/۱؛ ابن عبدالبر، ۱(۲)/۵۵۸)، در این باب نیز کسی او را جدی نگرفته است.

به دانش او در علم قرائات و ادب گاه اشاراتی کرده‌اند (ابوالفرج، ۳۹۲/۱-۳۹۳، ۱۳۷/۱۹) و حتیٰ گفته‌اند که معتزلی بود و از عقاید معتزله آگاهی عمیق داشت (همو، ۱۶۰/۱۹)، اما چیزی در این‌باره در دست نیست.

دربارهٔ اشعب می‌توان به‌قطع گفت که وی مردی گول و بی‌بند و بار بود که از راه تکدی و حیله‌گری و اساساً به یمن بخشش ثروتمندان روزگار می‌گذاشت (نک: ابوالفرج، ۱۳۹/۱۹، ۱۴۳) و چون از برخی شوخ‌چشمیهای خنده‌انگیز و برخی ظرافتها و نیز آوازی خوش بی‌بهره نبود، روایات متعددی گرداگرد شخصیتش تنیده شد و از او نخستین طفیلی بزرگ جهان عرب را پدید آورد. از همین‌رو، دوستی اشعب با خانواده‌های گوناگون و گاه معارض یکدیگر هیچ‌گاه کسی را نیازرده است.

اشعب در مدینه، و گویا تحت حمایت عایشه دختر عثمان پرورش یافت (همو، ۱۳۶/۱۹؛ ثعالبی، ۱۵۰)؛ اما از آموختن هرگونه پیشه، حتیٰ پارچه‌فروشی عاجز ماند (حمزه، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۳۹/۱۹)، در عوض کوشید به هر حیله که بود، نظر بزرگ‌زادگان را به‌خود جلب کند، مایهٔ سرگرمی و خندهٔ ایشان شود و مالی بستاند. بدین‌سان است که او را در مسجدی نزد عامر پسر عبدالله بن زبیر می‌یابیم؛ برای نوادهٔ عبدالله ابن زبیر ریشش را می‌تراشد تا مزاحی کند (همو، ۱۵۰/۱۹)؛ به حیله چند گونه آواز برای عبدالله بن عمر (همو، ۱۶۰/۱۹-۱۶۱) و یا پسرش سالم می‌خواند (همو، ۳۱۹/۱۶)؛ مصعب بن زبیر و محبوبش عایشه را آشتی می‌دهد (همو، ۱۷۷/۱۱). وی با اعضای خاندان عثمان نیز روابط گسترده داشت: با مروان نوهٔ او (همو، ۱۴۴/۱۹)، و خالد و محمد و نواده‌های درجهٔ دوم او (همو، ۱۰۰/۵، ۱۴۹/۱۹) حکایات شیرین دارد.

اشعب چندان به شوخ طبعی شهرت یافته بود که ولید بن یزید او را نزد خود به دمشق خواند و در حق او شوخیهای ناهنجار رواداشت (همو، ۲۶/۷-۲۷، ۱۷۱/۱۹-۱۷۲؛ ابن عبدربه، ۴۵۸/۴)، اما چون همسرش سعده از او رنجیده، و دوری گزیده بود، از اشعب خواست میانشان آشتی اندازد (ابوالفرج، ۱۷۰/۱۹-۱۷۱؛ ابن عبدربه، ۴۵۳/۴، ۱۲۳/۶).

اشعب گرچه با شعر بیگانه نبود، گویی با شاعران حجاز، به‌خصوص عمر بن ابی ربیعه که از برخی جهات به او مانند بوده، رابطه‌ای نداشته است و تنها می‌دانیم که یک‌بار با عرجی به مشاجره می‌پردازد (همو، ۴۱۰/۱)، اما سفر جریر به مدینه و ملاقات اشعب با وی بارها تکرار شده است. در این دیدار اشعب قطعه شعری از اشعار جریر را به‌آواز خواند و سخت شاعر را شادمان ساخت (همو، ۲۹۵/۱-۲۹۶، ۱۲/۸-۱۳، ۱۶۸/۱۹-۱۶۹؛ ابن عبدربه، ۴۶/۶-۴۷).

در زمان عباسیان نیز حکایاتی دربارهٔ اشعب نقل کرده‌اند. مزاحی که زیاد بن عبدالله حارثی، حاکم مکه و مدینه از سوی منصور، با او کرده، بسیار مشهور است (ابوالفرج، ۱۴۱/۱۹-۱۴۲، ۱۵۱). حتیٰ در یک روایت ادعا شده است که او از مدینه به بغداد رفت و فرزندان بنی هاشم گردش جمع آمدند و جعفر، پسر خلیفه منصور، در باب شعر و غنا از او پرسش کرد (همو، ۱۶۸/۱۹، ۱۸۰؛ طبری، ۸۲/۸؛ خطیب، ۳۸/۷).

اهمیت اشعب در ادب عربی، از آنجاست که گویی نخستین مرد مسلمانی بود که با مهارت در آوازخوانی و موسیقی‌دانی، طنز آمیخته به ظرافت و مسخرگیهای تند دل‌آزار را تنها پیشهٔ خود ساخته بود. وی چندان به این پیشه دل بسته بود که دیگر حضور رقیبی چون غاضری را در مدینه برنمی‌تافت (ابوالفرج، ۱۷۴/۱۹) و حتیٰ در پیری، از اینکه می‌دید فرزندش در حرفهٔ آوازخوانی و نکته‌پردازی و شوخ طبعی بر او پیشی گرفته، رنج می‌برد (همو، ۱۴۵/۱۹).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عاصم، مفضل، *الفاخر*، به‌کوشش استوری، لیدن، ۱۹۱۵م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *بهجة المجالس*، به‌کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به‌کوشش عبدالقادر بدران، دمشق، ۱۹۵۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *جمهرة الامثال*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و عبدالمجید قطامش، بیروت، ۱۴۰۸ق؛

تعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛ جاحظ، عمرو، *البخلاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ هم، *البیان و التبیین*، به‌کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ حمزهٔ اصفهانی، *الدرة الفاخرة*، به‌کوشش عبدالمجید قطامش، قاهره، دارالمعارف؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ زمخشری، محمود، *المستقصی فی امثال العرب*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ میدانی، احمد، *مجمع الامثال*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۵۵م.

آذرتاش آذرنوش

آشْعَثِ بْنِ قِیْسِ کِنْدی، ابومحمد (د ح ۴۰ یا ۴۱ق/۶۶۰ یا ۶۶۱م)، از مردان مشهور در تاریخ نیمهٔ نخست سدهٔ ۱ق. وی بزرگ قبیلهٔ پر نفوذ کنده، از آغاز مسلمانی تا هنگام مرگ در بسیاری حوادث نقش عمده داشت و می‌توان گفت که حضور او در پاره‌ای مواقع خود حادثه ساز بود. ملک‌داری و فرمانروایی در خاندان او سابقه‌ای دراز داشت و به همین سبب، توجه به وضع و موقعیت قبیلهٔ کنده در شبه جزیرهٔ عربستان، برای شناخت بسیاری از رفتارها و مواضع سیاسی اشعث مهم می‌نماید (نک: هد، کنده، قبیلهٔ).

قبیلهٔ کنده از اعراب جنوبی در حدود سدهٔ ۵م به نجد و یمامه مهاجرت کردند و در آن ناحیه حکومتی برپای داشتند که میان دو دولت دست‌نشاندهٔ ایران و روم، یعنی لخمیان و غسانیان قرار گرفت (پیگولوسکایا، ۲۹۲ـ۳۰۱؛ تقی‌زاده، ۱۲۱ به بعد، ۱۳۴ به بعد). جنگهای ایران و روم در احوال و روابط این دولتها بس مؤثر بود؛ به ویژه جنگهای کندیان و لخمیان که به انقراض کندیان انجامید، از وقایع مهم شبه جزیرهٔ عربی در سدهٔ ۶م است. با اینهمه، به نظر می‌رسد که قدرت و نفوذ کندیان به کلی مضمحل نشد، زیرا در منابع تاریخی مربوط به حوادث صدر اسلام و اندک زمانی پس از آن از اهمیت ملوک کنده و کندیان سخنها هست و برخی از مورخان، سلسلهٔ ملوک کنده را تا اشعث بن قیس رسانده‌اند (نک: حمزهٔ اصفهانی، ۱۱۲؛ *مجمل التواریخ*...، ۱۷۹). در واقع اشعث به عنوان مهم‌ترین بازماندهٔ ملوک کنده، در هر حادثه‌ای به دنبال به دست آوردن موقعیت پیشین نیاکان خویش بود. نکته‌ای بس مهم که می‌بایست از آغاز مطالعهٔ زندگی سیاسی او تا به هنگام مرگش همواره بدان توجه کرد.

وی همچون نیایش، معدی کرب نام داشت و اشعث (مرد ژولیده موی) لقب او بود (ابن قتیبه، ۳۳۳؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۹۷/۱؛ ذهبی، ۳۸/۲؛ ابن حجر، ۵۱/۱)؛ چنانکه پدرش قیس نیز لقب «اشجّ» (شکسته پیشانی) داشت (نک: ابن اثیر، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۲۹۲/۱). سلسله نسب اشعث را تا نیای بزرگ قبیلهٔ کنده، برخی مآخذ به ترتیب آورده‌اند (نک: ابن عبدالبر، ۱۳۳/۱؛ ابن ابی الحدید، همانجا؛ نیز نک: پیگولوسکایا، ۳۵۵، که جدولی از سلسله نسب او به دست داده است).

اشعث در حضرموت چشم به جهان گشود و با توجه به سن وی به هنگام مرگ (۶۳ سال)، می‌توان گفت که در حدود ۵۹۶م به بعد زاده شده است. بنابراین باید گفت که وی به هنگام هجرت پیامبر (ص) حدود ۲۵ سال داشته است. از اخبار اشعث تا پیش از مسلمانی او، این اندازه می‌دانیم که وی به خونخواهی پدرش، قیس اشج، با بنی مراد به جنگ برخاست، اما شکست خورد و به اسارت درآمد و فدیهٔ هنگفتی که آن را ۳ هزار شتر گفته‌اند ــ و بعدها ضرب المثل گردید ــ داد و آزاد شد (کلبی، ۷۸/۱ـ ۷۹؛ ابن رسته، ۲۲۹/۷؛ ابن قتیبه، ۳۳۳، ۵۵۵ ـ۵۵۶؛ زمخشری، ۴۳۲/۱). در «سنة الوفود» (۹ق)، اشعث بن قیس نیز همراه تنی چند از بزرگان کنده به مدینه درآمد و اسلام آورد (ابن هشام، ۲۳۲/۴؛ ابن سعد، ۳۲۸/۱؛ طبری، ۱۳۸/۳ـ ۱۳۹؛ نیز نک: کلبی، ۶۸/۱، که به اسامی برخی از اعضای این هیأت اشاره می‌کند)، اما چندان روشن نیست که آیا اشعث بر این هیأت ریاست داشته است، یا نه؟ اما از گفتهٔ خود او در این باره چنین بر می‌آید که دیگران برتری او را قبول داشته‌اند (نک: بخاری، ۳۷).

به هر حال، «اسلام» اشعث و کندیان دیری نپایید و تیره‌هایی از کنده که از پیش از وفات حضرت رسول (ص) سرکشی آغاز کرده بودند، در زمرهٔ مرتدان در آمدند. اشعث نیز خود در پاسخ زیدبن لبید که خبر وفات حضرت رسول (ص) و خلیفگی ابوبکر را به او می‌داد و خواستار بیعت او بود، روی خوشی نشان نداد (واقدی، ۹۴؛ ابن حبیش، ۱۳۲/۱). امتناع اشعث از پاسخ صریح و روشن، نشان از زیرکی او دارد (نک: واقدی، ۹۸ ـ ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۶؛ بلاذری، فتوح...، ۱۰۱؛ ابن حبیش، ۱۳۵/۱). گویا اشعث منتظر سرکوب این تیره‌ها بود تا ریاست خود را تثبیت کند. به همین سبب، وقتی بازماندگان دیگر تیره‌ها پس از نبرد با زیاد به سوی اشعث آمدند، او همراهی و یاری ایشان را مشروط به این دانست که وی را «ملک» خویش گردانند و آنان نیز او را «ملک» خواندند و «تاج» بر سرش نهادند (ابوهلال، ۲۴۹، به نقل از مداینی؛ واقدی، ۱۱۵: او تاج نیایش را بر سر نهاده بود؛ قس: بلاذری، همانجا؛ طبری، ۳۳۴/۳).

نخستین درگیری کندیان به سرکردگی اشعث با سپاهیان زیاد به شکست زیاد انجامید (واقدی، ۱۰۷)، اما سپس اشعث و کندیان شکست خوردند و به قلعه‌ای پناه بردند (طبری، ۳۳۵/۳ـ۳۳۶). اشعث که به دشواری افتاده بود، در برابر تسلیم قلعه، برای خود و خانواده‌اش از زیاد امان خواست و زیاد پذیرفت (ابن حبیش، ۱۳۷/۱ـ ۱۳۸؛ قس: واقدی، ۱۱۴، ۱۱۵؛ ابن حجر، ۲۵۸/۲). هم گفته‌اند که اشعث در ستاندن امان برای خود و خانواده‌اش، با نیرنگی کندیان را استثنا کرد و به همین سبب مورد لعن و نفرین ایشان قرار گرفت و حتیٰ به او لقب «عرف النار» به معنی پیمان شکن داده شد (نک: واقدی، ۱۱۶ـ۱۱۷؛ طبری، ۳۳۸/۳؛ ابن حبیش، ۱۳۸/۱). اشعث را با دیگر اسیران به مدینه آوردند، اما ابوبکر آزادش کرد و خواهر خود را به ازدواج وی درآورد (واقدی، ۱۲۳ـ۱۲۴؛ ابن حبیش، ۱۳۹/۱ـ ۱۴۰؛ طبری، ۳۳۹/۳)، گرچه بعداً از آن کار پشیمان شد (نک: یعقوبی، ۱۳۷/۲؛ بلاذری، همان، ۱۰۴؛ طبری، ۴۳۰/۳ـ۴۳۱). اشعث در مدینه ماند و در عهد عمربن خطاب، به هنگام فتح عراق، به یاری سعد بن ابی وقاص فرستاده شد (بلاذری، همان، ۲۵۷؛ خطیب،

۱۹۶/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۳۴/۱). اشعث با فتح عراق، یعنی سرزمینی که سالها پیش پدرانش بر سر آن با ملوک حیره جنگیده، و حتیٰ مدتی نیز آنجا را از چنگ ایشان به در آورده بودند (برای تفصیل، نک: نولدکه، ۳۱۹؛ پیگولوسکایا، ۳۰۴، ۳۳۴ـ۳۳۵)، مجالی مناسب برای فعالیت به دست آورد.

اشعث در نبرد قادسیه نیز شرکت داشت و درفش کنده با او بود (دینوری، ۱۲۰، ۱۲۲؛ طبری، ۴۸۷/۳). در نبرد یرموک نیز شرکت کرد و یک چشم خود را از دست داد (ابن رسته، ۲۲۴/۷؛ ابن قتیبه، ۵۸۶؛ ابن عدیم، ۱۸۹۰/۴). اشعث از نخستین کسانی است که پس از بنای کوفه در آنجا اقامت گزید (طبری، ۱۲۹/۴). البته با توجه به اهمیت عراق برای کندیان شگفت‌آور نیست که بیشتر تیره‌های کنده نیز در عراق و به خصوص کوفه که فاصلهٔ اندکی با حیرهٔ پیشین داشت، ساکن شدند (نک: کلبی، ۱۴۱/۱ـ۱۴۲).

اشعث در دورهٔ خلافت عثمان عامل آذربایجان شد و از کسانی بود که خلیفه بر هر یک از ایشان ناحیه‌ای را به اقطاع داد (بلاذری، همان، ۲۷۳ـ۲۷۴؛ دینوری، ۱۵۶؛ طبری، ۴۲۲/۴). چون امیرالمؤمنین علی(ع) خلافت یافت، اشعث بر ولایت آذربایجان و ارمنیه باقی ماند (بلاذری، همان، ۲۰۵، ۳۲۷). پس از واقعهٔ جمل، امام علی(ع) بدو امر فرمود تا اموال آذربایجان را تسلیم کند (نک: نصربن مزاحم، ۲۰ـ۲۱؛ نیز یعقوبی، ۲۰۰/۲؛ نک: بخشی از این نامه در *نهج البلاغة*، نامهٔ ۵). بنابراین، روایتی که در آن از حضور او در جمل یاد شده، صحیح به نظر نمی‌رسد (ابن حبیب، ۲۹۱ـ۲۹۲)؛ اما در جنگ صفین به دستور امام علی (ع) حضور یافت (نک: بلاذری، *انساب*...، ۲۹۶/۲؛ نیز نک: طبری، ۵۶۱/۴).

درست است که اشعث در نبرد با سرکشان شام و عراق، به امام علی (ع) پیوست، اما چنانکه روایات موجود نشان می‌دهند، امام علی(ع) و پیروان صادق آن حضرت، به وی اعتمادی نداشتند. در واقع چنانکه از لابه لای روایات مغشوش و بازمانده از این دوره می‌توان دریافت، نوعی تعصب، اشعث را ناچار از پیوستن به سپاه عراق کرد: بنابر روایتی، وی همان هنگام که در آذربایجان امر امام علی (ع) در خصوص تسلیم اموال را دریافت کرد، خواست به معاویه ملحق شود (نصر بن مزاحم، همانجا) و حتیٰ بنابر روایتی دیگر، از همین هنگام با معاویه بنای مکاتبه گذارد (بلاذری، همانجا). اما چون با یارانش رایزنی کرد، آنها پیوستن به شامیان را تقبیح کردند و اشعث از آن رأی بازگشت (نصربن مزاحم، ۲۱). چنین می‌نماید که کندیان از همین هنگام معاویه را جانشین ملوک غسانی می‌دیده‌اند و دوباره رقابتها و نزاعهای کندی ـ غسانی در پوشش عراقی ـ شامی یکباره سر بر آورد و شاید این نشانهٔ جایگزینی نوعی تعصب شهری بر تعصب قبیلگی باشد. بنابراین، پیوستن اشعث به امام علی (ع) از آن رو بود که وی به عنوان رئیس قبیله کنده، ناچار بود موقعیت جغرافیایی قبیلهٔ خویش را حفظ کند.

امام علی (ع) برای رعایت سنت حضرت رسول (ص) که پیوندهای قبیلگی را تا حد ممکن فرو می‌گذاشت و هم به سبب بی اعتمادی به اشعث، خواست ریاست کنده و ربیعه را که با اشعث بود، به حسان بن مخدوج بسپارد، اما مالک اشتر نخعی و عدی بن حاتم طایی امام را از آن کار بازداشتند (همو، ۱۳۷؛ قس: دینوری، ۲۲۴، که می‌گوید ریاست کنده به حجربن عدی پیشنهاد شد). در حالی که معاویه می‌کوشید اشعث را به سبب بی اعتنایی امام به او، به سوی خود جلب کند، امام علی(ع) اشعث را به فرماندهی بخشی از سپاه گماشت (نصربن مزاحم، ۱۳۹، ۲۰۵؛ نیز نک: دینوری، ۱۷۱). در نخستین برخورد که لشکریان شام شریعهٔ فرات را بر سپاه امام (ع) بستند، اشعث بن قیس با اجازهٔ امیرالمؤمنین (ع) آنجا را از تسلط لشکر شام به در آورد (نصربن مزاحم، ۱۶۵ـ۱۶۷؛ نیز نک: طبری، ۵۶۹/۴ـ۵۷۲). در طی درگیریهای پراکندهٔ دیگر هم، اشعث از خود رشادتهایی نشان داد (نصربن مزاحم، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۹۱، ۱۹۲) تا در گرماگرم نبرد که معاویه شکست را نزدیک می‌دید، برادر خود عتبة بن ابی سفیان را با پیشنهاد ترک جنگ نزد اشعث فرستاد. با آنکه اشعث در این مذاکرات امام علی(ع) را ستود و در بارهٔ ترک مخاصمه پاسخ مثبت نداد (همو، ۴۰۸ـ۴۱۰)، اما در شب لیلة الهریر که نزدیک بود سپاهیان امام (ع) کار جنگ را یکسره کنند، اشعث در جمع کندیان به پا خاست و ضمن خطبه‌ای، با لحنی مصلحت جویانه خواستار ترک خونریزی بیشتر شد. بنابر این روایات، تا خبر خطبهٔ اشعث به معاویه رسید، دستور داد تا قرآنها را فراز نیزه‌ها کنند (همو، ۴۸۰ـ۴۸۱؛ نیز نک: دینوری، ۱۸۸ـ۱۸۹). در روایت یعقوبی، صریحاً از مکاتبه و ارتباط اشعث و معاویه در این باره یاد شده است (۱۸۸/۲ـ ۱۸۹). پس از این ماجرا اشعث از امیرالمؤمنین علی (ع) به تأکید می‌خواست که پیشنهاد «دعوت به کتاب الله» را بپذیرد و گفته‌اند که او و گروهی از کندیان بیش از هر کس دیگری خواستار ترک مخاصمه بودند (نصربن مزاحم، ۴۸۲ـ۴۸۴). اشعث همچنین نظر معاویه را در باب قرار دادن یک حَکَم از شام و دیگری از عراق پسندید (همو، ۴۹۹؛ نیز نک: ابن اعثم، ۳۲۵/۳) و همراه کندیان ابوموسیٰ اشعری را برگزید و با حکمیت ابن عباس یا مالک اشتر به عنوان نماینده از سوی امام علی (ع) و عراقیان مخالفت کرد (نک: نصربن مزاحم، ۴۹۹ـ۵۰۰؛ بلاذری، *انساب*، ۳۳۳/۲؛ طبری، ۵۱/۵ـ۵۲؛ ابن اعثم، ۲/۴ـ۴؛ نیز نک: اسکافی، ۱۷۲).

به روایت یعقوبی، وقتی بر سر لقب «امیرالمؤمنین» برای امام علی(ع) هنگام نوشتن صلح نامه میان نمایندگان دو سپاه اختلاف افتاد، اشعث از کسانی بود که خواستار محو این لقب در آن نامه شد و مالک اشتر سخت به او اعتراض کرد (۱۸۹/۲). با آنکه در گزارشهای تاریخی موجود از ماجرای حکمیت، نقش اشعث به خوبی آشکار است، اما جالب توجه است که در نظرگاههای باقی مانده از گروهی از خوارج سدهٔ ۲ و ۳ق، یعنی اباضیه، در باب قضیهٔ حکمیت کوچک‌ترین اشاره‌ای به نقش اشعث نشده است (مثلاً نک: ابوقحطان، ۱۱۱/۱ به بعد؛ ابن سلام، ۱۰۶)؛ حال آنکه یکی از اباضیان معاصر، با توجه به پاره‌ای از

روایتهای تاریخی، کل ماجرای حکمیت را ساخته و پرداختهٔ اشعث و عمروبن عاص و معاویه می‌داند (نک: سلیمان، ۸۱ به بعد).

به هر حال، با ظهور گرایش خوارج که امام علی (ع) تا سر حد ممکن کوشید با ایشان مدارا کند، اشعث از کسانی بود که اعتقاد داشتند باید پیش از آغاز دوبارهٔ جنگ با معاویه، نخست با خوارج نهروان جنگید (بلاذری، همان، ۳۶۸/۲؛ طبری، ۸۲/۵). پس از نبرد نهروان، امام (ع) یاران را به جنگ با معاویه خواند، اما اشعث خستگی از جنگ را بهانه آورد و سخنان او نیز در سپاهیان تأثیری بسزا کرد و به همین سبب، امام (ع) راهی کوفه شد (نک: ابراهیم، ۲۴/۱-۲۵؛ دینوری، ۲۱۱؛ ابن عدیم، ۱۹۱۱/۴؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۴۹/۳).

واپسین نکته در زندگی اشعث، مسألهٔ ارتباط او با ابن ملجم و نقش او در توطئهٔ شهادت امیرالمؤمنین علی (ع) است که از لابه‌لای گزارشهای مغشوش منابع نمی‌توان به نتیجهٔ قانع کننده‌ای دست یافت. البته امیرالمؤمنین (ع) به اشعث اعتمادی نداشت؛ حتیٰ یک بار امام علی (ع) بر منبر کوفه، با اشعث به تندی سخن گفت (*نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱۹؛ نیز نک: ابوالفرج، *الاغانی*، ۱۵۹/۸؛ ابن ابی الحدید، ۲۹۱/۱، ۲۹۷؛ نیز نک: مبرد، ۵۷۹/۲؛ ابراهیم، ۵۰۰/۲-۵۰۱). همچنین گفته‌اند یک بار اشعث، امام (ع) را تهدید به مرگ کرد (نک: ابوالفرج، *مقاتل*...، ۳۴؛ ابن عدیم، ۱۹۱۴/۴؛ ذهبی، ۴۰/۲-۴۱).

از آن سوی به نظر می‌رسد که ابن ملجم از طریق تحلیف یا خویشاوندی از طرف مادر با کنده ارتباط داشته (کلبی، ۱۲۱/۱؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۴۰۲/۲، ۴۸۹؛ طبری، ۳۴۶/۶)، و شاید به همین سبب وقتی ابن ملجم از مصر به کوفه آمد، در منزل اشعث سکنیٰ گزید (ابن فقیه، ۲۵۲؛ یعقوبی، ۲۱۲/۲). بنابر یک روایت، اشعث از قصد شوم ابن ملجم آگاه شد و آن را به اطلاع امام (ع) نیز رساند، اما با پاسخ آن حضرت رو به رو شد که می‌گفت «او هنوز مرا نکشته است» (نک: مبرد، ۱۱۱۷/۳). در غالب روایات آمده که اشعث اندک زمانی پیش از ورود امام (ع) به مسجد کوفه، به ابن ملجم جمله‌ای بدین مضمون گفت که پیش از دمیدن صبح در مقصود خود شتاب کند. این گفته را حجر بن عدی کندی یا عفیف کندی که در مسجد حضور داشتند، شنیدند و همان موقع توطئهٔ شهادت امام (ع) را به او نسبت دادند و البته اشعث انکار کرد (نک: ابن ابی الدنیا، ۹۴؛ ابن سعد، ۳۶/۳؛ بلاذری، *انساب*، ۴۹۳/۲-۴۹۴؛ ابوالفرج، همانجا؛ مسعودی، ۱۶۵/۳-۱۶۶؛ مفید، ۱۹/۱؛ قس: طبری، ۱۴۴/۵، که در روایت او نامی از اشعث به میان نمی‌آید).

بنابر روایات، اشعث از توطئه آگاهی داشته، و بلکه مراقب اجرای آن نیز بوده است. این موضوع در رساله‌ای از یکی از اباضیان معاصر چندان تبلور یافته که تمام توطئه را به اشعث نسبت می‌دهد و به گمان او، ابن ملجم کندی بود و کندیان در شمار خوارج نبوده‌اند (سلیمان، ۱۹۳ به بعد؛ قس: شهیدی، ۱۳۴).

زندگی اشعث، پس از شهادت امام علی (ع) دیری نپایید و مرگ وی اندکی پس از آن ــ به روایتی به فاصلهٔ ۴۰ روز ــ در ۶۳ سالگی در رسید، یعنی احتمالاً او در ذیحجهٔ ۴۰/آوریل ۶۶۱ درگذشته است (نک: خلیفه، *تاریخ*، ۲۲۸/۱، *طبقات*، ۷۱؛ ابن عدیم، ۱۹۱۸/۴-۱۹۱۹؛ ابن حبان، ۴۵؛ خطیب، ۱۹۷/۱؛ ذهبی، ۴۲/۲). در برخی مآخذ از سال ۴۲ق ــ پس از صلح امام حسن (ع) ــ به عنوان تاریخ مرگ او یاد شده است (نک: بلاذری، *فتوح*، ۱۰۲؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۹۸/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۳۴/۱).

اشعث از اشراف و ثروتمندان کوفه بود و داستانهایی از ثروت او نقل شده است (نک: بحشل، ۱۶۰؛ ثعالبی، ۸۸-۸۹؛ ابن عدیم، ۱۹۱۴/۴؛ ذهبی، ۴۱/۲). گفته‌اند او نخستین کس بود که خود سواره می‌رفت و مردانی کنارش راه می‌سپردند و این یادآور رفتار پادشاهان و امراست (نک: ابن قتیبه، ۵۵۱). اشعث از صحابهٔ حضرت رسول (ص) شمرده شده، و از طریق او احادیثی نیز نقل شده است (نک: احمدبن حنبل، ۲۱۱/۵-۲۱۲؛ طبرانی، ۲۰۳/۱؛ ابن عبدالبر، همانجا؛ مزی، ۷۶/۱-۷۸). کسانی از طبقهٔ تابعین چون شعبی، ابووائل و قیس بن ابی حازم از او حدیث روایت کرده‌اند (نک: ذهبی، ۳۸/۲).

نفوذ و ریاست اشعث بر قبیلهٔ کنده در کوفه، از طریق خانواده‌اش که هر یک آنان از بزرگان شهر محسوب می‌شدند، اعمال می‌گردید. فرزند بزرگش محمد، از امفروه خواهر ابوبکر، در دستگیری حجر بن عدی، صحابی پیامبر (ص) و از یاران علی(ع) شرکت فعال داشت. او از امیران مورد اعتماد زیاد بن ابی سفیان و ابن زیاد بود و در دستگیری و قتل هانی بن عروه و مسلم بن عقیل در آستانهٔ واقعهٔ کربلا، شرکت جست (طبری، ۲۶۳/۵-۲۶۴، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۸۰؛ دربارهٔ عبدالرحمان فرزند محمد، نک: هـ د، ابن اشعث). فرزند دیگر او، قیس، از کسانی بود که امام حسین (ع) را به کوفه دعوت کرد، با اینهمه، به لشکر شام پیوست و مکاتبه با آن حضرت را انکار کرد (طبری، ۴۱۷/۵، ۴۲۲، ۴۲۵) و همو بود که پس از شهادت امام (ع) جامه از پیکر آن حضرت ربود (همو، ۴۵۳/۵). جعده دختر اشعث که با نیرنگ پدر به همسری امام حسن مجتبیٰ (ع) درآمد (نک: بلاذری، *انساب*، ۱۴/۳)، به فریب معاویه، آن حضرت را مسموم کرد (همان، ۵۵/۳؛ ابوالفرج، *مقاتل*، ۷۳؛ دربارهٔ دیگر فرزندان و خاندان او، نک: ابن حبیب، ۴۵۲؛ ابن سعد، ۲۴۹/۸).

خانوادهٔ اشعث حتیٰ تا سدهٔ ۳ق نیز در کوفه، در حوادث سیاسی غالباً به نفع حاکمان نقش داشتند (نک: هـ د، ابوالسرایا) و همواره به نیرنگ بازی شهره بودند (ابن رسته، ۲۲۹/۷) و چون یکی از ایشان خواست به خدمت حضرت صادق (ع) برسد، آن حضرت نپذیرفت (نک: کشی، ۴۱۲-۴۱۳).

مآخذ: ابراهیم بن محمد ثقفی، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی الدنیا، ابوبکر، «مقتل امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام»، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۸ق، س ۳، شـ ۳؛ ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ق؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حبیش، عبدالرحمان، *الغزوات*، به

کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حجر، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن سلام اباضی، *بدء الاسلام و شرائع الدین*، به کوشش ورنر شوارتز و سالم بن یعقوب، ویسبادن، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به‌کوشش یوسف‌هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوالفرج اصفهانی، علی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ همو، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابوقحطان، خالد، «سیرة»، ضمن *السیر و الجوابات*، به کوشش سیده اسماعیل کاشف، عمان، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الاوائل*، به کوشش محمد سیدوکیل، مدینه، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، بیروت، دارصادر؛ اسکافی، محمد، *المعیار و الموازنة*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ بحشل، اسلم، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الصغیر*، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ج ۲، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م، ج ۳، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۷۷م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۳م؛ پیگولوسکایا، *اعراب در حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تقی‌زاده، حسن، *از پرویز تا چنگیز*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ حمزهٔ اصفهانی، *سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ همو، *طبقات*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، ریاض، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ زمخشری، محمود، *المستقصی من امثال العرب*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ سلیمان بن داوود، *الخوارج هم انصار الامام علی (ع)*، قسنطینه، ۱۴۰۳ق؛ شهیدی، جعفر، *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره، مکتبة ابن تیمیه؛ طبری، *تاریخ*؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلبی، هشام، *نسب معدو الیمن الکبیر*، به کوشش محمود فردوس العظم، دمشق، دارالیقظة العربیه؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مزی، یوسف، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۳ق؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *نهج البلاغة*؛ واقدی، محمد، *الردة*، به روایت ابن اعثم کوفی، به کوشش محمد حمیدالله، پاریس، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

علی بهرامیان

آشْعَری، ابوالحسن علی بن اسماعیل بن اسحاق (۲۶۰-۳۲۴ق/ ۸۷۴-۹۳۶م)، متکلم نامدار و بنیان‌گذار مکتبی در عقاید اسلامی که پیروانش اشاعره (ه م) خوانده شده‌اند. ویژگی اصلی این مکتب کلامی دفاع عقلانی از عقاید اهل سنت و اصحاب حدیث است، در برابر جریان فکری معتزله که از دیدگاه ایشان بدعت در دین تلقی شده است. مکتب سنت‌گرای اشعری با قبول عامی که نزد غالب اهل سنت یافت، کم‌وبیش ساختار عقاید رسمی آنان را تشکیل داد.

ابوالحسن اشعری از دودمان ابوموسیٰ اشعری (ه م) صحابی معروف پیامبر (ص) بود. خطیب بغدادی (۳۴۶/۱۱) و ابن‌عساکر (ص ۳۴) نسب کامل او را تا ابوموسیٰ آورده‌اند. شهرت اشعری به ابن ابی بشر (نک: مسعودی، ۳۴۳؛ ابن ندیم، ۲۳۱) به روایت صحیح‌تر به کنیهٔ جد او اسحاق باز می‌گردد و ابوبشر کنیهٔ پدرش نبوده است (دربارهٔ بحثهایی که در نسب او شده است، نک: ابن عساکر، ۳۴-۳۶، ۳۷۴-۳۷۶).

اشعری در بصره زاده شد (ابن‌جوزی، ۳۳۳/۶؛ ابن‌ندیم، همانجا؛ قس: ذهبی، سیر...، ۸۵/۱۵). مطابق یکی از قدیم‌ترین گزارشها، پدر ابوالحسن که خود بر مذهب اصحاب حدیث بود، هنگام وفاتش زکریا بن یحییٰ ساجی (د ۳۰۷ق)، محدث و فقیه شافعی را وصی خویش قرار داد (نک: ابن‌عساکر، ۳۵). در شمار استادان اشعری نیز از این شخص نام برده شده است. نظر به اینکه وطن و محل تدریس ساجی، بصره بوده است (ذهبی، همان، ۱۹۷/۱۴-۱۹۹)، باید اشعری سالهای نخست زندگی و تحصیل را در بصره گذرانده باشد. ابن‌جوزی (همانجا) نیز می‌گوید که وی بیشتر عمر خویش را در بصره به سر برده است. استادان اشعری در حدیث که احتمالاً محضر اکثر آنان را در بصره دریافته است، عبارت بوده‌اند از: ابوخلیفهٔ جمحی، سهل بن نوح بصری، محمد بن یعقوب مقری و عبدالرحمان بن خلف ضبی (ابن‌عساکر، ۴۰۰؛ ذهبی، همان، ۸۶/۱۵). وی در تفسیر خود که اکنون در دست نیست، از یحییٰ ساجی و دیگر استادان خویش در حدیث، روایات بسیار نقل کرده است (همانجا؛ ابن عساکر، ۱۲۴، ۴۰۰؛ سبکی، ۳۵۴/۳-۳۵۵).

اشعری در بصره به درس ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ق) متکلم بزرگ معتزلی که معتبرترین حوزهٔ درس کلام به شمار می‌آمد، راه یافت (حاکم جشمی، ۳۹۲؛ ابن‌عساکر، ۹۱). وی همچنین در حلقهٔ درس فقیه معروف شافعی ابواسحاق مروزی (د ۳۴۰ ق) حاضر می‌شد، نزد او فقه می‌آموخت و او نیز کلام را از اشعری فرامی‌گرفت (خطیب، ۳۴۷/۱۱؛ ابن‌عساکر، ۱۲۸؛ سبکی، همانجا).

مهم‌ترین واقعه در زندگی اشعری، تحول عمیقی بود که در اندیشهٔ او روی داد. ابن‌عساکر به نقل از ابن‌فورک تاریخ این فصل تازه از حیات اشعری و انتشار آثار جدید او را بعد از ۳۰۰ق دانسته است (ص ۵۶، ۱۲۷). اشعری تا دیر زمانی بر مذهب اعتزال بود و با استادش ابوعلی جبایی پیوندی نزدیک داشت. در برخی منابع آمده است که او ۴۰ سال شاگرد ملازم جبایی بود (ابن‌جوزی، همانجا) که البته این مطلب را با توجه به سال درگذشت جبایی نمی‌توان پذیرفت؛ اما این روایت را که وی ۴۰ سال معتزلی بود (همانجا؛ ابن‌عساکر، ۳۹)، می‌توان به معتزلی بودن او تا ۴۰ سالگی تعبیر کرد. در برخی منابع متأخر نیز گفته شده است که مادر اشعری پس از مرگ پدر او به همسری جبایی درآمده، و اشعری فرزندخواندهٔ او محسوب می‌شده است (ابوالفدا، ۱۱۳/۳؛ مقریزی، ۳۵۹/۲).

اشعری دربارهٔ کتابی که در موضوع صفات الٰهی نوشته است، می‌گوید که در آن کتاب به نقد و نقض اثری که خود پیش از کشف

حقیقت، بر پایهٔ اصول معتزلی نوشته بوده، پرداخته است. وی می‌افزاید که مانند آن اثر را در نوشته‌های معتزله نمی‌توان یافت (نک: ابن‌عساکر، ۱۳۱). دربارهٔ روی گردانی او از اعتزال روایات گوناگونی وجود دارد و قدیم‌ترین آنها از ابن‌ندیم است که می‌گوید وی روز آدینه‌ای در مسجد جامع بصره بر بلندی قدم نهاد و با صدای رسا خود را معرفی کرد و اعلام داشت که من معتقد بوده‌ام که *قرآن* مخلوق است و خداوند رؤیت نمی‌شود و افعال بد آدمیان مخلوق خود ایشان است. اکنون توبه کرده‌ام و به رد معتزله معتقد گشته‌ام و عیب و رسوایی ایشان را بر ملا می‌سازم (ابن‌ندیم، ۲۳۱). به روایت ابن‌عساکر، وی پس از ۱۵ روز کناره‌گیری از مردم به مسجد درآمد و اعلام کرد که آن مدت را به تأمل گذرانده، و نتوانسته است از راه دلایل عقلی به حقیقت دست یابد، و سرانجام به هدایت الٰهی و بازخوانی کتاب و سنت، بطلان عقاید پیشین بر او آشکار گشته است (ص ۳۹). دربارهٔ انگیزهٔ تحول فکری اشعری روایتهای دیگری نیز وجود دارد که در پاره‌ای از آنها از رؤیا و الهام نیز سخن رفته است (نک: ابن‌عساکر، ۳۸-۴۳، ۹۱؛ ابن‌جوزی، ۳۳۳/۶؛ سبکی، ۳۴۷/۳-۳۴۹).

موضوع دیگری که دربارهٔ روی‌گردانی او از معتزله نقل کرده‌اند، وقوع چند مناظره میان او و استادش ابوعلی جبایی است که همهٔ این مناظره‌ها با غلبهٔ اشعری پایان می‌یابند. مشهورترین آنها بحثی است در موضوع عدل و اصلح. وی در این بحث می‌کوشد تا برای این اعتقاد معتزله که خداوند همواره بهترین خیر ممکن را به بندگانش می‌رساند، نمونهٔ نقض بیاورد (دربارهٔ گزارشهای گوناگون از این مناظره‌ها، نک: بغدادی، *الفرق...*، ۱۱۰-۱۱۱؛ اسفراینی، ۸۵-۸۶؛ سبکی، ۳۵۶/۳-۳۵۸؛ فخرالدین رازی، ۱۸۵/۱۳؛ ابن خلکان، ۲۶۷/۴-۲۶۸). روشن نیست که بحثهای میان این دو، بعد از جدایی اشعری از معتزله روی داده است، یا آنکه اسباب این جدایی را فراهم ساخته است، اما آنچه در این باره تأمل برانگیز است، نبودن ذکری از این مناظره‌ها در کتاب ابن عساکر است، با آنکه به نظر می‌رسد او از نقل هیچ خبر معتبری درمورد اشعری فروگذار نکرده باشد. وی همین اندازه اشاره می‌کند که اشعری گاهی پرسشهایی را در مجلس درس بر استادانش عرضه می‌داشته، اما جواب قانع‌کننده‌ای از آنها نمی‌گرفته است (ابن‌عساکر، ۳۸). اگر تاریخ نگارش *رسالة الثغر* اشعری، چنانکه از دیباچهٔ آن بر می‌آید، ۲۹۸ق باشد، نظر به اینکه موضوع آن عقاید اهل سنت است و از سوی دیگر در آن انتقاد آشکاری از معتزله دیده نمی‌شود، باید آن را دلیل بر گسستن تدریجی او از معتزله دانست، و گفتهٔ ابن‌فورک را در تعیین تاریخِ بعد از ۳۰۰ق به اعلام برائت از آنان بازگرداند.

می‌توان تصور کرد که روی گردانی اشعری از معتزلیان، تا چه حد بر آنان گران آمده است، به‌ویژه آنکه وی با آگاهی کافی از روش و مبانی معتزله و مهارتی که در فن مناظره داشت، به رد ایشان کمر بسته بود. در قدرت جدلی او آورده‌اند که زمانی به نیابت از ابوعلی جبایی مجالس مناظره را به عهده می‌گرفت (همو، ۹۱). از مناظره‌های سخت او با معتزله نیز حکایاتی آورده‌اند (نک: همو، ۹۳-۹۵، ۱۳۲؛ ذهبی، *تاریخ...*، ۱۵۵؛ سبکی، ۳۴۹/۳-۳۵۰). ابن خفیف، از مشایخ صوفیه، در آغاز جوانی شاهد یکی از این مناظرات در بصره بود و از همانجا به اشعری پیوست (ابن‌عساکر، ۹۵-۹۶؛ سبکی، همانجا). از او نقل شده است که «در میان قوم کسی با اشعری در فن نظر برابری نمی‌کند» (ابن‌عساکر، ۹۷). بدین‌گونه، ستیز اشعری با معتزله لطمهٔ شدیدی به اقتدار آنان وارد کرد (نک: خطیب، ۳۴۷/۱۱؛ ابن‌عساکر، ۹۴؛ ذهبی، همانجا). با اینهمه، گویا برخورد اشعری با گروههای مخالف کمتر از برخی متکلمان، آمیخته با تکفیر بوده است. زاهر بن احمد که در لحظه‌های پایانی عمر اشعری در کنار او بوده است، نقل می‌کند که وی به من گفت شهادت بده که من احدی از اهل قبله را کافر نمی‌خوانم، زیرا همهٔ آنان از معبود واحدی سخن می‌دارند و اختلافشان در عبارات است (ابن‌عساکر، ۱۴۹؛ ذهبی، سیر، ۸۸/۱۵).

اشعری در بغداد درگذشت. در بیشتر منابع تاریخ وفات او در فاصلهٔ سالهای ۳۲۰ و ۳۳۰ق ذکر شده است (خطیب، ابن‌جوزی، همانجاها؛ سمعانی، ۲۶۷/۱؛ قس: ابن اثیر، ۳۹۲/۸)، و این با تعیین سال ۳۲۴ق که در روایتهای معتبرتر آمده است، تعارضی ندارد (ابن‌عساکر، ۱۲۷، ۱۴۷؛ نسفی، ۳۶۰/۱؛ ذهبی، *تاریخ*، ۱۵۶، ۱۵۸). مدفن او در بغداد، میان کرخ و باب بصره واقع است (خطیب، همانجا؛ ابن عساکر، ۴۱۳). ابن‌عساکر که خود به آنجا رفته، می‌گوید بارها مقبرهٔ او مورد تعرض حنابلهٔ افراطی قرار گرفته است (همانجا؛ نیز نک: ابن‌جوزی، همانجا؛ ابوالفدا، ۱۱۳/۳).

از شاگردان اشعری اینان را نام برده‌اند: ابوعبدالله ابن مجاهد بصری (ابن عساکر، ۱۷۷)، ابوالحسن باهلی (همو، ۱۲۷، ۱۷۸؛ بغدادی، *الفرق*، ۲۲۱)، ابوسهل صعلوکی نیشابوری (ابن‌عساکر، ۱۲۸، ۱۸۳)، زاهربن‌احمدسرخسی (همو، ۱۲۸، ۱۴۸، ۲۰۶)، بندار بن حسین شیرازی صوفی (همو، ۱۷۹؛ خطیب، همانجا)، ابوزید مروزی (ابن‌عساکر، ۱۲۸، ۱۸۸)، ابوالحسن عبدالعزیز طبری (همو، ۱۹۵)، ابوالحسن علی طبری (همانجا؛ بغدادی، *اصول...*، ۳۱۰)، ابوالحسن رمانی، ابوعبدالله حمویهٔ سیرافی، ابونصر کوار شیرازی (ابن‌عساکر، ۱۲۸؛ ذهبی، سیر، ۸۷/۱۵)، ابوجعفر اشعری نقاش (ابن‌عساکر، ۱۹۶؛ ذهبی، *تاریخ*، همانجا)، ابوالحسن کرمانی و ابومحمد عراقی (همو، سیر، همانجا؛ ابن عساکر، ۱۸۱؛ نیز نک: سبکی، ۳۶۸/۳-۳۶۹؛ عبادی، ۹۹). شماری از این گروه واسطهٔ انتقال سنت اشعری به پیروان برجستهٔ او بوده‌اند، همچون ابن‌مجاهد استادِ ابوبکر باقلانی، و ابوالحسن باهلی استاد ابن‌فورک و ابواسحاق اسفراینی (بغدادی، همانجا؛ ابن‌عساکر، ۱۷۷، ۱۷۸).

قیام اشعری به دفاع از عقاید اهل سنت و جماعت اعجاب و ارادت آنان را به او برانگیخت، تا جایی که برخی در ذکر مناقب او به نقل روایاتی از این دست پرداختند که پیامبر اکرم (ص) فضایل بسیاری برای خاندان ابوموسیٔ اشعری برشمرده، و این مایه تکریم در حق این

خاندان را به پیش‌گویی پیامبر(ص) و بشارت او به ظهور ابوالحسن اشعری تأویل کرده‌اند (نک: همو، ۵۷ ـ ۹۰، ۱۴۲ـ۱۴۶، ۱۶۴ـ ۱۶۵؛ سبکی، ۳/۳۶۱ـ ۳۶۵). در اغلب این ستایشها چهره‌ای از اشعری به عنوان مصلح دین و «ناصر السنة» ترسیم شده است، چنانکه بر پایهٔ حدیثی مشهور که خبر از احیای شریعت در رأس هر قرن می‌دهد، اشعری مصداق بارز تجدید شریعت در آغاز سدهٔ ۴ ق دانسته شده است. در این زمینه، خبری که تحول فکری او را به حدود سال ۳۰۰ق مربوط می‌سازد، دستمایه‌ای برای پیروان او فراهم ساخته بود (نک: ابن‌عساکر، ۵۰ـ۵۶).

با اینهمه، مکتب اشعری در میان غیر معتزله نیز مخالفانی داشت و پاره‌ای شواهد نشان می‌دهد که خود اشعری نیز با برخی از اینگونه مخالفتها روبه‌رو بوده است (نک: ابن جوزی، ۶/۳۳۲). در تاریخ عقاید اسلامی برخورد انتقادی گروههای غیر معتزلی با تفکر اشعری دو وجه داشته است: نخست مخالفت با روش عقلانی او، از جانب کسانی از اصحاب حدیث که علم کلام و نظر را بدعت می‌شمردند، و دیگر برخی آراء خاص وی در مسائلی چون کلام الٰهی. نمونه‌ای از ستیز سخت و تعصب‌آمیز با او، اثری است از ابوعلی اهوازی (د ۴۴۶ق) منسوب به سالمیه، یکی از فرقه‌های اهل تشبیه، با عنوان *مثالب ابن‌ابی‌بشر* که ابن‌عساکر *تبیین کذب المفتری* را در رد آن نوشت. کتاب تبیین بجز ارزشی که در موضوع حیات و آثار اشعری دارد، منبعی سودمند در تاریخچهٔ معارضه با اشعری و اشعریان به شمار می‌رود (نک: ابن‌عساکر، ۱۰۸ـ۱۱۴، ۳۳۲ـ۳۳۳، جم؛ حاکم جشمی، ۳۹۲؛ ابن‌جوزی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۵/۸۶؛ سبکی، ۳/۳۵۳ـ۳۵۴؛ نیز نک: آلار، «اعتراضات...[1]»، 93-105، «ردیه‌ای...[2]»، 151-165، که شامل بخشی از متن اثر ابوعلی اهوازی است).

آثار: آنچه از نوشته‌های اشعری بر جای مانده است، بخش اندکی از آثار پرشمار اوست. وی در یکی از آثار خود به نام *العُمَد فی الرؤیة* که در ۳۲۰ق نگاشته، فهرستی از مصنفات خود را آورده است. بیشترین عناوین آثار او که ابن عساکر در تبیین ذکر می‌کند، از فهرست خود اشعری است. وی این بخش از کتاب مفقود *العمد* را از *طبقات المتکلمین* ابن فورک ــ که منبعی مهم دربارهٔ اشعری بوده است ــ عیناً نقل می‌کند (ص ۱۲۸ـ۱۳۴). این فهرست به علاوهٔ آنچه ابن فورک و ابن عساکر در مورد آثار سالهای ۳۲۰ق به بعد، بر آن افزوده‌اند، مجموعه‌ای بالغ بر ۱۰۰ عنوان است.

شماری از آثار از میان رفتهٔ اشعری اینهاست:

۱. *الجوابات فی الصفات*، که آن را بزرگ‌ترین کتاب او به شمار آورده‌اند. وی در آن به نقض آنچه پیش‌تر بر مشرب معتزله نوشته بوده، پرداخته است (همو، ۱۳۱).

۲. *کتاب فی تفسیر القرآن*، که در دوره‌های بعد به *المختزن* شهرت داشته است. اشعری این اثر را بیشتر در رد تفسیرهای معتزلیانی چون جبایی و ابوالقاسم بلخی نوشت (همو، ۱۳۶ـ۱۳۷؛ ابن‌فرحون، ۲/۹۵). ابن‌عساکر دیباچهٔ این کتاب را نقل کرده است (ص ۱۳۷ـ ۱۳۹). پاره‌هایی از آن نیز در «تفسیر» ابن فورک آمده است (نک: GAS, I/604,611).

۳ و ۴. *الفصول فی الرد علی الملحدین و الخارجین عن الملة کالفلاسفة و الطبائعیین و الدهریین ...*، و *کتاب فی الرد علی الفلاسفة* (ابن عساکر، ۱۲۸، ۱۳۴)، که این دو عنوان نشان دهندهٔ آشنایی او به فلسفه و نحله‌های غیر دینیند.

۵. *المسائل المنثورة البغدادیة*، که گزارشی است از مجالس مناظرهٔ او با بزرگان معتزله در بغداد (همو، ۱۳۲؛ نیز نک: فرانک، ۱۲، ۴۲).

فهرستی که ابن فورک از آثار دورهٔ اخیر زندگی اشعری به دست می‌دهد، بر آثاری در فقه و اصول نیز مشتمل است (نک: ابن عساکر، ۱۳۵ـ۱۳۶). بسیاری از آثار اشعری تا دوره‌های بعد موجود و مورد استناد بوده‌اند، چنانکه کتاب مجرد *مقالات الاشعری* از ابن فورک (د ۴۰۶م) حاوی اقوال و پاره‌های بسیار از ۳۰ کتاب اشعری است که اکنون در دست نیستند. در کتاب ابن‌حزم (د ۴۵۶ق) نیز از متن دو کتاب *الموجز* و *المجالس* مطالبی آمده است (۲/۳۰۳، ۳۲۲، ۵/۷۶؛ نیز نک: ابن ندیم، ۲۳۱؛ حاکم جشمی، ۳۷۲). سبکی احتمال داده است که فهرستی که ابن حزم از ۵۵ اثر اشعری در جایی به دست داده، مربوط به آثاری است که خود او دیده است (۳/۳۵۹؛ نیز نک: ابن عساکر، ۹۲).

از اشعری این آثار باقی مانده‌اند:

۱. *الابانة عن اصول الدیانة*، کتابی مختصر به سیاق عقیده‌نامه‌ها که شهرت فراوان دارد. این کتاب نخست در حیدر آباد دکن (۱۳۲۱ق) و سپس در قاهره (۱۳۴۸ق) و مدینه (۱۹۷۵م) به چاپ رسیده است. کلاین نیز در ۱۹۴۰م ترجمه‌ای از آن به انگلیسی انتشار داده است[3].

در باب اول *الابانه* خلاصه‌ای از اقوال «اهل بدعت» آمده است و در باب دوم بیان مجملی از عقاید «اهل حق و سنت». نکوهش سختی که در این کتاب نسبت به اهل بدعت رفته، به طور عمده متوجه معتزله است، از آن رو که کتاب الٰهی را بر پایهٔ آراء خویش تأویل کرده‌اند، بی آنکه تفسیرهایشان مبتنی بر قول رسول خدا(ص) یا «سلف متقدم» باشد، و به انکار عقایدی پرداخته‌اند که صحابه و تابعین بر آن اجماع داشته‌اند (*الابانة*، ۷ـ۸). از جملهٔ عقاید معتزله، انکار رؤیت خداوند به ابصار، انکار صفات خبریه، قول به مخلوق بودن قرآن، و اعتقاد به اینکه افعال شر انسانها نمی‌تواند آفریدهٔ خدا باشد، مهم‌ترین موضوعات انتقاد از ایشان و مهم‌ترین فصلهای بعدی کتاب را تشکیل می‌دهند. چنین است که می‌توان گفت وجه برجستهٔ این کتاب جنبهٔ سلبی آن است، یعنی آنچه در احتجاج بر ضد مخالفان آمده است. در جنبهٔ اثبات ــ بر خلاف آنچه در کتاب *اللمع* به عمل آمده است ــ بیشتر استدلالها بر پایهٔ متون

1. «En quoi consiste...» 2. «Un pamphlet...» 3. Klein, W. C., «The Elucidation of Islam's Foundation», *American Oriental Series*, vol. IXX.

دینی است و در آنها کمتر کوششی برای تبیین عقلانی دیده می‌شود. بنابراین حاصل کار وی در *الابانه*، بیش از آنکه نمودار میراث کلامی او باشد، عرضه‌داشتِ منظمی از گرایشهای اصحاب حدیث به شمار می‌آید.

در اوایل کتاب آمده است: «دینی که ما بر آنیم، تمسک به کتاب خدا و سنت نبی است و آنچه از صحابه و تابعین و ائمهٔ حدیث روایت شده است، و ما به آنچه ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل قائل بود، معتقدیم و از آن کس که با قول او مخالف باشد، دوری می‌جوییم، چه او امام فاضل و رئیس کامل و کسی است که خداوند حقیقت را بر او روشن ساخت...» (ص ۸ ـ ۹). وجود چنین عبارتی در *الابانه*، و نیز خالی بودن آن از آراء خاص اشعری که در مواردی با عقیدهٔ احمد بن حنبل تفاوت دارد، می‌تواند وجهی برای بحث در صحت انتساب متن آن به اشعری فراهم آورد، خاصه اینکه نه در فهرست اشعری از آثار خود، و نه در فهرست تکمیلی ابن‌فورک از این کتاب نامی برده نشده است. در مجرد ابن‌فورک نیز ذکری از آن در میان نیست، اما ابن‌عساکر که دو فصل نخست کتاب را در تبیین (ص ۱۵۲ـ۱۶۳) می‌آورد، از منزلت آن نزد اشاعره سخن می‌گوید (ص ۳۸۹). به نظر می‌رسد که عنوان *التبیین عن اصول الدین* نیز که ابن ندیم (همانجا) از جمله آثار اشعری می‌شمارد، صورتی از نام همین اثر است. بنابراین، اگر بپذیریم که این کتاب از اشعری است و به سببی در فهرستهای اولیه نام آن از قلم افتاده است، می‌توان از این احتمال سخن گفت که عباراتی از متن موجود بعدها به کتاب الحاق شده باشد، از جمله بخشی که در آن ذکر احمد بن حنبل آمده است. نکتهٔ دیگری که در این باره قابل تأمل است، ادعای ابوعلی اهوازی است، مبنی بر اینکه اصحاب اشعری کتاب *الابانه* را سپری در برابر انتقادهای حنبلیان قرار داده بودند (نک: ابن عساکر، ۳۸۸). از آثاری که در دفاع از صحت متن این کتاب و نفی تعارض میان محتوای آن با آراء خاص اشعری، در مسائلی چون خلق قرآن، نوشته شده، دو ملحق است بر *الابانه* از محمد عنایت علی حیدر آبادی، و رساله‌ای از ابوالقاسم ابن‌درباس (نک: مآخذ همین مقاله؛ دربارهٔ بحثهای مختلفی که در انتساب این اثر شده است، نک: آلار، «صفات...[1]»، 51-52؛ بدوی، I/272-274).

۲. *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، در عین اختصار، اثر عمده‌ای است که در زمینهٔ آراء و براهین کلامی او بر جای مانده است. این کتاب به کوشش مک‌کارتی همراه با ترجمهٔ انگلیسی در بیروت (۱۹۵۳م) به چاپ رسیده است. حموده زکی غرابه نیز تصحیح دیگری از آن را در قاهره (۱۹۵۵م) انتشار داده است.

۳. *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، بزرگ‌ترین اثر بازماندهٔ اشعری، و کتابی مهم در موضوع فرقه‌های اسلامی و آراء مختلف کلامی است. این اثر را باید کهن‌ترین و معتبرترین منبع موجود در زمینهٔ تاریخ عقاید اسلامی محسوب کرد. از بخشهای مهم این اثر، بابی است که به آراء متکلمان در مباحث جهان‌شناسی، نظیر جوهر، جسم، حرکت و ادراک اختصاص یافته است که از آن مباحث به «دقیق الکلام» تعبیر می‌شود (ص ۳۰۱ـ۴۸۲). اشعری فصلی را نیز به بیان اجمالی عقاید اصحاب حدیث و اهل سنت اختصاص می‌دهد (ص ۲۹۰ـ۲۹۷).

از ویژگیهای این کتاب که بحثهایی را دربارهٔ چگونگی تدوین آن برانگیخته است (نک: GAS, I/603)، نداشتن شیوه‌ای واحد، و تشکیل آن از بخشهای ناهمگون است، چنانکه باب دقیق الکلام در اواسط کتاب آمده است. آراء و عقاید نیز در برخی موارد بر حسب فرقه‌ها و در موارد دیگر بر پایهٔ تقسیم موضوعی طرح شده‌اند. با اینهمه، روایتهای اشعری (برای نمونه، نک: ص ۳۳، ۳۴، ۱۱۹ـ۱۲۰) از پاره‌ای منابع فرقه‌شناختی که اکنون در دست نیستند، بر ارزش کتاب افزوده است.

مقالات الاسلامیین به کوشش هلموت ریتر در ۳ جلد در سالهای ۱۹۲۹ـ۱۹۳۰م در استانبول، و سپس در ۱۹۶۳ و ۱۹۸۰م در آلمان به چاپ رسیده است. تصحیح دیگری نیز به وسیلهٔ محمد محیی‌الدین عبدالحمید در دو جلد در قاهره (۱۹۵۰ـ۱۹۵۴م) انتشار یافته است (دربارهٔ نسخه‌های خطی گزیده‌ای از این اثر، نک: GAS، همانجا). فصل مربوط به خوارج نیز به وسیلهٔ رشر به آلمانی ترجمه شده است[2].

۴. *رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام*، در دفاع از جایز بودن علم کلام و بحث و نظر عقلی در دین. این رسالهٔ کوتاه در ۱۳۲۳ و ۱۳۴۴ق در حیدر آباد دکن به چاپ رسیده است. مک کارتی نیز به ضمیمهٔ *اللمع*، آن را دوباره انتشار داده است. این اثر در فهرستهای آثار اشعری دیده نمی‌شود. برخی محققان نیز به دلایلی انتساب آن را به وی مسلم نشمرده‌اند (نک: بدوی، I/274-275).

۵. *رسالة کتب بها الی اهل الثغر*، یا *رسالة الثغر*، که آن را در پاسخ به نامهٔ مردم ثغر در باب الابواب (دربند، شهری در ناحیهٔ شرق قفقاز) دربارهٔ عقاید اهل سنت و جماعت در موضوعات مختلف نوشته است. تاریخ نگارش این رساله حدود سال ۲۹۸ق است. این اثر به وسیلهٔ قوام‌الدین در ضمن نشریات دانشکدهٔ الٰهیات در استانبول (۱۹۲۸م) به چاپ رسیده است. تصحیح دیگری از آن به وسیلهٔ محمد سید جلیند با عنوان *اصول اهل السنة والجماعة* در ریاض (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م و ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م) انتشار یافته است.

۶. *رسالة الایمان*، نوشته‌ای کوتاه که اشپیتا آن را در کتاب خود «دربارهٔ تاریخ اشعری» به چاپ رسانده است[3] (نیز نک: GAS, I/604).

مبانی کلام اشعری: موضوعی که در شناخت اندیشهٔ اشعری اهمیت شایانی دارد، روش و اصولی است که زمینهٔ آراء و برهانهای کلامی او را پدید آورده است. رویکرد خاص اشعری به کتاب و سنت اقتضا می‌کند که ورای آنچه در بیان آراء وی در مسائل متداول کلامی

1. *Le problème...* 2. Rescher, O., *Orientalische Miszellen (I)*, Istanbul, 1925, pp. 62-106. 3. Spitta, W., *Zur Geschichte al-Ash'aris*, Leipzig, 1876, pp. 138-140.

می‌آید، به مبانی حاکم بر این آراء نیز پرداخته شود. باید گفت که تصویر معروف اشعری به عنوان متکلمی مدافع اهل سنت و اصحاب حدیث، اگرچه صادق است، تصویر دقیقی از او نیست و ویژگی او را به درستی نشان نمی‌دهد. از این روست که در چنین بحثی نمی‌توان حتیٰ به برخی گفته‌های خود او اکتفا کرد، از قبیل آنچه در اوایل کتاب *الابانة* آمده است (نک: سطورپیشین، بخش‌آثار)، یا فصلی که در *مقالات‌الاسلامیین* به ذکر عقاید اصحاب حدیث و اهل سنت اختصاص می‌دهد و در پایان تصریح می‌کند که خود یکسره بر همان عقاید است (ص۲۹۷)، افزون بر اینکه می‌توان احتمال داد که تصریحهای مطلقی از این دست، عبارتهایی درافزوده به متن و غیر اصیل باشند.

یکی از سودمندترین منابع دربارهٔ کلام اشعری کتابی از ابن‌فورک (د ۴۰۶ق) شاگرد باواسطهٔ اشعری است، با عنوان مجرد *مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری*. این اثر به سبب تفصیل و استنادهای آن به آثار ازمیان رفتهٔ اشعری اعتبار منحصر به فردی دارد و ارزش آن به هیچ رو کمتر از آثار موجود اشعری نیست. فصلهایی که ابن‌فورک در موضوع علم و نظر آورده است، و اشاره‌های پراکندهٔ او در توضیح آراء اشعری، مهم‌ترین منبع دربارهٔ مبانی کلامی اوست.

از دیدگاه اشعری معرفت انسانی بر دو نوع است: ضروری و اکتسابی. معرفت اکتسابی علمی است که از راه نظر و استدلال عقلی به دست می‌آید، و معرفت ضروری همهٔ شناختهای غیر نظری را در بر می‌گیرد، اعم از شناخت حسی، علم به بدیهیات و شناختی که از راه خبر موثق حاصل می‌گردد (ابن فورک، ۱۳، ۱۵، ۱۷). نخستین فعل واجب بر انسان نظر و استدلال برای کسب معرفت به خداوند است. از سوی دیگر معرفت به خدا، به گونه‌ای که انسان را به آستانهٔ تعبد برساند، معرفتی اکتسابی است و طریقی جز نظر و استدلال ندارد. این حکم به معنی نفی تقلید در معرفت خداست (اشعری، *رسالة*...، ۲، جم؛ ابن‌فورک، ۱۵، ۲۵۱-۲۵۲؛ نسفی، ۲۸/۱ - ۲۹). اما نکتهٔ مهمی که تمایز اشعری را از معتزله در این باره نشان می‌دهد، دیدگاه او دربارهٔ منشأ وجوب نخستین واجب، یعنی ملاک وجوب معرفت عقلی به خداست. وی بر خلاف معتزله علم به وجوب نظر را مستقیماً مبتنی بر حکم عقل نمی‌داند، بلکه آن را معرفتی نقلی و حاصل از حکم شارع به شمار می‌آورد، بدین معنی که انسان به حکم شرع، و نه به حکم عقل، مکلف به استفاده از عقل برای شناخت خداوند گردیده است، زیرا عقل شایستگی آن را ندارد تا دربارهٔ اینکه آیا اساساً آدمی در پیشگاه خداوند به چیزی مکلف است، یا نه، داوری کند (ابن فورک، ۳۲، ۲۵۰، ۲۸۵، ۲۹۲-۲۹۳). اصل حسن و قبح شرعی که با نام اشعری شناخته می‌شود، مبتنی بر تمایزی است که وی میان احکام نظری و احکام عملی عقل قائل می‌شود و قلمرو توانایی و واقع‌نمایی عقل را به احکام نظری محدود می‌سازد. بدین‌گونه، از عقل نمی‌توان هیچ گونه حکمی دربارهٔ نیک و بد کارها و آنچه فعل یا ترک آن بر انسان واجب است، به دست آورد (همو، ۳۲، ۲۸۵-۲۸۶؛ شهرستانی، *نهایة*...، ۳۷۱). ابن‌فورک (ص ۳۲-۳۳) می‌گوید که وی به این پرسش که اگر دینی در کار نبود، انسانها چه تکلیفی داشتند، چنین پاسخ می‌گفت که با این فرض کسی که می‌خواست به احکام افعال دست یابد، راهی جز شک و توقف نداشت.

اشعری معرفت حاصل از اخبار موثق را معرفتی ضروری دانسته است. از این‌رو، همچنانکه انسان دربارهٔ داده‌های حسی، شکی به خود راه نمی‌دهد و در استدلالهای خویش از آنها بهره می‌گیرد، خبر معتبری نیز که از امری غیر محسوس حکایت کند، باید برای او در حکم شهود حسی باشد (همو، ۲۸۷). بنابراین، تکلیف انسانها از آنجا آغاز شده که پیامبر الٰهی این خبر را آورده است که اگر آنان در دعوی پیامبری او و نشانه‌هایش اندیشه نکنند، به عذاب الٰهی دچار خواهند بود. با شناختی که انسانها از راستگویی او دارند، اندیشه کردن در نشانه‌های پیامبری او بر آنان واجب می‌گردد و نتیجهٔ این تعقل ایمان به غیب و تسلیم بی چون و چرا به احکام شرع است (همو، ۲۳، ۲۸۵). بدین‌گونه، ویژگی مهم اشعری این است که به جای آنکه برای نخستین تکلیف آدمی مبنایی عقلانی جست‌وجو کند، آن را مستقیماً بر سخن نبی مبتنی می‌سازد، زیرا از دیدگاه او منبع آگاهی انسانها از غیب، شخص راستگویی است که از آن خبر می‌دهد.

نظر و تعقل در باب عقاید دینی به تعبیر اشعری «استدلال از شاهد به غایب» است، بدین معنی که انسان حکمی را که دربارهٔ امور معینی در جهان محسوس صادق می‌داند، به مورد مشابهی در قلمرو ناشناخته سریان دهد (همو، ۲۸۶). نمونه‌ای از استدلال که به نظر او رکن دین به شمار می‌آید، اثبات حدوث جهان و نیازمندی آن به صانع است (همو، ۲۹۲). اشعری ضمن اینکه با پذیرش اعتبار قیاس، برخی مفاهیم عقلی و لوازم منطقی آنها را تصدیق می کند و در برهانهای خویش به کار می‌گیرد (برای نمونه نک: اشعری، *اللمع*، ۱۷، ۱۹؛ ابن‌فورک، ۲۵۴-۲۵۵، ۲۵۷-۲۶۱)، بر آن است که نشان دهد نتایج عقلی مانعی بر سر التزام به نصوص دینی نیستند. از این روست که وی حدودی برای احکام عقل قائل می‌شود و در مواردی که معتزله ناگزیر از تأویل بوده‌اند، نشان می‌دهد که در آنجا نمی‌توان حکم غایب را به محک عقل سنجید و به شاهد استناد کرد. ابن‌فورک (ص ۲۸۷-۲۹۱، ۳۱۰-۳۱۵) فصلی را به دیدگاههای او دربارهٔ شرایط استدلال از شاهد به غایب اختصاص داده است که اساس روش وی و تمایز او را از معتزله نشان می‌دهد (نیز نک: شهرستانی، همان، ۱۸۲ به بعد). بدین‌گونه، یکی از عمده‌ترین ویژگیهای اشعری این است که در عین اعتقاد به اصالت متون دینی، اعتبار عقل و قیاس را می پذیرد و می‌کوشد با تعریف حدود کارآیی آن، بر موافقت عقل با نقل صحه بگذارد و اقوال یک‌سویهٔ اصحاب حدیث را به گونه‌ای تعدیل کند. توجه اشعری به لوازم منطقی آراء کلامی در مواردی به تفاوت عقیدهٔ او با اصحاب حدیث انجامیده است. این ویژگی که انتقادهایی را از سوی ایشان متوجه او ساخت، چنانکه خواهیم دید، وی را اغلب در موضعی میان اصحاب حدیث و جریان عقل‌گرا قرار می‌دهد، موضعی که ابن‌خلدون (۱۱۸۰/۳) از آن به «طریق وسط» تعبیر



کرده است.

آراء و عقاید:

۱. خداوند و صفات او: اشعری کتاب *اللمع* را با استدلال بر وجود ذات الٰهی آغاز می‌کند. برهان او مبتنی بر نیازمندی جهان حادث و متغیر به آفریدگاری مدبر است. بهترین نمونه، تحول آدمی است از نطفه تا کمال انسانی که اشعری آن را از قرآن کریم (واقعه/۵۶/۵۸ ـ ۵۹) برگرفته است. وی می‌گوید: همچنانکه انسانها نمی‌توانند پدید آمدن مصنوعات عادی را بدون سازنده‌ای بیرونی تصور کنند، مجموعهٔ منظم هستی نیز چه در آفرینش و چه در تحولات مدام آن باید به صانعی برخوردار از تدبیر نسبت داده شود (اشعری، همان، ۶ ـ۷؛ نیز نک: شهرستانی، *نهایة*، ۱۲، ۶۷ ـ ۶۸). اشعری سپس این فرض را که جزء نخستین هر شیء ــ مثلاً نطفه در مورد انسان ــ قدیم و بی‌نیاز از صانع باشد و تکامل طبیعی را خود سبب گردد، رد می‌کند، به این دلیل که تغیر و انتقال ویژگی حدوث است و نمی‌تواند در قدیم، از آن رو که قدیم است، راه یابد (اشعری، همان، ۷). این استدلال اشعری در کلام پیش از او سابقه داشته است و از آن به برهان اتقان صنع تعبیر می‌شود (نیز نک: ابن فورک، ۲۸۷). بجز برهان اتقان صنع که مستقیماً مخلوق بودن جهان را ثابت می‌کند، اشعری برهان دیگری می‌آورد که نتیجهٔ آن اثبات حادث بودن جهان است. خلاصهٔ این برهان که شهرستانی آن را روایت می‌کند، این است که اگر جواهر یعنی ذرات تشکیل دهندهٔ جهان را قدیم فرض کنیم، ناگزیر باید فرایند اجتماع و افتراق آنها را که جهان مجموعه‌ای از آنهاست، به ذات جواهر نسبت دهیم، حال آنکه ذرات نمی‌توانند بنا بر ذات خویش با هم پیوند یابند یا جدا شوند، زیرا ذره در ذات خود مقتضی هر دو حالت است. بنابراین جهان ترکیب، مبدأی غیر از وجود اجزاء آن دارد (شهرستانی، همان، ۱۱؛ ابن‌فورک، ۲۰۳؛ نیز نک: ولفسن، 392-386؛ نیز بخش آفرینش و جهان در همین مقاله).

اشعری از نفی حدوث خداوند نتیجه می‌گیرد که خدا به هیچ رو شبیه به مخلوقات خویش نیست، زیرا این همانندی هرچند منحصر به جهتی خاص فرض شود، به این معنی است که ذات او در آن جهت خاص حادث است (اشعری، همان، ۷ـ۸؛ نیز نک: نسفی، ۱۴۲/۱). اگرچه این اصل مورد اتفاق همهٔ فرقه‌هاست، تأکید اشعری بر آن، مبنای او در نفی تشبیه بوده است (نک: ابن فورک، ۲۲). استدلال اشعری بر واحد بودن خدا مانند برهان اثبات وجود او مبتنی بر اندیشهٔ نظام است. از دو صانع یا بیشتر فعل استوار و نظم‌آفرین برنمی‌آید، زیرا در تدبیر جهان دو اراده نمی‌تواند در کار باشد و ناگزیر یکی از دو خواست باید غالب آید و این مستلزم عجز دیگری و نفی خدا بودن اوست (اشعری، همان، ۸). این برهان که به «تمانع» شهرت دارد، در کلام معتزله نیز سابقه داشته است (نک: قاضی عبدالجبار، شرح، ۲۸۵).

اشعری در *اللمع* به اثبات ۷ صفت ذاتی خداوند که مفاهیم صفات دیگر به آنها باز می‌گردد، پرداخته است: عالم، قادر، حی، مرید، متکلم، سمیع و بصیر. خداوند عالم است، زیرا دانا بودن شرط درستی و استواری فعل است و همچنانکه آفریدن نقش زیبا یا ساختن چیزی به دانایی نیاز دارد، آفریدگار جهان باید عالم باشد (ص ۱۰؛ نیز نک: شهرستانی، همان، ۶۷ـ۶۸). نیز چنین فعلی نمی‌تواند از کسی که قادر و حی (زنده) نیست، پدید آید، چه، اگر این دو صفت شرط نباشد، باید بتوان پذیرفت که آنچه مردمان می‌کنند، ممکن است در حالی که ناتوان یا مرده‌اند، از ایشان سر زند و این محال است (اشعری، همان، ۱۰ـ۱۱). اشعری ۴ صفت دیگر را لازمهٔ صفت حی می‌داند، از آن رو که اگر هر یک از آنها نفی شود، ذات به ضد آن صفت موصوف خواهد بود و این در مورد ذات حی که این صفات در شأن و سزاوار اوست، وجود آفتی را که مانع صفت شده است، لازم می‌آورد، مثلاً نفی صفت مرید از خداوند به این معنی است که ذات او موصوف به یکی از موانع اراده نظیر سهو باشد و همهٔ اینها از ویژگیهای حدوث است. وی همین استدلال را در مورد دو صفت عالم و قادر نیز به کار می‌برد (نک: همان، ۱۱ـ۱۲، ۱۷ـ۱۸؛ ابن‌فورک، ۴۱، ۶۹). اشعری در تقسیم صفات به دو گروه، دلیل صفاتی چون حیات و علم و قدرت را افعال الٰهی می‌داند. گروه دوم را صفاتی مانند سمع و بصر و کلام و بقا تشکیل می‌دهند که به طریق نفی نقص از ذات الٰهی اثبات پذیرند (نک: همو، ۴۱؛ دربارهٔ صفت بقا در نظر او، نک: شهرستانی، *الملل...*، ۹۵/۱؛ ابن‌فورک، ۴۳، ۲۳۷؛ نسفی، ۲۳۵/۱ـ۲۳۶، ۲۴۰). جدا از این گروه بندی، وی تقسیم مشهور صفات را به ذات و فعل می‌پذیرد (نک: ابن فورک، ۴۶، ۵۲، ۵۳، ۵۵). ابن‌فورک تفصیلی از اقوال او را دربارهٔ ادله و معانی یکایک صفات آورده است (ص ۴۲ـ۵۹).

در مورد صفاتی که عقل به آنها گواهی نمی‌دهد، اما ذکرشان در کتاب خدا یا خبر متواتر آمده است (صفات خبریه)، مانند داشتن وجه (چهره) و ید (دست)، عقیدهٔ اشعری این است که چنین صفاتی را باید تصدیق کرد، اما به معنایی که مناسب ذات اقدس او باشد. این الفاظ اگر در مورد آدمیان بر اعضا و جوارح دلالت دارند، برای ذات باری نعت و صفتند (ابن‌فورک، ۴۱، ۵۸؛ نیز نک: اشعری، *اصول...*، ۷۰). سخن اشعری گویای دو جنبه‌ای است که عقیدهٔ او را در موضعی میان معتزله و حشویه نشان می‌دهد. اعتقاد او به صفت بودن این معانی، نفی دیدگاه معتزله است که با تأویل آنها به معانی دیگری، مثلاً تأویل «ید» به قدرت یا نعمت، آنها را در واقع از معانی خاصشان تهی ساخته‌اند (نک: همو، *الابانة*، ۳۳ـ۴۱). از سوی دیگر وی معانی ظاهری این الفاظ را هم به نحوی که بر جسمانی بودن و انسان‌وار بودن خداوند دلالت کنند، نمی‌پذیرد و این از وجوه تمایز او از برخی حنبلیان است. به نظر وی این فرض محال نیست که خداوند صفات دیگری از این دست چون «جسم» یا «متحرک» به خویش نسبت دهد، اما نه به معنای ظاهریشان (نک: *اللمع*، ۹ ـ۱۰؛ ابن‌فورک، ۵۸). اشعری در مورد صفات خبریه‌ای مانند استواء بر عرش نیز که آنها را صفات فعل خدا به شمار می‌آورد، به بیان ابن فورک (ص ۲۲، ۴۲) بر این عقیده است که «اطلاق این الفاظ جز به سمع، و معانی آنها جز به عقل ثابت نمی‌گردد». با اینهمه، وی از هرگونه

کوششی برای کشف معانی این صفات پرهیز می‌کند و به عقیدهٔ اهل سنت و جماعت گردن می‌نهد که آنها را بدون بحث از کیفیتشان (بِلاکَیف) تصدیق می‌کرده‌اند (مقالات، ۲۱۱، ۲۹۰؛ نیز نک: «الفقه الاکبر»، ۱۳، ۱۴). اما قید مناسبت با ذات الٰهی و دور بودن معانی این الفاظ از شائبهٔ حدوث و ترکیب در سخن اشعری به معنی نوعی فرا رفتن از ظاهر است. بنابراین می‌توان موضع او را در این خصوص، حدی میان تشبیه و تنزیه، یا توقف و تأویل تلقی کرد. بدین‌گونه، قاعدهٔ سنتی «بلاکیف» در اندیشهٔ وی بیش از آنکه به معنی تسلیم به ظاهر نص باشد، بیانگر ناتوانی عقل در فهم معانی صفات است.

از مسائلی که در باب صفات الٰهی میان گروههای کلامی محل گفت‌وگو بوده است، حدود جواز بندگان در اطلاق صفت به خداوند، و به بیان دیگر راه معرفت به صفات است. اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعت، اطلاق هر صفتی را که عقل مناسب با ذات الٰهی تشخیص دهد، به او روا نمی‌شمردند و حق سخن گفتن از صفات و تعیین آنها را به کتاب خدا و سنت وامی‌گذاردند. از این عقیده ــ با همهٔ اختلافهایی که در جزئیات آن وجود دارد ــ به «توقیفی» شمردن اسماء و صفات الٰهی تعبیر شده است. اشعری نیز با آنکه در اثبات برخی صفات به دلیل عقلی متوسل می‌شود، به ضابطهٔ توقیف پای‌بند است (نک: *اللمع*، ۱۰؛ ابن‌فورک، ۴۱-۴۲، ۴۹-۵۰، ۵۷؛ غزالی، ۱۹۲). از دیدگاه او صفت شمردن الفاظ مترادف با هریک از صفات نیز مشروط به توقیف است (ابن فورک، ۱۱، ۴۴، ۴۵). اشعری اجماع امت را نوعی توقیف می‌داند، چنانکه صفت «قدیم» را که فقط مترادف آن (ازلی) در کتاب و سنت آمده است، از باب اجماع امت می‌پذیرد (همو، ۴۲، ۳۲۶). رأی اشعری در باب توقیف، مناسب با دیدگاه کلی او دربارهٔ زبان است. وی از محدودیت عرفی انسانها در کاربرد عام واژگان نیز به «توقیف» تعبیر می‌کرده است، به این معنی که اهل زبان هر واژه را برای دلالت بر قلمرو معنای ویژه‌ای وضع کرده‌اند که به جهان شناختهٔ آنها وابسته است و از واژه نمی‌توان معنایی بیرون از آن قلمرو اراده کرد (نک: همو، ۴۱-۴۲، ۱۰۵، ۱۴۹). بنابراین سخن گفتن انسانها دربارهٔ ذات الٰهی نباید بیرون از تعابیری باشد که او دربارهٔ خویش به کار برده است. این گزارش ابن‌فورک از عقیدهٔ اشعری که «میان اسماء و صفات خدا و مخلوقات، در اساسِ وضع تمایز وجود دارد» (ص ۴۲)، باید به این معنی تفسیر شود.

بحث در اینکه صفات خداوند نسبت به ذات او و از چگونه ثبوتی برخوردارند، از بحث‌انگیزترین و پیچیده‌ترین مباحث کلامی به شمار می‌آید. نظر اشعری در این باره، حاصل تبیین عقلی اوست از عقیدهٔ اصحاب حدیث که برای هر یک از صفاتی که خداوند در کتاب الٰهی به آنها موصوف شده است، واقعیتی در ذات او قائل بودند. همچنانکه شهرستانی عنوان کلی «صفاتیه» را بر مکتب اشعری صادق دانسته است (*الملل*، ۹۳/۱)، وی به اثبات صفات قدیم و ازلی و قائم به ذات خداوند شهرت دارد. با اینهمه، مطالعهٔ تفصیلی آراء و ملاحظات وی در این زمینه، طرح دقیق‌تری از موضع او به دست می‌دهد. این بررسی همچنین معلوم می‌کند که وی کوشیده است با حفظ نگرش کلی اصحاب حدیث، راهی در تحلیل موضوع باز کند که از توالی فاسد دو گرایش مطلق برکنار بماند: یکی تصدیق به حقیقت عینی صفت به گونه‌ای که مستلزم تعدد ذات قدیم باشد؛ و دیگر تجرید ذات خدا از هر گونه صفت، به دلیل تأکید بر وحدت و بساطت آن. در تاریخ مجادلات کلامی، گرایش نخست موضوع انتقاد بر اصحاب حدیث بوده، و گرایش دوم به معتزله نسبت داده شده است.

اشعری بحث خود را در این باره، از نقطهٔ جدایی دو گرایش آغاز می‌کند. تصدیق به صفات الٰهی، آنگونه که در قالب صفت مشتق بیان می‌شود (مانند «عالِم»)، و به همین صورت در قرآن به خداوند نسبت داده شده است، مورد اتفاق همهٔ گروههاست. محل نزاع، ثبوت حالت اسمی صفت است (مانند «علم»)، که مأخذ اشتقاق صفت محسوب می‌شود. اشعری از میان صفات، علم الٰهی را به عنوان نمونه مورد بحث قرار می‌دهد و نخست به رد یکی از دلایلی می‌پردازد که منکران صفتِ به معنی اسمی آورده‌اند. حاصل سخن او این است که بر خلاف ادعای منکران، اگر بگوییم که خدا «علم» دارد، نه لازم می‌آید که علم غیر از ذات او باشد و نه به معنی حادث بودن آن خواهد بود (*اللمع*، ۱۳-۱۴). اشعری بر این عقیده‌اش که عالم بودن خداوند به علم اوست (إن الله عالمٌ بعلمٍ)، چنین استدلال می‌کند که اگر فرض کنیم برای ذات او علم ثابت نشود، عالم بودن او از دو حال بیرون نیست: یا او به واسطهٔ خود ذات، و نه به علمی که دارد، عالم است، یا آنکه با علمی عالم است که لاجرم غیر اوست. در بطلان فرض دوم بحثی نیست و فرض نخست را نیز نمی‌توان پذیرفت، زیرا مستلزم آن است که ذات او و همان علم باشد. اشعری به صراحت محال می‌داند که علمْ عالم باشد، یا عالم علم، و به طور عام از تمایز میان ذات خدا و صفات او سخن می‌گوید (همان، ۱۴). حقیقت علم از دیدگاه اشعری عبارت است از «آنچه عالم به واسطهٔ آن معلوم را در می‌یابد» (ابن فورک، ۱۰). این تعریف که اشعری در معنی عام علم می‌آورد، حاکی از مبنای اوست دربارهٔ تمایز علم از عالم و در نتیجه صفت از موصوف. عالم بودن عالم به جهت معنایی اسمی است که در او وجود دارد و همان مبدأ اشتقاق صفت است هم در مفهوم و هم در لفظ (همو، ۱۱، ۴۴). به عقیدهٔ اشعری چنین حکمی عام است و بنابراین بر ذات الٰهی نیز صدق می‌کند. این نکته گرایش او را به اصالت زبان و دلالت عرفی نشان می‌دهد (نک: اشعری، همان، ۱۲-۱۳؛ ابن‌فورک، ۴۴، ۲۸۸-۲۸۹). بنابراین، تمامی صفات ذاتی خداوند مانند حیات، قدرت، سمع و بصر و جز آنها، از ثبوتی برخوردارند (اشعری، همان، ۱۴). شهرستانی برهان دیگری را به اشعری نسبت می‌دهد، مبتنی بر این حکم که اگر میان صفت و موصوف، یعنی ذات خداوند وحدت تمام باشد، بدین معناست که صفات متعدد او نیز با هم یکی باشند. اما در اختلاف مفهومی صفات، چون دو صفت عالم و قادر شکی نیست. مرجع این اختلاف را نمی‌توان بیرون از این ۳ امر فرض

نمود: لفظ، حال ــ چنانکه برخی معتزله قائلند (نک: ه د، احوال) ــ و صفت. اختلاف مفهومی نمی‌تواند به صرف لفظ باز گردد. حال نیز از دید اشعری محال است. نتیجه اینکه هریک از آن اوصاف را باید به معنایی قائم به ذات خدا راجع دانست (*الملل*، ۹۴/۱ـ ۹۵). ابن‌فورک می‌گوید که وی اطلاق شیء و موجود و قدیم را بر صفات جایز می‌شمرد (همانجا؛ قس: نسفی، ۵۶/۱، ۲۵۸؛ ابن‌حزم، ۷۶/۵).

پیش‌تر، این گفته از اشعری نقل شد که تصدیق به وجود صفتی چون علم در ذات خداوند بدین معنی نیست که آن صفت غیر از ذات او باشد. این سخن نشانهٔ توجه اوست به اشکال تفسیری که صفات را، بدون قیدی، زائد بر ذات معرفی کند و دوگانگی آنها را بپذیرد. تهمت اعتقاد به بیش از یک خدا که معتزله بر صفاتیه می‌نهادند، ناشی از چنین تفسیری بوده است. بنابراین، وی ضمن آنکه صفات را ازلی و قائم به ذات الٰهی دانسته، در مورد آنها اطلاق هیچ یک از دو تعبیر «عین ذات» و «غیر ذات» را روا نشمرده است (شهرستانی، همان، ۹۵/۱). ابن‌فورک نیز می‌گوید که از دیدگاه وی صفت را نه می‌توان خود ذات دانست، نه جز آن (ص ۳۸). از همین‌رو، نظر اشعری در مورد نسبت میان خود صفات نیز با احتیاط همراه بود، چنانکه در عین اعتقاد به واقعیت صفات، از گفتن اینکه آنها متحدند،یا مختلف از یکدیگرند،پرهیز داشت(ابن‌فورک، ۴۰، ۵۸، ۲۰۹). حکم اشعری به اینکه صفت نه خود ذات است و نه غیر آن، پیشینه‌ای در عقاید کلامی داشته است، به ویژه در آراء ابن کلاب (زنده در ۲۴۰ق) که اشعری در *مقالات الاسلامیین* تعبیرهایی از همین حکم را بدو و پیروانش نسبت می‌دهد (ص ۱۶۹ـ۱۷۲). اما اگرچه برای این حکم متناقض نما که صفت خدا در عین پیوستگی به ذات، از ذات متمایز است، تبیینی عقلی ارائه نشده است، از دید پیروان اشعری این حکم بیش از آنچه معتزله دربارهٔ صفات گفته‌اند، با مفهوم عرفی صفت و موصوف سازگار است، زیرا در عالم محسوس نیز می‌توان از این نسبت دوگانه میان صفت و موصوف سخن گفت (نک: شهرستانی، *نهایة*، ۱۸۲، ۱۹۰؛ ابن فورک، ۲۱۴). مجمل بودن رأی اشعری در این‌باره، موجب تبیینهای متفاوتی از سوی پیروان او شده است که برخی از آنها مبتنی بر صورتی از نظریهٔ «احوال» (ه م) ابـوهـاشم جبایی معتزلی است، نظریه‌ای که شاید بتوان در آن مناسبتی با دیدگاه اشعری تشخیص داد (نک: شهرستانی، همان، ۱۳۱؛ جوینی، ۸۰ـ۸۴؛ ولفسن، 211-217؛ ه د، احوال).

به گفتهٔ ابن فورک، اشعری بر خلاف برخی متکلمان در مورد صفات ذات الٰهی، میان اسم و صفت فرقی نمی‌نهاد و برای موصوف دو گونه صفت قائل بود: یکی آنچه از موصوف جدا نیست، و دیگر آنچه از موصوف جداست و قائم به کسی است که از آن صفت سخن می‌گوید. بنابر این، هر وصفی اگرچه دربارهٔ خداوند باشد، به نظر او هر دو وجه را داراست (ابن فورک، ۳۹ـ۴۰). وی ارتباط اسم و مسمیٰ را ارتباطی ذاتی و مستقیم می‌شمرد و بر آن بود که صفات دلالتهای جداگانه‌ای دارند که مدلول هر یک از آنها معنایی است متمایز در ذات الٰهی (نک: همو، ۳۸). در مقابل این دیدگاه، گرایش کلی معتزلیان که می‌کوشیدند دلالت صفات را به یک مدلول عینی واحد یعنی ذات او باز گردانند، اقتضا می‌کرد که اسم را غیر از مسمیٰ، و در واقع عین تسمیه به شمار آورند، یعنی تابع اندیشه و زبان کسی که دربارهٔ شیء سخن می‌گوید (برای آگاهی بیشتر، نک: ابن تیمیه، *الاسماء*...، ۹۶/۱ـ ۱۱۵؛ آلار، «صفات»، 227-229,304).

اشعری بر ازلی بودن صفات ذات چنین استدلال می‌کند که اگر هریک از این صفات ازلی نباشد، ذات قدیم ازلی به سلب صفت، یعنی ضد آن موصوف خواهد بود و این به معنی ازلی بودن ضد است. در این صورت آن ضد نمی‌تواند با وصف ازلی بودن از میان برود و صفت جای آن را بگیرد، زیرا آنچه قدیم و ازلی است، فناپذیر نیست (*اللمع*، ۱۱ـ۱۲، ۱۸). این برهان تعبیر دیگری است از این اصل که ازلی نبودن صفات ذات مستلزم راه داشتن حدوث به ذات قدیم باری است. اشعری هرگونه نو شدن (تجدد) را در ذات الٰهی محال می‌داند. این حکم نتیجه می‌دهد که صفاتی چون علم و اراده با همهٔ شمولی که نسبت به پدیده‌های متغیر و زمانمند دارند، خود نمی‌توانند با این دو ویژگی همراه باشند. بدین سان صفت در حقیقت خویش، واحد است و تعلق آن به امور متکثر، تعلقی است واحد و ازلی. علم و ارادهٔ الٰهی هر پدیده‌ای را با قید زمانی خاص آن فرا می‌گیرد، اما خود علم و اراده از این قید منزه است (نک: شهرستانی، همان، ۲۱۸ـ ۲۱۹، *الملل*، ۹۵/۱ـ۹۶).

با تمایزی که اشعری میان صفات ذات و صفات فعل مانند خلق و رزق و عدل قائل است، صفات فعل از دیدگاه او نمی‌توانند قدیم باشند. بر این مبنا چون آفرینش حادث و غیر ازلی است، اگر خداوند در کلام ازلی، خود را خالق خوانده است، جز به اعتبار آفرینش آیندهٔ او نبوده است (*اللمع*، ۱۹ـ۲۱؛ ابن فورک، ۵۸، ۲۳۱).

۲. کلام الٰهی: بحث در این باره تابع نوع نگرش به موضوع صفات خدا و احکام عمومی آنهاست. بنابراین، عقیدهٔ اشعری درنحوهٔ ثبوت صفات و نفی حدوث آنها در مورد کلام خداوند نیز صدق می‌کند. اما کوشش او در حل دشواریهای دو عقیدهٔ متعارض اصحاب حدیث و معتزله در مسألهٔ پرسابقهٔ خلق *قرآن*، وی را به نظریه‌ای رسانده است مبنی بر تمایز میان کلام نفسی و کلام حادث. این نظریه را که حاوی دیدگاهی کلی دربارهٔ کلام و زبان نیز هست، باید یکی از وجوه ممیز مکتب اشعری به شمار آورد.

اشعری به سنت اصحاب حدیث کلام خداوند را صفتی قدیم و قائم به ذات او می داند که نفی کنندهٔ هر گونه معنایی است که منافی تکلم او فرض شود. به عقیدهٔ او ذات حی خداوند واجد همهٔ صفاتی است که مفهوم حیات آنها را اقتضا دارد، مانند کلام و علم. اشعری این نکته را مبنای استدلال بر ازلی بودن کلام الٰهی قرار می‌دهد. اگر خداوند غیر متکلم فرض شود، معنایی جز این نخواهد داشت که ذاتش موصوف به یکی از اضداد و موانع کلام باشد. در این صورت حادث بودن کلام الٰهی مستلزم این است که آن ضد ــ که ناگزیر وصفی ثبوتی و ازلی است ــ از

میان برود و کلام پدید آید، در حالی که وصف قدیم نمی‌تواند معدوم شود یا حدوث یابد. گذشته از آنکه فرض موانع تکلم در ذات کامل او ممکن نیست (اشعری، همان، ۱۷- ۲۰؛ ابن فورک، ۵۹). استدلال دیگر اشعری این است که کلام یا قدیم است، یا حادث. اگر کلام الٰهی حادث باشد، از ۳ حال بیرون نیست: یا خداوند آن را در ذات خویش پدید آورده است، یا آن را وجودی قائم به ذات آفریده است، و یا آن را در مخلوق دیگری حادث کرده است. اما هیچ یک از این ۳ حال را نمی‌توان ممکن دانست، از این رو که اولاً ذات خداوند محل حوادث نیست، و ثانیاً کلام صفت است و صفت قائم به خود نتواند بود. اما اگر کلام حادث در محل دیگری باشد، باید تکلم را به آن محل نسبت داد، نه به خداوند، چنانکه داشتن هر صفتی به‌محل آن نسبت داده می‌شود، نه به‌خالق آن (اشعری، همان، ۲۲-۲۳).

نظریهٔ «کلام نفسی» اشعری از نتایج تأکید او بر وحدت هر یک از صفات ذاتی است. کلام ازلی همچون علم و قدرت الٰهی با شمول بی‌پایانش، در حقیقت خود واحد و تقسیم‌ناپذیر است. از چنین وحدتی لازم می‌آید که کلام خدا در عین آنکه مشتمل بر اقسام گوناگون بیان است، و نیز گزارشهایی از حوادث زمانی در بر دارد، در ذات خود نتواند تقسیم‌پذیر و مقید به زمان باشد، همچنانکه علم او واحد است و احاطهٔ آن بر پدیده‌های متغیر هرگز دلیل بر تغیر آن نیست. بنابراین، تمایزی که در آیات کتاب الٰهی میان إخبار از گذشته و آینده فهمیده می‌شود، در حقیقتِ این کتاب که إخبار ازلی آن به‌یکسان شامل همهٔ وقایع از زمانهای مختلف بوده است، جایی ندارد (ابن‌فورک، ۶۵). به همین گونه تقسیمهای عمده‌تر دربارهٔ محتوای کتاب نیز که میان مفسران و متکلمان از دیر باز شناخته بوده است، نظیر گروه‌بندی آیات به امر و نهی و خبر و وعد و وعید، به حقیقت کلام بستگی ندارد، بلکه امری است اعتباری و وابسته به فهم آدمیان (همو، ۶۲-۶۴، ۶۶-۶۷). به تعبیر ابن فورک کلام الٰهی از دیدگاه اشعری به همان معنی که ذاتاً کلام به شمار می‌آید، در ذات خود امر و نهی و خبر است ([إنه] أمر لنفسه کما أنه کلام لنفسه) (ص ۵۸). بنابراین، کثرت وجوه و اجزاء سخن خللی به وحدت و بساطت ذات الٰهی وارد نمی‌آورد. چنین تفسیری نشان می‌دهد که تبیین اشعری بیش از هر چیز مبتنی است بر این اصل که کلام الٰهی را باید صفتی ذاتی و همچون صفات دیگر بدور از شائبهٔ ترکیب و حدوث تلقی کرد. اما *قرآن* که همواره مصداق بحث متکلمان دربارهٔ کلام الٰهی بوده است، مجموعه‌ای است از حروف و کلمات به زبان قومی خاص، و چنین وصفی از کتاب خدا با حکمی که اشعری برای کلام الٰهی قائل می‌شود، سازگار نیست. از اینجاست که وی میان دو مفهوم از کلام الٰهی فرق می‌نهد: یکی *قرآن* کریم به عنوان کتابی شامل حروف و عبارات که از راه وحی بر زبان پیامبر جاری شده است؛ و دیگر معنایی ازلی، واحد و نامتناهی که قائم به ذات خداست، یعنی کلام نفسی، و *قرآن* تعبیر و ترجمان آن معناست. اشعری با این تمایز، صورت مسألهٔ دشوار و تاریخی خلق *قرآن* را بدین‌گونه تغییر می‌دهد که آنچه اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعت در بارهٔ مخلوق نبودن *قرآن* گفته‌اند، بر کلام نفسی صادق است، اما *قرآن* را به هیأتی که متشکل از حروف و اجزاء است، باید حادث به ارادهٔ الٰهی دانست. بدین‌سان، اشعری محل نزاع با معتزله را از مخلوق بودن یا نبودن *قرآن* به اثبات یا نفی مفهوم کلام نفسی تبدیل کرده است.

در *اللمع* و *الابانه* برهانهایی در رد اعتقاد به خلق *قرآن* آمده است، بی‌آنکه از نظریه‌ای تفصیلی در این باره سخنی رفته باشد. از این رو، در انتساب این نظریه و لوازم آن به اشعری ناگزیر باید به گزارشهای معتبر برخی پیروان او استناد کرد. این گزارشها اغلب به نحوی یکدیگر را تأیید می‌کنند که تردیدی در صحت این انتساب مشهور باقی نمی‌ماند، هرچند در آثار موجود اشعری تصریحی به آن دیده نشود. شهرستانی در توضیح عقیدهٔ او به وحدت کلام الٰهی می‌گوید الفاظی که به واسطهٔ فرشتگان بر انبیا نازل شده‌اند، دلالتهایی بر کلام ازلی دارند و دلالت، مخلوق و حادث است، و مدلول این الفاظ قدیم و ازلی است (*الملل*، ۹۶/۱). ابن‌فورک نیز از این مبنای مسلم اشعری یاد می‌کند که معنی حقیقی کلام هم در عرف لغت و هم در آنچه به خداوند نسبت داده می‌شود، چیزی غیر از حروف و اصوات است و اگر نام کلام بر اینها اطلاق می‌گردد، از باب مجاز و توسع در زبان است، چنانکه گاه به دلالت اشاره و نوشتار نیز کلام گفته می‌شود (ص ۶۷، ۱۹۲). بنابر این کلام همان معنی قائم به نفس یا به تعبیری حدیث نفس است که متکلم با گونه‌ای از دلالت آن را آشکار می‌سازد (نک: شهرستانی، *نهایة*، ۳۲۰- ۳۲۲؛ نسفی، ۲۸۲/۱، ۲۸۳). این تعریف بیانگر اصالت کلام نفسی از دیدگاه اشعری است و در مقابل تصور معتزله قرار می‌گیرد که کلام را حروف و اصوات منظوم، یعنی از مقولهٔ «فعل» به شمار آورده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، *شرح*، ۵۳۵- ۵۳۹؛ ابن‌عقیل، ۸۸/۱- ۸۹).

ابن فورک از کتاب *الموجز* اشعری نقل می‌کند که وی برای تسمیهٔ کلام الٰهی به «*قرآن*» این وجه را ذکر کرده است که در این تعبیرِ خداوند از کلام خویش برخی اجزاء قرین برخی دیگر آمده‌اند، و این جمع و تفرقه میان اجزاء در تعبیر و قرائت واقع شده است، نه در خود کلام. بدین‌گونه، کتابهای آسمانی دیگر چون *تورات* و *انجیل* نیز هر یک تعبیرهای دیگری به زبانهای گوناگون، از کلام الٰهیند که حقیقت ازلی آن به هیچ یک از این زبانها و نامها نبوده است (ص ۶۳). بنابراین، وصف «عربی» برای *قرآن* بدین معناست که این تعبیر از کلام الٰهی به زبان عربی است (همو، ۶۴). اوصاف دیگر *قرآن* نیز که به هیأت تألیفی آن مربوطند و معتقدان به خلق *قرآن* به برخی از آنها استناد کرده‌اند، مانند اعجاز *قرآن*، تقسیم به سوره‌ها و آیات، و طبقه‌بندی آیات به محکم و متشابه و نظایر آنها، هیچ یک اوصاف حقیقی کلام الٰهی نیستند (همو، ۶۳-۶۴، ۱۷۸، ۱۷۹).

اشعری از آن رو که کلام را حقیقتی مجرد از حرف و صوت می‌دانست، برآن بود که کلام الٰهی می‌تواند آنگاه که برای دلالت بر آن عبارتی هم در کار نباشد، به اذن خداوند شنیده شود، و اینکه شنیدن کلام

الٰهی به وجود عبارت بستگی دارد، در مورد شنوندگان عادی صادق است، اما در موضع عنایت خاص، شنواندن از جانب خدا می‌تواند بی‌واسطه روی دهد، چنانکه در حق موسیٰ (ع) و پیامبر اسلام (ص) در معراج تحقق یافت (ابن‌فورک، ۵۹ ـ۶۰). نظر اشعری در این خصوص با رأی او و دربارهٔ شرایط رؤیت مناسبتی دارد (نک: نسفی، ۳۰۳/۱).

دربارهٔ تلاوت و کتابت انسانها از *قرآن* که اثبات و نفی مخلوق بودن آن کم و بیش مانند اصل کتاب محل بحث بوده است، اشعری بر خلاف عموم اصحاب حدیث، به حادث بودن قرائت و کتابت *قرآن* تصریح می‌کند و سخن از خوانده و نوشته شدن کلام الٰهی را مجازی به شمار می‌آورد (ابن فورک، ۶۰، ۱۷۹؛ قس: اشعری، *الابانة*، ۳۲). وی این نظر را مردود می‌داند که *قرآن* چون نوشته شود، درمحل کتابت موجود می‌گردد، همچنانکه حتیٰ از دید او حلول معانی حادث نیز در محل کتابت ممکن نیست. بر این مبنا این آیه را که «آن *قرآن* مجید است، در لوحی محفوظ» (بروج/ ۲۱/۸۵)، باید صرفاً به مکتوب بودن در لوح تفسیر کرد (ابن فورک، ۶۱ـ۶۲، ۶۳). به اعتقاد او طرح موضوع تلاوت با تعبیری چون «به لفظ آوردن *قرآن*» از بنیاد نادرست است، زیرا اطلاق «لفظ» که موهم معنی حرکت و جسمیت است، در مورد کلام الٰهی روا نیست. بنابراین، بحث از مخلوق بودن یا نبودن آن نیز جایی ندارد. ابن فورک می‌گوید که اشعری سخن برخی اصحاب حدیث را که هیچ یک از این دو حکم را نمی‌پذیرفته‌اند، چنین توجیه می‌کرد که تصریح به مخلوق بودن آنچه از کلام الٰهی به زبان آورده می‌شود، می‌تواند با سوء تعبیر همراه باشد، چون به هر روی فرق نهادن میان قرائت و آنچه قرائت می‌شود،دشوار است (ابن‌فورک، ۶۰ـ۶۱؛اشعری، *مقالات*، ۲۹۲).

گزارشی که اشعری در *مقالات الاسلامیین* (ص ۵۸۴ ـ ۵۸۵) از آراء ابن کلاب در باب کلام الٰهی داده است، حدود تأثیر ابن کلاب را بر نظریهٔ او نشان می‌دهد. می‌توان گفت که اتفاق نظر اشعری با ابن کلاب در اینکه صفت فعل خداوند و آنچه موکول به مشیت اوست، نباید قائم به ذات الٰهی پنداشته شود، از مبانی تصور کلام نفسی، و دلیل فاصله گرفتن اشعری از اصحاب حدیث است، زیرا از یک سو ایشان نیز تصدیق داشته‌اند که کلام مُنزل خدا تابع مشیت اوست، و از سوی دیگر اشعری کوشیده است تا مفهوم صفت‌گونهٔ کلام را که ازلی و قائم به ذات الٰهی است، حفظ و تبیین کند. اما دیدگاههای او ــ که تا حدودی همچون آراء ابن کلاب مورد انتقاد برخی اصحاب حدیث نیز بوده است (نک: ابن‌جوزی، ۳۳۲/۶؛ ابن‌حزم، ۱۳/۳؛ ابن‌تیمیه، *موافقة*...، ۳۵۰/۱ـ۳۵۳، ۳۶۷؛ شهرستانی، *نهایة*، ۳۱۳) ــ از جهاتی با آنچه به ابن کلاب نسبت داده می‌شود، متفاوت است، از جمله دربارهٔ منشأ صدور «تعبیر»، یعنی کلام حادث الٰهی یا کتاب مُنزل؛ و نیز اینکه اشعری بر خلاف او که خطاب کردن به ناآفریدگان را محال می‌شمرد، وجوه ضروری سخن همچون امر ونهی و خبر را در مورد کلام نفسی خداوند نیز پذیرفته، و نظر ابن کلاب را مستلزم حادث بودن کلام الٰهی دانسته است (ابن فورک، ۵۸، ۶۶ـ۶۷، ۱۹۷، ۳۲۸؛ شهرستانی، همان، ۳۰۳ـ۳۰۴؛ نیز نک: هـ د، ابن کلاب؛ ولفسن، 255-257,285).

۳. رؤیت خداوند: خاستگاه مسألهٔ رؤیت، آیاتی از *قرآن* کریم است که در آنها نوید داده شده است که مؤمنان در آخرت به دیدار پروردگارشان نایل می‌آیند (از جمله‌القیامة/۷۵/۲۲ـ۲۳). آراء گوناگون متکلمان در این باره مانند موضوع صفات خبریه به نحوهٔ تلقی عام ایشان از متون دینی بستگی دارد. اشعری با اعتقاد به تأویل‌ناپذیر بودن نصوص صریحی که تعارض با مبانی توحیدی ندارند، معتقد است که به شهادت *قرآن* مؤمنان خداوند را به چشم سر توانند دید. اهمیت این بحث نزد اشعری او را به نوشتن ۳ کتاب و رساله در این زمینه واداشته است (نک: ابن عساکر، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۴). به نظر او تصدیق معنای ظاهری اینگونه آیات، مشروط بر این است که بتوان آنها را به وجهی که منافی توحید نباشد، پذیرفت. بدین‌گونه، ادلهٔ عقلیی که اشعری دربارهٔ رؤیت می‌آورد، صرفاً متوجه اثبات ممکن بودن رؤیت است. وی نخست وجوه گوناگونی را که موجب می‌شود نسبت امری به خداوند ناممکن دانسته شود، در چند مورد خلاصه می‌کند. آنگاه نتیجه می‌گیرد که اگر وصفی مستلزم هیچ یک از آن وجوه نباشد، یعنی از آن وصف، حدوث خداوند لازم نیاید و نیز به تشبیه او به مخلوق یا قلب حقیقت او یا نسبت جور و کذب به او نینجامد، آن وصف، صرف نظر از گواهی آیات و اخبار، برای ذات او ممکن به شمار می‌آید (*اللمع*، ۳۲)، اما با رؤیت خدا نه حدوثی به او راه می‌یابد و نه حدوث چیزی در او لازم می‌آید، زیرا میان مرئی بودن و حدوث ملازمهٔ ذاتی نیست. اینکه برخی رؤیت را مستلزم حدوث یا دیگر اوصاف ممتنع در خداوند پنداشته‌اند، از آنجاست که رؤیتهای عادی ما همواره با احوال خاصی از شیء مرئی مانند رو به رو قرار گرفتن، رنگ داشتن، بعد مکانی و اتصال شعاع نور همراه بوده است، اما اینها اوصاف رؤیت اجسام است نه شرایط کلی رؤیت (همان، ۳۲ـ۳۳، ۳۶؛ ابن‌فورک، ۸۰ـ۸۱، ۹۰). اشعری یگانه شرط ذاتی رؤیت را «وجود» می‌داند. بنابراین اگر مانعی در میان نباشد، برای دیده شدن، چیزی بیش از موجود بودن شرط نیست (همو، ۸۰، ۹۰؛ شهرستانی، همان، ۳۶۵). اشعری اذعان می‌کند که در رؤیت، منظر بیننده جهتی است قابل اشاره، و به این نتیجهٔ غریب می‌رسد که خدا چون دیده شود، قابل‌اشاره است،اما این دریافتی‌مجازی است،بدین‌گونه که برای‌بینندهٔ او دیدن جهتی خاص می‌تواند با دیدن‌او همراه شود، در حالی که آنچه جهت‌دار به نظر می‌آید، خود فارغ از جهت و مکان و اشاره است (ابن فورک، ۸۸، ۸۹). خداوند آنگاه که مرئی شود، نیز منزه از هرگونه کیفیت است (همو، ۸۲). وی به موضوع رؤیت از این دیدگاه خاص خویش نیز می‌نگرد که فاعلیت خداوند چندان عام است که به روابط شناختهٔ علت و معلول محدود نمی‌گردد. اگر ما رابطه‌ای علّی میان رؤیت، و اوضاعی چون جوهر بودن مرئی یا رو به رو قرار داشتن آن تصور می‌کنیم، ناشی از عادت ما به رؤیتهایی است که خداوند آنها را همواره با آن اوضاع در

ما آفریده است. بنابراین، او می‌تواند بی‌آنکه شروط مادی رؤیت در میان باشد، در ما رؤیت بیافریند (همو، ۸۴، ۸۸؛ نیز نک: نسفی، ۳۹۳/۱).

تحلیل اشعری در این موضوع نشان می‌دهد که او رؤیت را از حیث تعلق گرفتن به مرئی، از مقولهٔ علم می‌داند، به نحوی که بتوان آن را بدون تأثیر و تأثر میان بیننده و مرئی تصور کرد (نک: شهرستانی، *نهایة*، ۳۵۶). از همین‌رو، وی خود را در برابر این اشکال می‌بیند که بنا بر همان برهان سلبی که بر امکان رؤیت اقامه شد، باید بتوان ادراک خدا را با حواس چهارگانهٔ دیگر نیز روا دانست، و در نتیجه می‌گوید که اگر این معانی را به گونه‌ای که مستلزم اتصال و جسمیت نباشد، بتوان پذیرفت، اطلاق آنها بر ذات الٰهی منعی ندارد، جز آنکه شارع اجازهٔ سخن گفتن از آنها را نداده است. اما دربارهٔ سمع، چنانکه جمهور اصحاب حدیث با استناد به برخی آیات گفته‌اند، رواست که خداوند در حالی که متکلم است، خود را مسموع بنده‌اش قرار دهد (*اللمع*، ۳۳-۳۴؛ ابن‌فورک، ۸۰؛ نسفی، ۴۱۳/۱).

اشعری پس از اثبات جایز بودن رؤیت، به ذکر دلایلی نقلی می‌پردازد که در اثبات وقوع رؤیت به آنها استناد می‌شود. بحث وی در این بخش به تفسیر آیات و یافتن قرائنی برای نفی معانی مجازی رؤیت در آنها اختصاص یافته است (اشعری، همان، ۳۴-۳۵، نیز نک: *الابانة*، ۱۳-۱۸؛ ابن فورک، ۷۹، ۸۲، ۸۵؛ شهرستانی، همان، ۳۶۷-۳۶۹). اشعری آیهٔ «لاتُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ: خداوند را دیدگان در نمی‌یابند» (انعام /۶/ ۱۰۳) را به رؤیت در این جهان تفسیر می‌کند (*اللمع*، ۳۵، *الابانة*، ۱۸-۲۰؛ نسفی، ۴۳۵/۱). به عقیدهٔ او اختصاص رؤیت به مؤمنان و وقوع آن در آخرت، تنها با همان دلایل نقلی اثبات پذیر است (ابن‌فورک، ۷۹، ۸۱).

۴. افعال انسانی و نظریهٔ کسب: بحث دربارهٔ حدود اختیار انسان و چگونگی ربط آن به خلقت عام الٰهی از عمده‌ترین وجوه کلام اشعری است. وی با طرح نظریهٔ «کسب» که بعدها به دست پیروانش بسط یافت، کوشیده است با حفظ عقیده به اراده و قدرت فراگیر خداوند جایی برای آنچه از خود آدمی بر می‌آید و به اصل تکلیف و ثواب و عقاب معنا می‌بخشد، باز کند.

اشعری فصلی از *اللمع* را به اثبات مطلق بودن اراده و قدرت الٰهی که در نظام کلامی او از خاص‌ترین صفات خدا به شمار رفته‌اند، اختصاص داده است. اصل نخستین وی این است که همه چیز به ارادهٔ خداوند پدید می‌آید و ارادهٔ او تنها به امور ذاتاً محال نمی‌تواند تعلق بگیرد. بنابراین افعال انسانها نیز، نیک یا بد، از دایرهٔ ارادهٔ او بیرون نیستند. نسبت دادن بدیها به غیر خدا در حکم ثنویت و شرک است (ص ۲۴-۳۱، نیز نک: *الابانة*، ۷-۸، ۴۶-۵۲).

اشعری بر فراگیر بودن ارادهٔ خداوند به ۳ گونه استدلال می‌کند: ۱. اراده از صفات ذات است و از این‌رو، حدی نمی‌پذیرد؛ ۲. هر حادثی آفریدهٔ خداست و او چیزی را بی‌اراده نمی‌آفریند؛ ۳. اگر در قلمرو مُلک او چیزی باشد که او اراده نکرده است، یکی از این دو نتیجهٔ باطل لازم می‌آید: سهو و غفلت، یا ضعف و عجز از رسیدن به مراد (*اللمع*، همانجا). اشعری سپس با قدریان و معتزلیان به احتجاج بر می‌خیزد که اگر وجوب ارادهٔ خداوند در مورد فعل او پذیرفته شده است، نمی‌توان آنچه را هم که به غیر خدا نسبت داده می‌شود، بیرون از ارادهٔ او دانست، زیرا همه چیز فعل اوست (همان، ۲۵-۲۹). «اگر در عالم چیزی باشد که او اراده نکرده است، از وجود آن اکراه داشته، و در این صورت از پدید آمدن آن نیز ابا ورزیده است و این مستلزم آن است که گناهان، چه او بخواهد و چه نخواهد، صورت بگیرند و این حالتِ شخص ضعیف و مقهور است» (همان، ۲۵). به عقیدهٔ اشعری محال است که خداوند چیزی را بر خلاف علم خویش اراده کند. بنابراین، او همچنانکه بر وقوع شر از اهل شر علم دارد، باید گفت که شر را از ایشان و برای ایشان اراده فرموده است (نک: ابن فورک، ۶۹-۷۰، ۷۲-۷۳). بنابراین، می‌توان پذیرفت که خداوند امر به چیزی کند که ارادهٔ او به ترک آن از سوی مأمور تعلق گرفته است، همچنانکه امر کردن او به آنچه می‌داند که واقع نمی‌شود، رواست. با اینهمه، ابن فورک می‌گوید که اشعری تأکید می‌کرد که چون اراده در معنی وسیع کلمه با معنی امر مناسبت دارد، باید از تصریح به این حکم که خداوند گناه بندگان را اراده فرموده است، پرهیز کرد، از آن رو که به کار بردن هر لفظی که موهم معنی نادرستی باشد، جایز نیست (ص ۷۰، ۹۸؛ نیز نک: نسفی، ۶۹۱/۲). اشعری میان اراده و مشیت فرقی قائل نشده، و این مبنای او در تفسیر آیاتی در این زمینه بوده است (نک: *اللمع*، ۳۱؛ ابن فورک، ۷۲).

اشعری در فصلی زیر عنوان «قدر» به اصل فاعلیت خدا و طرح نظریهٔ کسب پرداخته است. از دیدگاه او خالق و فاعل حقیقی هر چیز خداوند است. وی نظر برخی متکلمان را که حکم فعل را از خلق جدا کرده‌اند و انسان را فاعل حقیقی عمل خود شمرده‌اند، مردود دانسته است (همان، ۳۷، ۳۹؛ نیز نک: ابن فورک، ۲۸، ۹۱). بر پایهٔ رأی او در باب حدوث (نک: اشعری، همان، ۳۷-۳۸)، خالق و فاعل هر چیز کسی است که آن را با همهٔ ویژگیهایش و منطبق بر خواست خویش به وجود بیاورد، حال آنکه افعال مردمان با قصد و تصوری که خود از آنها دارند، مطابق نیست، مثلاً کافر فعل خود را نیک و حق می‌پندارد، اما خالق کفر کسی است که آن را زشت و باطل اراده کرده‌است، همچنانکه مؤمن نیز کار نیک خویش را، بر خلاف آنچه غالباً پیش می‌آید، خالی از دشواریهای عملی آن قصد می‌کند (همان، ۳۸-۳۹، ۴۰).

اشعری از اینجا مفهومی از فعل انسانی را عنوان می‌کند که بر آن اساس، فعل آدمیان در عین آنکه به خود آنها نسبت داده‌می‌شود و اختیار و تکلیف ایشان را موجه می‌سازد، آفریدهٔ خداست. اشعری از این مفهوم به «کسب» تعبیر می‌کند و آدمی را مکتسِب عمل خویش به شمار می‌آورد، یعنی کسی که عمل را از آنِ خویش می‌سازد. کسب به تعریف اشعری کاری است که به واسطهٔ قدرتی حادث صورت یابد (همان، ۴۲؛ ابن‌فورک، ۹۲). بدین‌گونه، ملاک انتساب فعل به انسان چیزی بیش از این نیست که به همراه آن فعل، حالت اراده و قدرت انجام دادن آن نیز در او وجود داشته باشد. بنابراین، عملی که انسان به اختیار می‌کند، از دو

شأن برخوردار است: نخست اینکه ارادهٔ انسان بدان تعلق می‌گیرد و قدرت بر آن نیز در او به وجود می‌آید؛ دوم آنکه خداوند آن فعل را با اراده و قدرت خویش پدید می‌آورد. اشعری این وضع دوگانه را به حرکتی تشبیه می‌کند که خداوند در جسمی می‌آفریند، اما جسم است که به تحرک موصوف می‌شود، با این تفاوت که فعل اختیاری مطابق با خواست آدمی تحقق می‌یابد (اشعری، همان، ۴۰، ۵۲؛ ابن‌فورک، ۹۲، ۹۶؛ نسفی، ۶۵۲/۲-۶۵۳). وی تأکید می‌کند که کسب در عین حال فعل و خلق خداست و همان وجهی که در انتساب حرکات اضطراری (غیر ارادی) انسان به آفرینش خداوند وجود دارد، بر کسب نیز که از حیث صورت و شرایطی چون زمان و مکان مانند دیگر حرکات است، صدق می‌کند (همان، ۴۱-۴۴). با اینهمه، آنچه کسب را از فعل اضطراری تمایز می‌بخشد، این است که انسان تفاوت این دو نوع حرکت را در خویش به‌نحو شهودی درمی‌یابد. مطابق این‌مفهوم، اساس اختیار انسان، دریافت او از اختیار خویش است (همان، ۴۱ ؛ ابن‌فورک، ۱۰۰). اشعری به‌اصل اختیار تصدیق داشت و آن را به معنی اراده می‌دانست، اما اصل شمول ارادهٔ الٰهی نزد او حکم می‌کرد که خود اراده و قدرت انسان نیز به اراده و خلق الٰهی وابسته باشد. ابن‌فورک می‌گوید که وی معتقد بود که خداوند از اختیار و قدرت خویش به‌آدمی می‌بخشد و این معانی‌را مقارن با ایجاد فعل در او، برای‌او حادث‌می‌کند (ص ۷۶).

در کلام اشعری بحث از استطاعت ــ یعنی حالتی که انسان را بر انجام دادن فعل قادر می‌سازد ــ و چگونگی رابطهٔ آن با فعل، در واقع تکمیل کنندهٔ نظریهٔ کسب است. از دیدگاه اشعری مفهوم استطاعت با قدرت تفاوتی ندارد و باید آن را معنی حادث یا عرضی به شمار آورد که قائم به جوهر موجود زنده است (نک: *اللمع*، ۵۴؛ ابن‌فورک، ۱۰۷). تعریف اشعری ناظر به دو ویژگی است که وی برای استطاعت قائل بوده است: نخست اینکه استطاعت چیزی غیر از ذات فاعل است، به این دلیل که انسان در همهٔ احوال از استطاعت برخوردار نیست و این حکم می‌کند که استطاعت همانند حرکت یا علم، صفتی متمایز از ذات آدمی باشد (همانجاها). دومین ویژگی استطاعت مقارن بودن آن با فعل است. اشعری در استدلال بر این مطلب به رأی خویش دربارهٔ ناپایداری اعراض استناد می‌کند (ابن فورک، ۱۰۸- ۱۰۹) و بر این مبنا تصریح می‌کند که تقدم استطاعت بر فعل ممکن نیست، «از آن رو که فعل یا همراه استطاعت و با حدوث آن روی می‌دهد، یا پس از آن. اگر همراه آن حادث شود، می‌توان گفت که با فعل و برای فعل است، اما اگر پس از آن باشد، به دلیل آنکه استطاعت دوام ندارد، لازم می‌آید که فعل به قدرتی معدوم پدید آید» (اشعری، همان، ۵۴). بنابراین، استطاعت آنگاه به معنی حقیقی، استطاعت است که به فعلی که با آن پدید می‌آید، تعلق بگیرد و به بیان دیگر زمان و محل وجود آن بر زمان و محل صدور فعل منطبق باشد. از این‌رو، قدرت واحد به دو اراده یا دو عمل تعلق نمی تواند داشت. اشعری از اینجا نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان گفت فاعلی در آنِ واحد به فعل و ضد آن قادر است، زیرا شرط قدرت حادث آن است که وجود آن با وجود مقدور همراه باشد (همان، ۵۵ -۵۶؛ نیز نک: ابن فورک، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۸- ۱۱۹، ۲۲۳). موارد دیگری که متکلمان در معنی استطاعت آورده‌اند، مانند سلامت و قوت اندامها، هیچ یک از دید اشعری رابطهٔ ضروری با مفهوم استطاعت ندارند (همان، ۵۷ - ۵۸؛ نسفی، ۵۶۷/۲).

بدین‌گونه، صورت‌بندی فعل اختیاری از دیدگاه اشعری چنین است که خداوند به دنبال ارادهٔ انسان به فعل ــ که خود حادث به ارادهٔ الٰهی است ــ قدرت انجام دادن آن را به او می‌بخشد و همزمان خود فعل را در تن او می‌آفریند. بنا بر نقل ابن فورک از برخی آثار از میان رفتهٔ اشعری، وی رابطهٔ استطاعت و فعل را از نوع رابطهٔ علت و معلول می‌دانسته، و از این تصور برای بیان تقارن استطاعت با فعل و نفی تقدم زمانی استطاعت بهره می‌جسته است (اشعری، همان، ۵۴ - ۵۵؛ ابن فورک، ۱۱۰، ۱۱۹). در عین حال، باید دانست که این رابطه مانند هر نمونهٔ دیگری از پیوند علیت، در اندیشهٔ اشعری خالی از ضرورت ذاتی است. بدین سان خداوند در همهٔ افعال انسانی اراده و قدرت و فعل را خود بر سبیل ابداع و اختراع می‌آفریند (همو، ۷۶، ۹۱، ۹۴، ۱۰۹-۱۱۰؛ شهرستانی، *نهایة*، ۷۲، ۷۸؛ نیز نک: بخش آفرینش و جهان در همین مقاله). نتیجهٔ دیگری که اشعری از دیدگاه خاص خویش دربارهٔ فعل می‌گیرد، انکار مفهوم «تولد» (آنچه به عنوان اثر بیرونی فعل به فاعل نسبت داده می‌شود) است که در کلام معتزله جایی دارد (نک: ابن فورک، ۱۳۱-۱۳۴، ۲۸۲؛ نیز: ه‍ د، تولد).

انکار مفهوم تولد در معنای وسیع‌تر شامل هر گونه علیت میان پدیده‌هاست (نک: بخش آفرینش و جهان در همین مقاله). از نتایجی که اشعری از نفی علیت می‌گیرد، این است که در فرایند استدلال، بین مقدمات و نتایج هیچ رابطهٔ علّی ضروری وجود ندارد. اشعری از استدلال نیز به کسب تعبیر می‌کند، بدین معنی که علوم اکتسابی نیز همچون افعال اختیاری به خلق الٰهی و کسب انسانی حاصل می‌شوند. خداوند در پی خلق مقدمات هر نظر و استدلالی در ذهن انسان، نتیجهٔ خاص آن را نیز خود می‌آفریند، نظیر رابطه‌ای که میان قدرت و فعل کسبی وجود دارد (ابن فورک، ۱۴، ۱۹، ۳۳، ۲۶۳).

واژهٔ «کسب» و «اکتساب» در معنی فعل ارادی انسان، پیش از اشعری نیز سابقه داشته است (نک: اشعری، *مقالات*، ۱۹۹، ۵۴۲، ۵۴۹؛ بغدادی، *الفرق* ۱۰۷؛ شهرستانی، *الملل*، ۴۷/۱ ؛ نیز نک: ولفسن، 665-666). اما کاربرد خاص آن ناظر به وضع دوگانهٔ فعل ارادی است، بدین معنی که با تأکید بر مخلوق بودن فعل از سوی خداوند، «کسب» برای دلالت بر سهم انسان در افعال خویش وضع شده است. کاربرد کسب را به معنایی مشابه این، به دو شخصیت معتزلی مقدم بر اشعری به نامهای ضرار و نجار نیز نسبت‌داده‌اند که البته رأی‌آنان دراین‌خصوص از موارد اختلافشان با معتزله بوده است (نک: اشعری، همان، ۲۸۱، ۴۰۸، ۵۶۶؛ شهرستانی، همان، ۸۹/۱، ۹۱). با اینهمه، به سبب سهم شایانی که اشعری در تبیین و تثبیت این مفهوم داشته است، نظریهٔ کسب

را باید از دستاوردهای او به شمار آورد. پیروان برجستهٔ او، قاضی ابوبکر باقلانی و ابوالمعالی جوینی صورتهای دیگری به مفهوم کسب بخشیده‌اند (دربارهٔ بسط این نظریه، نک: ه‍ د، اشاعره، نیز کسب؛ در مورد انتقادهایی بر آن، نک: قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۸۳/۸ ـ۹۶؛ یحیی‌بن عدی، ۳۰۳ـ۳۱۳).

به عقیدهٔ اشعری قضا و قدر هر امری را فرامی‌گیرد و افعال کسبی را نیز خداوند آفریده، و از آنها خبر داده است (*اللمع*، ۴۵). بنابراین، قضای الٰهی اگر به معنی آفرینش نیز به کار رود، هم شامل طاعات بندگان است و هم شامل معاصی ایشان. اما خلق گناه و بدی، نقصی برای ذات او نیست، زیرا به بیان اشعری خداوند همچنانکه فاعل اراده و شهوت و حرکت در مخلوق است و خود هرگز به آن حالات موصوف نمی‌گردد، خالق و فاعل ظلم و به طور کلی شر است «برای مخلوق، نه برای خویش» (همان، ۴۰، ۴۴ـ۴۷، ۵۲؛ ابن فورک، ۹۷، ۱۴۳، ۱۴۸). از این رو، اشعری این تفسیر را نمی‌پذیرد که قضا و قدر در مورد افعال اختیاری تنها به معنی امر و تشریع بوده است (همان، ۴۵). بنابراین مسألهٔ وصف خدا به قادر بودن بر ظلم که میان متکلمان محل بحث بوده است، نزد وی صورت دیگری می‌یابد. به نظر او اگر مقصود از ظلم، فعلی باشد که خداوند با صورت بخشیدن به آن، ظالم شود، قدرت او بر ظلم محال است، اما او را می‌توان قادر بر ظلم دانست، به این معنی که ستمهای بندگان به قدرت او پدید می‌آیند، و چون او ستم را برای غیر می‌آفریند، خود هرگز به آن موصوف نمی‌گردد (ابن فورک، ۱۴۸ـ ۱۴۹؛ نسفی، ۸۹/۱).

بر پایهٔ تصور اشعری از استطاعت، نسبت دادن «تکلیف ما لایُطاق» به خداوند جایز است، از آن رو که او کافران را تکلیف به ایمان کرده است، اما اگر ایشان برای ایمان استطاعت داشتند، لازمهٔ استطاعتشان ایمان بود. با اینهمه، اگر مراد از مالایطاق، کاری باشد که شخص از انجام دادن آن عاجز است، تکلیف به آن از سوی خداوند ممکن نیست. اشعری توضیح می‌دهد که مفهوم مقابل استطاعت، عجز نیست. کسی که کاری را ترک می‌گوید و به ضدش می‌پردازد، به تحلیل وی استطاعت آن فعل را ندارد، و در عین حال نمی‌توان گفت که نسبت به آن عاجز است (اشعری، همان، ۵۸ ـ۶۰، *الابانة*، ۵۵؛ ابن فورک، ۱۱۱، ۱۲۵، ۲۳۰ـ۲۳۶؛ نسفی، ۵۸۶/۲).

۵. عدل الٰهی: نظریهٔ اشعری دربارهٔ عدل الٰهی یکی از مهم‌ترین وجوه اندیشهٔ کلامی او، و نمونه‌ای برجسته از اختلافات مبنایی وی با معتزله است. فصلی از *اللمع* با عنوان «فی التعدیل والتجویر» به این موضوع اختصاص دارد، اما اثر عمیق نگرش اشعری به مسألهٔ عدل در ابواب دیگر کلام او نیز کم و بیش نمایان است.

از دیدگاه اشعری افعال خداوند سراسر عدل و حکمت است، اما ملاک عادلانه و حکیمانه بودن آنها چیزی جز صادر شدنشان از ذات الٰهی نیست. اگر فعل خدا عدل دانسته می‌شود، نه از آن روست که معیارهای شناختهٔ انسانها از عدل بر آن صدق می‌کند، بلکه باید گفت چنین فعلی عین عدل و ملاک عدل است، زیرا عملی را باید جور و خلاف عدل دانست که تجاوز از حدود مقرر به شمار رود، در حالی که هیچ حقیقتی فوق ذات خدا و بیرون از ملک او نیست تا بتواند حدی برای فعل او قرار دهد. بنابراین، جست‌وجو در وجوه حکمت افعال الٰهی، از قبیل آنکه نفعی یا دفع ضرری در آن نشان داده شود، لغو و نادرست است، زیرا کار او می‌تواند در عین آنکه حکیمانه است، مشتمل بر این وجوه نباشد (*اللمع*، ۷۱؛ ابن فورک، ۹۶، ۱۰۲ـ۱۰۴، ۱۲۵، ۱۴۰، ۱۴۰ـ۱۴۱). از دید اشعری اعتقاد به اینکه فعل الٰهی به سبب نتایج مترتب بر آن حکیمانه است، همان توالی فاسدی را دارد که فعل خداوند به اغراض و غایاتی بیرون از ذات او نسبت داده شود (نک: همو، ۱۴۰). از استدلالهای وی یکی این است که اگر حکیمانه بودن افعال الٰهی به اموری جز خود افعال نسبت داده شود، لازمهٔ آن قول به قدیم بودن جهان است، زیرا عللی که حکمت افعال الٰهی مبتنی بر آنها فرض می‌شود، یا قدیمند، یا حادث. اگر حادث باشند، خود به علل دیگری نیاز خواهند داشت و این به تسلسل باطل می‌کشد، اما اگر قدیم باشند، فعل خداوند یعنی جهان آفرینش نیز باید قدیم باشد و این عقیده‌ای نادرست است (نک: همو، ۱۴۱). همهٔ مباحثی که اشعری در باب عدل الٰهی طرح می‌کند، بر این اصل استوار است که مبانی حاکم بر نیکی و بدی افعال آدمیان را نباید بر فعل الٰهی جاری دانست. از این اصل به «حسن و قبح شرعی» تعبیر شده است، در برابر حسن و قبح ذاتی یا عقلی. بدین‌گونه، سخن گفتن از اینکه چه افعالی شایستهٔ ذات الٰهی نیست، مبنایی جز این ندارد که خود او بندگان را از آنها آگاه فرموده است (نک: همو، ۱۴۱ـ۱۴۲، ۱۴۷ـ۱۴۸).

به عقیدهٔ اشعری خداوند می‌تواند بر کافران لطفی روا دارد تا ایمان آورند، اما اگر چنین نمی‌کند، دلیل بخل او نیست، زیرا هیچ آفریده‌ای بر او حقی ندارد (همان، ۷۰؛ ابن فورک، ۱۲۵). بنابراین، او عقلاً حتیٰ ملزم نیست که مؤمنان را به بهشت درآورد و کافران را به دوزخ، مگر از آن رو که خود به ما چنان خبر داده است و کذب در سخن او جایز نیست (اشعری، همان، ۷۱؛ ابن فورک، ۹۹ـ۱۰۰). جایز نبودن این کذب نیز نه به دلیل قبح ذاتی آن است، بلکه برای ذات خدا محال به شمار می‌آید، زیرا با صفت ثابت صدق تناقض دارد، مانند آنچه دربارهٔ جهل می‌توان گفت. بنابراین، اگر خداوند کذب را قبیح نشمرده بود، قبحی نداشت، چنانکه او می‌توانست در عین آنکه کذب برای ذات خودش محال است، بندگان را امر به کذب کند (اشعری، همان، ۷۱ـ۷۴؛ ابن‌فورک، ۱۴۲ـ۱۴۳).

قاعدهٔ معتزلی «اصلح» و «لطف» در کلام اشعری جایی ندارد. به نظر او مادهٔ لُغوی صلاح و اصلح پیوندی با معنی نفع و حظ دارد و به کار بردن آن تنها در جایی رواست که نفعی در میان باشد. بنابراین، سخن گفتن از این معانی در مورد افعال خداوند جایز نیست (نک: همو، ۱۲۶). همچنین اعتقاد به اصلح مستلزم متناهی بودن مقدورات خداست، حال آنکه هیچ صلاح و منفعتی نیست که خداوند نتواند بی‌نهایت بر آن بیفزاید

(همو، ۳۶، ۱۲۷ـ۱۲۸). وی تأکید می‌کند که مصلحت هیچ ملازمه‌ای با حکمت و عدل ندارد. افعال خداوند همگی مطابق حکمت و عدلند، اما برخی از آنها هرگز به حال کسانی که موضوع آن افعالند، اصلح نیستند، چنانکه اصلح در حق فرد مکلف آن است که کامروا باشد و از رنج عبادات فارغ. اشعری نمونه‌های دیگری را نیز برشمرده است که از دید او با قاعدهٔ اصلح توجیه‌پذیر نیستند (نک: همو، ۱۲۸ـ۱۳۰). به همین گونه لطف خداوند امری است که چون شامل حال کسی شود، بی‌گمان نتیجه‌اش طاعت او خواهد بود، زیرا به عقیدهٔ اشعری لطف راستین آن است که نتیجهٔ خود را به بار آورد. از این‌رو، تعریف لطف بر معنایی جز قدرت منطبق نیست، که قدرت همواره مقدور خود را در پی دارد (همو، ۱۲۴ـ ۱۲۵). پس اگر کافران ــ بنا بر رأی اشعری در استطاعت ــ قدرتی بر طاعت ندارند، باید گفت در امر دین از لطف حق محرومند، زیرا لطف او بی‌پایان است و بر خلاف آنچه معتزله گفته‌اند، می‌توانسته است به کافر نیز اختیار و کسب مؤمنانه ببخشد (*اللمع*، ۷۰، *الابانة*، ۵۳ـ ۵۴، ۶۰ـ۶۵؛ ابن فورک، ۳۴ـ۳۶، ۱۲۵ـ۱۲۶).

۶. ایمان: در مسألهٔ ایمان دیدگاه اشعری در مجموع به نگرش اهل سنت و جماعت نزدیک است. آنان در میان دو موضع افراطی خوارج و مرجئه، ضمن آنکه برای عمل به احکام دین جایگاهی در مراتب ایمان قائل بودند، ارتکاب گناهان کبیره را دلیل بر زوال ایمان نمی‌شمردند. اما بررسی آراء اشعری نشان می‌دهد که وی در این زمینه دارای دیدگاههای ویژه‌ای است که در مواردی با آنچه به اهل سنت و جماعت نسبت داده می‌شود، اختلاف دارد.

اشعری ایمان را تصدیق به وحدانیت خداوند می داند. وی در این تعریف که ارزش عمل را از مفهوم ایمان خارج می‌سازد، به این مبنای خویش در تفسیر متون دینی استناد می‌کند که دلالتهای شرعی الفاظ از دلالتهای عرفی آنها جدا نیستند، بدین معنا که الفاظ وارد در کتاب الٰهی، هرچند کاربردهای اصطلاحی بیابند، معانی لغوی خود را حفظ می‌کنند. بنابراین، آنچه در مفهوم ایمان معتبر است، چیزی بیش از معنی لغوی آن، یعنی تصدیق نیست (*اللمع*، ۷۵؛ ابن فورک، ۱۴۹ـ۱۵۰، ۱۵۳ـ۱۵۶، ۱۹۱). اما حقیقت ایمان امری قلبی است و اقرار زبانی اگر با انکار قلبی همراه باشد، ایمان نیست، هرچند حکم ظاهری و فقهی ایمان بر آن صدق کند. به همین گونه، انکار زبانی اگر با انکار قلبی همراه نباشد، کفر حقیقی نیست (نک: همو، ۱۵۱). به عقیدهٔ اشعری انسان مؤمن اگر دست به گناه زند، فاسق است، اما فسق او و مؤمن بودنش را منتفی نمی‌سازد، به این دلیل که صفات فسق و ایمان بنا بر معنی لغوی از هم متمایزند. از همین رو، اگر انسان به اعتبار عقیده‌اش به توحید مؤمن باشد، ایمان او جز با انکار باطل نمی‌گردد. این رأی با دیدگاه وی در باب اسم و صفت نیز مناسبت دارد، زیرا ایمان اسمی است که با اتصاف شخص به آن معنی می‌یابد. از این رو، نمی‌توان فرض کرد که شخص مؤمن با ارتکاب فسق، کافر نباشد و در عین حال «مؤمن» نیز خوانده نشود. وی بر این اساس به رد اصل معتزلی «منزلة بین المنزلتین» پرداخته است (نک: همو، ۱۵۴، ۱۹۴).

مطابق تعبیری که ابن‌فورک از اشعری نقل می‌کند، «اعمال شرایعِ ایمـانند و شریعـت هر امـری غیـر از خود آن است» (ص ۱۵۲). شهرستانی از اقرار زبان و عمل به ارکان، به عنوان فروع و نشانه‌های ایمان در نظر وی یاد کرده است (*الملل*، ۱/۱۰۱، *نهایة*، ۴۷۲). این نکته گویای اختلاف رأی اشعری با عقیدهٔ مشهور اهل سنت و جماعت است که هرچند گناه را موجب زوال ایمان نمی‌دانستند، اقرار و عمل را از مراتب آن می‌شمردند. بنابراین، ایمان به عقیدهٔ ایشان حقیقتی قابل زیادت و نقصان بود که نسبتی با چگونگی عمل داشت (نک: اشعری، *مقالات*، ۲۹۳). با اینکه جز در بخش مربوط به عقاید اهل سنت و جماعت از *مقالات* اشعری، درآثار موجود وی سخنی در این باره نیامده است، باید گفت آنچه از گرایش او به جدا شمردن عمل از ایمان حکایت می‌کند، ظاهراً با اعتقاد به نقصان‌ناپذیری ایمان سازگارتر است. ابن‌فورک و ابوالمعین نسفی سخنی از او نقل کرده‌اند، مبنی بر اینکه ایمان خصلتی واحد، و عبارت از «معرفت» به خدا و وحدانیت اوست، همان‌گونه که کفر خصلتی است واحد و درونی (ابن فورک، ۱۵۱، ۱۵۲؛ نسفی، ۲/۷۹۹). همچنانکه نسفی (همانجا) نیز اشاره می‌کند، عنصر معرفت در این تعریف چیزی بیش از تصدیق قلبی محض است که به اشعری در تعریف ایمان نسبت داده شده است. به نظر اشعری وصف مؤمن شایستهٔ کسی است که عقاید ضروری را دست‌کم با برخی ادلهٔ آنها تحصیل کرده باشد، اگرچه نتواند آنها را به‌درستی بیان کند. با اینهمه، اعتقاد سراسر تقلیدی نیز مصداقی از ایمان است (بغدادی، *اصول*، ۲۵۲؛ نسفی، ۱/۲۸ـ ۲۹، ۳۱ـ۳۲؛ شهرستانی، همانجا). بدین‌گونه، می‌توان گفت که مقصود وی از اینکه ایمان عبارت از تصدیق است، جدا ساختن مفهوم ایمان از عمل بوده است، و این با اعتقاد او به سهم معرفت در مراتب تصدیق، تعارضی ندارد.

اصل حسن و قبح شرعی در کلام اشعری، جایی برای بحث عقلی دربارهٔ ثواب و عقاب الٰهی نمی‌گذارد. پاداشی که خداوند به مؤمنان می‌بخشد، همچون توفیق ایمان و عمل، چیزی جز ابتدای به فضل و احسان از جانب او نیست، همچنانکه عقاب نیز ابتدای به عدل است، بدین معنا که هیچ عملی از آدمی ذاتاً نوع جزای او را ایجاب نمی‌کند. بنابراین، یگانه راه معرفت به معاد و نظام مکافات عمل، خبری است که شارع از سنتهای خویش در این امور به ما داده است. حکم مسائلی چون سزای مؤمن گناهکار، وضع اخروی اطفال یا جاودانگی در دوزخ را نمی‌توان با ملاکهایی مستقل از اخبار به دست آورد (*اللمع*، ۷۱؛ ابن فورک، ۱۴۴، ۱۵۷ـ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۹).

اشعری می‌گوید اینکه کافران در دوزخِ ابدی، و مؤمنان در بهشتِ جاودان خواهند بود، از راه آیات و اخبار به اثبات رسیده است، اما دربارهٔ مؤمنان گناهکار آنچه از این راه به طور مسلم می توان گفت، این است که ایشان به عذاب ابدی دچار نخواهند بود. بنابراین، ممکن است که خداوند ایشان را بیامرزد و به بهشت درآورد، یا نخست به دوزخ برد و

سپس به بهشت. لزوم پرهیز از حکم قطعی در این مورد از آن روست که چنین حکمی از اخبار به دست نمی آید (نک: همو، ۱۴۴، ۱۶۴). اشعری که این رأی را از اصول اهل سنت و جماعت به شمار می‌آورد، نشان می‌دهد که آن هر دو امکان را از آیات و اخبار می‌توان نتیجه گرفت، و چون در این میان دلیلی بر تشخیص عام و خاص وجود ندارد، توقف واجب است (اشعری، *مقالات*، ۲۹۳-۲۹۴، *اللمع*، ۷۷-۸۰). به عقیدهٔ او در موضوع وعد و وعید، احکام مسلم را نیز نمی‌توان از ظواهر آیات و اخبار به دست آورد، مگر با استناد به اِجماعی که بر نحوهٔ دلالت آنها حاصل شده است (همان، ۷۸؛ ابن فورک، ۱۴۴، ۱۶۳-۱۶۵). وی تأکید می‌کند که نزد خداوند ملاک ایمان و کفر آدمی، فرجام کار اوست که از پیش در علم الٰهی معین بوده است. بنا بر این اصل که خود او از آن به «موافات» تعبیر می کند، باید به هر روی از داوری جزمی دربارهٔ ایمان و کفر انسانها پرهیز کرد (نک: همو، ۱۶۱-۱۶۳).

۷. امامت: در این موضوع آنچه اهمیت دارد، روش کلامی اشعری و استدلالهایی است که وی در اثبات عقاید اهل سنت آورده است. جنبهٔ اصلی کار او در این باره، تأکید بر مشروع بودن کلیت جریانی است که بر سر جانشینی پیامبر (ص) و در تعیین خلفای چهارگانه روی داد. وی با استناد به اخبار تاریخی و اصول شرعی می‌کوشد تا در مواضع مخالف برخی صحابهٔ برجستهٔ پیامبر در سراسر دورهٔ خلافت وجهی نشان دهد و ایمان و عدالت آنها را تأیید کند. باید گفت که دیدگاه معتدل اشعری در موضوع ایمان نیز مبنایی برای تسامح وی در این باب فراهم ساخته است.

به‌گفتهٔ ابن‌فورک، اشعری در رساله‌ای که به‌این موضوع اختصاص داده، بر اساس اصل حسن و قبح شرعی لزوم عقلی امامت را انکار کرده است. مطابق این اصل، فرستادن انبیا نیز بر خداوند واجب نبوده است. بنابراین، جز احکامی که شارع در این زمینه قرار داده است، تکلیفی بر عهدهٔ انسانها نیست (ص ۱۷۴، ۱۸۰-۱۸۱). وی ضمن آنکه وجود هر گونه نصی را بر امامت فردی خاص انکار می‌کند، بر این عقیده است که تعیین هر یک از خلفای چهارگانه مبتنی بر انتخابی بوده است که خبرگان امت (اهل حل و عقد) به عمل آورده‌اند و از راه بیعت، اطاعت از خلیفه ــ که از دید اشعری لزوماً افضل اهل زمانه بوده ــ بر همگان واجب گردیده است (*اللمع*، ۸۱، ۸۳؛ ابن‌فورک، ۱۸۲-۱۸۶؛ نسفی، ۸۳۴/۲). ویژگی بحث اشعری در این است که افزون بر این می‌کوشد از همهٔ انواع ادلهٔ شرعی در تأیید این مشروعیت مدد بگیرد. اِجماع امت، دلیل اصلی اوست که آن را در مورد انتخاب خلیفهٔ اول محقق می‌شمارد. به این جهت تأکید می‌کند که ملاک اجماع چیزی بیش از موافقت ظاهری نیست و شرط موافقت باطنی را به طور کلی نمی‌توان تحصیل کرد (همان، ۸۱-۸۲، *الابانة*، ۷۲-۷۳). وی همچنین به آیاتی از کتاب خدا و احادیث پیامبر(ص) استناد می‌کند که به تأویل او نشانه‌هایی بر صحت انتخاب خلفا دارند (*اللمع*، ۸۲-۸۳). دلیل چهارمی که او به میان می‌آورد، اجتهاد است. وی اجتهاد را، با توجه به اینکه نص آشکاری بر تعیین امام وجود ندارد، طریق شرعی انتخاب به شمار می‌آورد (نک: ابن فورک، ۱۸۱، ۱۸۳). همچنین از این اصل برای توجیه اختلافهای سیاسی بزرگان صحابه بهره می‌گیرد، بدین‌گونه که این نزاعها را ناشی از اختلاف در اجتهاد آنان می‌شمارد، و به این نتیجه می‌رسد که به‌ویژه به معارضان امام علی(ع) در جنگهای جمل و صفین چیزی بیش از خطا در اجتهاد که موجب فسق نیست، نمی‌توان نسبت داد (همو، ۱۸۷-۱۸۸؛ اشعری، *الابانة*، ۷۳-۷۴).

۸. آفرینش و جهان: باتوجه به ویژگی اشعری در طرح ساختاری عقلانی برای عقاید اهل سنت، باید انتظار داشت که در اندیشهٔ کلامی او مباحث جهان‌شناسی نیز، همچنانکه در کلام معتزله معمول بوده است، در تبیین عقاید سهمی داشته باشد. در این صورت، ضمن آنکه باید بسط و تثبیت این باب را در کلام اشاعره به پیروان نامدار او ابوبکر باقلانی و ابوالمعالی جوینی نسبت داد، می‌توان حکم کرد که کار ایشان دنبالهٔ سنتی است که به دست اشعری در این زمینه نهاده شده است. بااینکه آثار موجود وی کمتر شواهدی در این باره به دست می‌دهند، از برخی منابع دیگر آگاهیهایی را می‌توان به دست آورد، به‌ویژه کتاب مجرد ابن‌فورک که فصلهای چندی را با فواید بسیار به این موضوع اختصاص داده است.

انگیزهٔ اشعریان در پرداختن به مباحث طبیعی و اصطلاحاً «دقیق الکلام»، تأکید بر قدرت مطلق الٰهی و اثبات حضور مستقیم آن در همهٔ پدیده‌ها بوده است. بنابراین، اعتقاد به اصل جوهر یا جزء لایتجزّا (تشکیل جهان از ذرات تجزیه‌ناپذیر، نک: ه د، جزء) و این قاعده که عَرَض دو لحظه‌نمی‌پاید (العرض‌لایبقیٰ‌زمانین)، هرچنداختصاصی به اشعریان ندارد، مهم‌ترین مبانی اعتقادی ایشان را در تبیین حدوث جهان و فاعلیت پیوستهٔ خداوند فراهم ساخته است.

از دیدگاه اشعری، جواهر و اعراض و اجسام، ارکان جهان حادث را تشکیل می‌دهند. جوهر ذره‌ای است پذیرای اعراض که نمی‌تواند عاری از آنها باشد. پاره‌ای از اعراض به نحو ضروری همراه جوهرند و از آنها می‌توان به اعراض اولیه تعبیر کرد، مانند «کَوْن» (هستی) و اوضاع جوهریِ وابسته بدان، از قبیل سکون و حرکت و آین (جا) (نک: ابن فورک، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۰-۲۱۱). به تصریح ابن‌فورک، رنگ نیز از دید اشعری در شمار اینگونه اعراض است (همو، ۲۰۶، ۲۴۳، ۲۴۶؛ قس: بغدادی، *اصول*، ۴۲، ۵۶، که از ۸ عرض اولیه نام برده است). جوهر می‌تواند حامل اعراض گوناگون باشد، اما به دلیل ماهیت ذره‌ای جوهر، وجود دو عرض متضاد (از یک نوع) در آن ممکن نیست. به همین‌گونه، عرض واحد را در دو جوهر، و نیز دو جوهر را در یک محل نمی‌توان تصور کرد (ابن فورک، ۲۰۷).

جوهر یا جزء ممکن است به‌تنهایی و جدا از اجزاء دیگر وجود یابد. مطابق نظر اشعری چنین جزئی در عین انفراد می‌تواند برخوردار از عرضی چون حیات نیز باشد که خود مستلزم اعراضی مانند علم و اراده است (همو، ۲۰۴، ۲۰۵). اما بر جزء منفرد هرگز عنوان «جسم» اطلاق

نمی‌گردد، چه جسم موجودی است تألیف یافته از اجزاء، و برای پدید آمدنش وجود دست‌کم دو جوهر ضرورت دارد (همو، ۲۰۶). قول اشعری به اینکه جسم می‌تواند از ترکیبِ فقط دو جوهر پدید آید، با آراء غالب متکلمان دیگر متفاوت است که شمار بیشتری از جوهرها را برای تشکیل جسم لازم می‌شمردند. ویژگی دیگر جوهر به نظر اشعری این است که در ذات خویش و در حالت انفراد جهتی ندارد. جهت رابطه‌ای نسبی میان جوهرهایی است که به یکدیگر پیوسته، و جسم را پدید آورده‌اند. به بیان دیگر جهت جزء، چیزی جز اجزاء محیط بر آن نیست (همو، ۲۰۳).

به عقیدهٔ اشعری جوهرهای تشکیل‌دهندهٔ اجسام، همه از یک جنسند و به این دلیل اجسام جز اختلافی که به‌واسطهٔ گوناگونی اعراض در آنها پدیدار است، در ذات خود همسانند. نمونه‌ای از اختلاف در اعراض که به ساختمان ترکیبی جوهرها در جسم بستگی دارد، میزان لطافت یا تکاثف اجسام است (همو، ۲۰۷-۲۰۹). بنابراین، اشعری روح و دیگر مخلوقات غیر مادی را نیز گونه‌هایی از جسم به شمار می‌آورد که لطافت بسیار، آنها را از اجسام دارای جرم متمایز می‌سازد، چنانکه میان همین اجسام نیز درجات متفاوت جرمی وجود دارد (همو، ۲۵۷).

اشعری حرکت و سکون را اعراضی از جنس عرض گَون دانسته است، بدین معنی که این دو حقیقتی جز نسبت میان شیء و محل وجود آن ندارند. متحرک بودن، وصف مطلقی نیست، بلکه نسبت شیء با مکانی است که نخست در آنجا بوده است و سپس در جایی دیگر. بر این اساس، اگر فرض کنیم که شیئی در لحظهٔ اول در نقطهٔ الف باشد و در لحظهٔ دوم در نقطهٔ ب، در لحظهٔ نخست سکونی در نقطهٔ الف دارد، اما در لحظهٔ دوم ضمن آنکه ساکن در نقطهٔ ب است، نسبت به نقطهٔ الف متحرک محسوب می‌شود. از این‌رو، ساکن شمردن این شیء در نقطهٔ ب نیز هرگز به این معنی نیست که در آن نقطه درنگی داشته باشد، بلکه ملاک اتصاف به سکون و حرکت صرفاً سنجش وضع شیء است با مکان فعلی و مکانی که پیش‌تر در آنجا بوده است و چنین سنجشی فقط ناظر به لحظهٔ حاضر است. بدین‌سان، این دو معنی در نظر اشعری هیچ گونه بستگی به تداوم یا عدم تداوم وضع اشیاء ندارند (همو، ۲۱۱-۲۱۲، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۶۲).

دریافت اشعری از حرکت، یکی از لوازمِ دیدگاه کلی او دربارهٔ هستی حادثـات است. اینگونه هستی در نظر او ذاتاً زوال‌پذیر و فاقد درونمایه‌ای برای دوام و اتصال است. مطابق این تصور که در کلام اشعریان به «کَون منفصل» تعبیر شده است، وجود پیوسته‌ای که در پدیده‌ها به نظر می‌آید، چیزی جز آفرینش دمادم آنها به دست خداوند نیست. دلیل این مطلب آن است که وجود جوهر به نحو ضروری با وجود اعراض خویش همراه است. بنابراین، دوام ذاتی جوهر بدون دوام ذاتی اعراضش ممکن نیست، در حالی که عرض هرگز قابلیت دوام ندارد. از اینجاست که باید بقای جوهر را به اصل بقادهندهٔ دیگری که همان خالق هستی است، نسبت داد. اشعری بقا را معنایی متمایز از شیء باقی، و در حکم عرضی که بر ذات آن افزوده می‌شود، به شمار آورده است (همو، ۲۳۷؛ بغدادی، *اصول*، ۹۰، ۲۳۰-۲۳۱). این عرض پیداست که نمی‌تواند به عرضی دیگر تعلق گیرد و به آن دوام بخشد، زیرا عرض بنا بر اصول اشعری قائم به عرض دیگر نتواند بود (ابن فورک، ۲۱۳، ۲۳۹). وی در عین آنکه دوام ظـاهری اعراض را نـاشی از آفرینش پی‌درپی آنهـا می‌داند، از وجود عرض بقا در اجسام سخن می‌گوید (نک: همو، ۲۳۸). این نکته نشان می‌دهد که در نظر او و برای تبیین دوام اشیاء، عنصری بیش از آفرینش پیاپی اعراض لازم است. بدین‌گونه، حاصل تفسیر اشعری این است که خداوند برای حفظ هستی اجسام، عرض بقا را نیز در آنها می‌آفریند، اما بقا همچون هر عرض دیگری، زوال‌پذیر است و از این رو دوام خود آن نیز ظاهری و ناشی از آفرینشهای متوالی است. بنابراین موجود حادث همچنانکه بقای حقیقی ندارد، فنای آن نیز مستلزم فعل خاصی نیست، یعنی خداوند هرگاه اراده کند که چیزی را از میان ببرد، کـافی است که از آفریدن بقا در آن دست بـردارد (همو، ۲۴۰-۲۴۱؛ بغدادی، همان، ۲۳۰، ۲۳۱؛ نسفی، ۵۵۳/۲؛ نیز نک: ولفسن، 526-523).

مطابق این دیدگاه، همه چیز در جهان مخلوق به آفرینش ابتدایی و مستقیم خداوند پدید می‌آید. اشعری تصریح می‌کند که هیچ عرضی نمی‌تواند از عرض دیگر ناشی گردد و هیچ رویدادی علت و سبب رویدادی دیگر نیست (ابن فورک، ۲۷۴-۲۷۵، ۲۸۲). وی از این رو نظم متعارفی را که میان روابط پدیده‌ها حاکم است، به «عادت» تعبیر می‌کند، بدین معنی که خداوند سنت خویش را در آفرینش بر این قرار داده است که همواره در پی خلق پدیده‌ای خاص، پدیدهٔ معین دیگری را بیافریند، بی آنکه ضرورتی تکوینی قدرت او را محدود سازد (همو، ۱۳۲، ۲۸۳). برخی پیروان اشعری مانند باقلانی و غزالی کوشیده‌اند با حفظ این عقیده که خداوند بدون میانجیگری علتها فاعل هر چیز است، بر مبنای نظریهٔ عادت الٰهی برای قانون علیت تفسیری ارائه کنند. اشعری به همین‌گونه وجود طبیعت اشیاء را به عنوان سرچشمهٔ ذاتی فعلیت آنها انکار کرده است (همو، ۳۰، ۷۶، ۱۳۱-۱۳۲). این دیدگاه وی با نفی حسن و قبح ذاتی مناسبت دارد. در پهنهٔ هستی همچنانکه ذات هیچ چیز دارای آثار وجودی نیست، نیکی و بدی نیز در ذات اشیاء نیست و آفریدگاری که این اوصاف را بر آنها نهاده، می‌توانسته است نظام دیگری برای ارزش اعمال وضع کند.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌تیمیه، احمد، *الاسماء و الصفات*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *موافقة صحیح المنقول مع صریح المعقول*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، بیروت، ۱۳۵۹ق؛ ابن‌حزم، علی، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌خلدون، *مقدمة*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن درباس، عبدالملک، «رسالة فی الذب عن ابی‌الحسن الاشعری»، ضمن *الرسائل السبعة فی العقائد*، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن‌عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی‌الحسن الاشعری*، به کوشش حسام الدین قدسی، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابن عقیل، علی، *کتاب الفنون*، به کوشش جرج مقدسی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛

ابن فورک، محمد، *مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری*، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اشعری، علی، *الابانة عن اصول الدیانة*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ همو، *اصول اهل السنة و الجماعة (رسالة الثغر)*، به کوشش محمد سید جلیند، ریاض، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ همو، *رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ همو، *اللمع*، به کوشش جوزف مک‌کارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به‌کوشش محمد زاهدکوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد*، به کوشش محمد یوسف موسیٰ و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ حاکم جشمی، محسن، «شرح العیون»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۳۲۱-۳۳۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۷۷م؛ شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ همو، *نهایة الاقدام*، به کوشش آلفرد گیوم، پاریس، ۱۹۳۴م؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، لیدن، ۱۹۶۴م؛ غزالی، محمد، *المقصد الاسنیٰ*، به کوشش فضله شحاده، بیروت، ۱۹۸۶م؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فرانک، ر.م.، مقدمه بر *الشامل فی اصول الدین* جوینی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ «الفقه الاکبر»، منسوب به ابوحنیفه، ضمن «شرح الفقه الاکبر»، ابوالمنتهیٰ مغنیساوی، *الرسائل السبعة فی العقائد*، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛ همو، *المغنی*، به کوشش توفیق طویل و سعید زاید، قاهره، ۱۹۶۳م؛ *قرآن کریم*؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، بغداد، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ مقریزی،احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۳۱۲ق؛ نسفی، میمون، *تبصرة الادلة*، به کوشش کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۳م؛ یحیی بن عدی، مقالات، به کوشش سحبان خلیفات، عمان، ۱۹۸۸م؛ نیز:

Allard, M., «En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'ari par ses contemporains hanbalites?», *Revue des études islamiques*, 1960, vol. XXVIII ; id , *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'ari ...*, Beirut , 1965 ; id , « Un pamphlet contre al-Aš'ari » , *Bulletin d'études orientales*, Damas, 1970, vol. XXIII; Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972; GAS; Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

محمدجواد انواری

اَشْعَری، عبدالله، نک: ابوموسیٰ اشعری.

اَشْعَریان، عنوان طایفه‌ای از عرب، شماری از اصحاب پیامبر(ص) و گروهی از عالمان و محدثان شیعی در سده‌های ۲ و ۳ق. اشعریان به نبت بن اُدَد بن زید بن یَشجُب بن عَریب بن زید بن کهلان، معروف به اشعر، منسوبند (کلبی، ۲۳۹/۱؛ خلیفه، ۳۲۹/۱). اشعر ۷ پسر داشت که هر کدام سر سلسلهٔ قبیله‌ای شدند و همه را اشعری می‌گفتند. مراد از اشعریان در این مقاله نسل جماهر، یکی از فرزندان اشعر است (نک: کلبی، همانجا).

این اشعریان، پیش از اسلام از قبایل نامدار و پر نفوذ در نواحی مختلف یمن از جمله ساحل غربی آن دیار به شمار می‌رفتند (قمی، ۲۸۳-۲۸۴؛ علی، ۳۸۰/۲). گفته‌اند گروهی از اینان در حملهٔ ابرهه به مکه در ۵۷۰م وی را یاری دادند (ابن فهد، ۲۹/۱-۳۰). در منابع اسلامی، فضایل بسیاری به اشعریان پیش از اسلام نسبت داده، از جوانمردی و نیک خویی آنان یاد کرده، و گفته‌اند چنان بودند که گویی در اموال و املاک و منازل و دارایی خود با مردم سهیم بودند (قمی، ۲۸۰-۲۸۱).

دربارهٔ زمان گرویدن اشعریان به اسلام اطلاع دقیقی در دست نیست. به گفتهٔ صاحب *تاریخ قم* (همو، ۲۶۷)، نخستین کسی از اینان که به اسلام گروید، مالک بن عامر نام داشت که در مکه پیامبر اکرم (ص) را دیدار کرد و مسلمان شد. به گفتهٔ همو (ص ۲۶۸)، وی نخستین کسی بود که از یمن به قصد اسلام هجرت کرد. پس از او عدهٔ بیشتری از اشعریان اسلام آوردند و بعدها به مدینه هجرت کردند، اما غالب منابع، بدون اشاره به هجرت آنان به مکه، آورده‌اند که در سال هفتم در جریان جنگ خیبر گروهی از اشعریان به سرپرستی ابوموسیٰ اشعری (ه‍ م) از یمن به مدینه آمدند و در محضر پیامبر اکرم اسلام آوردند و حتیٰ در غنایم فتح خیبر شریک شدند (ابن سعد، ۱۰۸/۲، ۴۳۴/۷). یک روایت مشهور دیگر حکایت از آن دارد که این اشعریان از مسلمانانی بودند که پیش از آن به حبشه هجرت کرده بودند و در این زمان به مدینه آمدند (همو، ۱۰۵/۴)، بنابراین، اشعریان مذکور می‌بایست در مکه به اسلام گرویده باشند. به هرحال، پیامبر(ص) از اشعریان به شایستگی استقبال کرد و در حق آنان دعا فرمود (یحیی بن حسین، ۷۱).

اشعریان در مدینه، منشأ خدمات بسیاری شدند. افزون بر ابوموسیٰ اشعری، نامدارترین چهرهٔ اشعریان در زمان پیامبر(ص) ابوعامر اشعری است که در فتح مکه و حنین شرکت کرد و در نبرد اخیر به شهادت رسید (ابن سعد، ۳۵۷/۴-۳۵۸). فرزند او عامر بن ابی عامر هم از اصحاب بود و در چند پیکار شرکت کرد و از جملهٔ راویان به شمار می‌رود (همو، ۳۵۸/۴). فرزند او مالک بن عامر نیز از نامداران صدر اسلام بود و در پیکار مسلمانان با ایرانیان شرکت کرد و نخستین کسی است که در فتح مداین با اسب از فرات گذشت (قمی، ۲۶۹). یکی دیگر از اشعریان مشهور صدر اسلام، ابوبرده عامر بن قیس برادر ابوموسیٰ اشعری از اصحاب و از راویان حدیث نبوی است که بعدها در کوفه ساکن شد (ابن سعد، همانجا؛ خلیفه، ۱۵۶/۱). برادر دیگر او ابورهم بن قیس از صحابه بود و بعدها در شام اقامت گزید (ابن سعد، ۴۳۴/۷؛ دربارهٔ شماری دیگر از اشعریان مشهور این دوره، نک: همو، ۳۵۹/۴، ۴۴۱/۷-۴۴۳؛ خلیفه، ۱۵۷/۱، ۲۹۸-۲۹۹؛ ابن درید، ۴۱۷-۴۱۸؛ سمعانی، ۲۶۶/۱).

از احوال اشعریان چنین بر می‌آید که پس از پیامبر اکرم (ص) و تحولات سیاسی نیم قرن اول، افراد برجستهٔ آن از نظر اعتقادی و سیاسی به دسته‌های گوناگون تقسیم گردیدند و در جاهای مختلف چون عراق و شام و ایران پراکنده شدند، اما شماری از اشعریان مسلمان

ساکن یمن، پس از رحلت پیامبر(ص)، مرتد، و در زمرهٔ اهل رده سرکوب شدند (طبری، ۳/۳۲۰-۳۲۱).

نامدارترین اشعریان در کوفه و به طور کلی در عراق ساکن شدند، سعد بن مالک بن عامر اشعری از بزرگان و اشراف اشعری کوفه و همان کسی است که در ایام خلافت عثمان بن عفان، به شراب‌خواری ولید بن عقبه، امیر کوفه، نزد خلیفه شهادت داد (قمی، ۲۹۰-۲۹۱). سائب بن مالک نیز از بزرگان شیعیان کوفه و مردی جنگاور و از یاران مختار بن ابی عبیدهٔ ثقفی بود و در ۶۷ق در مصاف با لشکر مصعب بن زبیر کشته شد (همو، ۲۸۴، ۲۹۰). فرزندان سعد وسائب در سدهٔ ۱ق در امور سیاسی عراق و ایران و مبارزات ضد اموی شرکت داشتند و بعضی از آنها به امارت برخی از شهرهای ایران نیز منصوب شدند (همو، ۲۸۷، ۲۹۰). پس از قتل محمد بن سائب در کوفه به دست حجاج، فرزندان او و دیگر اعضای خاندان اشعری تحت تعقیب قرار گرفتند و ناچار عراق را رها کردند و به جاهای دیگر و از جمله به قم کوچیدند.

اشعریان در قم: ظاهراً عبدالله و احوص بن سعد نخستین اشعریانی بودند که به قم رفتند و در آنجا سکنیٰ گزیدند. از آن پس عموزادگان خود، فرزندان سائب را هم به آنجا دعوت کردند و آنان نیز به قم آمدند (همو، ۲۶۲-۲۶۳). هر چند تاریخ این واقعه دقیقاً روشن نیست، اما به گفتهٔ صاحب *تاریخ قم*، این کوچ در ۹۴ق روی داده است (همو، ۲۴۲). دانسته نیست که هدف اصلی عبدالله و احوص قم بوده است، یا جای دیگر. به یک روایت (همو، ۲۶۴)، اشعریان قصد نواحی آذربایجان داشتند تا از آنجا به ارمنیه و یا خراسان بروند، زیرا که عموزادگان ایشان (احتمالاً نه از نسل اشعر) در آن مناطق صاحب نفوذ و ثروت بودند. برخی نیز گفته‌اند (نک: همو، ۲۶۱) آنان قصد داشتند به اصفهان بروند، اما مردم قم از آنها خواستند که در برابر حملات موسمی دیلمیان به این نواحی، از آنان دفاع کنند و ایشان با اجابت این درخواست، در قم ساکن شدند. ظاهراً این نکته که قم و نواحی آن پیش از آن به وسیلهٔ ابوموسیٰ و مالک بن عامر اشعری فتح شده بود، در تمایل این اشعریان یا مردم قم به اقامت آنان در این سرزمین بی‌تأثیر نبود، چه، اشعریان هواخواهانی در این سامان داشتند (همو، ۲۶۰-۲۶۱). به روایتی، حاکم همدان اشعریان را در ناحیهٔ قم اسکان داد و آنجا را به آنان فروخت (همو، ۲۶۳). ظاهراً این گروه نخستین عربانی هستند که در قم ساکن شدند. از روایات سمعانی (۱۰/۴۸۴-۴۸۵) و یاقوت (۴/۱۷۵) چنین بر می‌آید که پیش از آن قم وجود نداشته، یا از اهمیتی برخوردار نبوده است و شهر را این اشعریان بنیاد نهادند؛ اما دلایل تاریخی همچون ذکر آن در وقایع فتوح به عنوان یکی از توابع اصفهان خلاف آن را ثابت می‌کند (نیز نک: فقیهی، ۵۰-۶۳). با اینهمه، مسلم است که اشعریان قم را به سرعت توسعه دادند و آن را از اصفهان جدا کردند و به صورت شهری مستقل در آوردند و بر اهمیت آن افزودند (حسینی، ۱۷۲). مقارن ورود اشعریان همه یا اغلب مردم قم دین زردشتی داشتند (ارباب، ۱۸-۱۹) و اشعریان آتشکدهٔ آنجا را ویران کردند و نخستین مسجد را بر آوردند (قمی، ۳۷). ورود اشعریان به قم باعث نفوذ و گسترش اسلام و عقاید شیعی شد. به گزارش قمی (ص ۲۷۸) نخستین کسی که تشیع این طایفه را علنی کرد و به ترویج آن اهتمام ورزید، موسی بن عبدالله بن سعد اشعری بود.

اگر بتوان در شیعی بودن اشعریان کوفه تردید کرد، ظاهراً دربارهٔ تشیع اشعریان قم نباید تردیدی روا داشت. اینان چندی پس از درآمدن به قم تشیع خود را آشکار کردند و به تبلیغ آن اهتمام ورزیدند و خیلی زود قم را به صورت یکی از پایگاههای تشیع در آوردند. از میان اینان عالمان و فقیهان و محدثان و متکلمان بزرگی برخاستند که نامدارترین آنان تا پایان دورهٔ امامت و آغاز غیبت کبریٰ کم و بیش با امامان عصر خود ارتباط داشتند و از آنان حدیث نقل می‌کردند و گاه برخی از آنها نمایندگی امام عصر خود را در قم رسماً بر عهده داشتند و از این راهها یاریهای فراوان به امامان (ع) و فکر و فرهنگ شیعی کردند، خاصه که اشعریان نفوذ و قدرت خود را در جاهای دیگر نیز گسترانیدند. مثلاً حمزة بن یسع اشعری علاوه بر امارت قم، حکومت قزوین را هم داشت و نیز ساوه، فراهان، تفرش و کاشان هم به تدریج به قلمرو اشعریان افزوده شد (قمی، ۲۶۳، ۲۷۹).

به هر حال، از امامان شیعه هم سخنان ستایش آمیزی در مورد اشعریان قم و به ویژه تنی چند از آنان نقل شده است (نک: مثلاً نجاشی، ۹۱، ۱۷۴، جم؛ کشی، ۶۲۳ - ۶۲۵، جم؛ علامهٔ حلی، ۱۵، ۷۵، جم). اصولاً خاندان اشعری از آغاز از نیک‌نام‌ترین خاندانهای عرب مسلمان به شمار می‌آمدند. احادیث بسیاری از پیامبر اکرم(ص) در فضایل این خاندان در پیش از اسلام و بعد از آن نقل شده است (نک: مسلم، ۲/۱۹۴۴-۱۹۴۵؛ احمد بن حنبل، ۴/۱۶۴). حتیٰ گفته‌اند آیاتی از *قرآن* دربارهٔ اشعریان نازل شده است (قمی، ۲۷۲-۲۷۷؛ سیوطی، ۲/۳۶-۳۷). اشعریان قم به لحاظ اعتقادی و کلامی هم از منزلت خاصی در سیر تفکر شیعی امامی برخوردارند. از شاخص‌ترین عقاید آنان، حساسیت خاص در مورد غلو و غلات است. آنان کوچک‌ترین سخن غلو آمیزی را دربارهٔ امامان(ع) بر نمی‌تافتند. از این‌رو، بسیاری از راویان را که به زعم آنان در زمرهٔ غلات بودند، توثیق نمی‌کردند. حتیٰ گاه با آنان به خشونت رفتار می‌کردند؛ به عنوان نمونه می‌توان به تبعید احمد بن محمد ابن خالد برقی از قم به وسیلهٔ احمد بن محمد بن عیسیٰ اشعری اشاره کرد (نک: قهپایی، ۱/۱۳۸). ظاهراً به همین دلیل است که اشعریان قم را «سنت‌گرا» خوانده‌اند (نک: *دانشنامه*، ۹/۱۲۲۴). البته اندیشهٔ معتدلانهٔ «قمیون»، مورد انتقاد برخی از نامداران شیعی از جمله شیخ مفید (د ۴۱۳ق) بوده است (۵/۱۳۵-۱۳۶).

اشعریان قم همچنین به سبب تشیع چندان با دستگاه خلافت اموی و عباسی سازگار نبودند. آنان غالباً والی غیر شیعی و نیز قاضی منصوب از جانب خلیفه را نمی‌پذیرفتند و به شهر راه نمی‌دادند (قمی، ۲۴۱). آنان به سختی حاضر می‌شدند به حکومت مرکزی خراج دهند و در آن زمان که به اضطرار تن به این کار می‌دادند، باز خمس و وجوهات شرعی را به امام خود می‌پرداختند (همو، ۲۷۹). در واقع اشعریان قم،

عملاً در امور خود مستقل بودند و با دستگاه خلافت گاه کشمکش داشتند و این کشمکشها گه‌گاه منجر به شورشها و درگیریهای حاد می‌شد که تفصیل آن در منابع تاریخی انعکاس یافته است. با اینهمه، میان اشعریان و خلفای عباسی یکسره دشمنی و خلاف نبود. اینان گاه از سوی خلیفه به امارت گمارده می‌شدند، چنانکه در ۱۸۹ق هارون‌الرشید با درخواست حمزة بن الیسع اشعری مبنی بر استقلال قم از اصفهان موافقت کرد. حمزه والی قم بود و بعد پسرش علی نیز ولایت قم را داشت (همو، ۲۸، ۱۰۱، ۱۶۴). عامر بن عمران بن عبدالله اشعری هم از سوی هارون به ولایت قم رسید (همو، ۱۶۴). در ۲۲۵ق الیسع بن حمزهٔ اشعری از طرف معتصم برای تعیین مساحت سرزمین قم به آنجا فرستاده شد (همو، ۱۰۲).

به گفتهٔ قمی (ص ۲۴۰-۲۴۱) اشعریان ۲۸۰ سال در قم بودند و سالیانی را با عزت و اقتدار زیستند، اما پس از چندی میانشان اختلاف افتاد و بر ضد هم برخاستند و لاجرم به سستی گراییدند و سرانجام قدرت و شوکت خود را در قم از دست دادند.

مآخذ: ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌فهد، محمد، *اتحاف الوریٰ باخبار ام‌القریٰ*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، جامعة ام القریٰ؛ احمد بن حنبل، *مسند*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ارباب قمی، محمد، *تاریخ دارالایمان قم*، به کوشش مدرسی طباطبایی، قم، ۱۳۵۳ش؛ حسینی قمی، محمد، *خلاصة البلدان*، به کوشش مدرسی طباطبایی، قم، حکمت؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ *دانشنامه*؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲-۱۳۹۹ق/۱۹۶۲-۱۹۷۹م؛ سیوطی، *الخصائص الکبریٰ*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ علامهٔ حلی، حسن، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت/بغداد، ۱۹۷۶م؛ فقیهی، علی‌اصغر، *تاریخ جامع قم*، قم، حکمت؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قهپایی، عنایت الله، *مجمع الرجال*، قم، ۱۳۸۴ق؛ کشی، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ کلبی، هشام، *نسب معدوالیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مفید، محمد، «تصحیح الاعتقاد»، *مصنفات الشیخ المفید*، قم، ۱۳۷۱ش؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ یحیی بن حسین، *غایة الامانی*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م.

حسن یوسفی اشکوری

اَشْعَریّه، نک: اشاعره.

اَشْقَلون، نک: عسقلان.

اَشْکالِ اَرْبَعه، اصطلاحی منطقی برای هیأتهای چهارگانهٔ قیاس (ه م). منطق دانان چگونگی قرار گرفتن حد وسط در دو مقدمهٔ قیاس اقترانی را اصطلاحاً شکل، سیاق یا نظم (نک: سهروردی، «حکمة...»، ۳۴؛ قطب‌الدین، ۱۲۴/۱) نامیده‌اند.

به هریک از اجزاء منطقی دو مقدمهٔ قیاس، یعنی موضوع و محمول آن دو قضیه، حد می‌گویند. مقصود از شکل یا هیأت قیاس طرز قرار گرفتن این اجزاء در دو مقدمه است. هر قیاس شامل سه گونه حد است: حد اصغر، حد اکبر، حد وسط یا اوسط.

حد اصغر جزئی از مقدمه است که در قضیه‌ای که به عنوان نتیجهٔ قیاس حاصل می‌آید، موضوع را تشکیل می‌دهد و آن را رأس صغیر (ارسطو، ۱۴۹/۱)، طرف اخیر یا اصغر (فارابی، «القیاس»، ۲۱)، حد کهین (ابن سینا، *دانشنامه*...، ۳۰) نیز نامیده‌اند. مقدمه‌ای را که مشتمل بر این حد است، صغریٰ می‌خوانند.

حد اکبر نیز جزئی است که بر محمول نتیجه انطباق دارد و آن را نامهای دیگری چون رأس کبیر، طرف اول یا طرف اعظم، حد مهین (همانجاها)، طرف اکبر (ابن سینا، *النجاة*، ۵۳) نیز هست (نیز نک: ملکشاهی، ۴۶۵).

مقدمه‌ای که حد اکبر در آن قرار دارد، کبریٰ نامیده می‌شود. در صورت‌بندی قیاس روش منطق دانان مسلمان این است که ابتدا صغریٰ، و سپس کبریٰ را بیاورند، اما در آثار ارسطو و منطق دانان قرون وسطیٰ عکس این ترتیب مرسوم بوده است. فارابی در «القیاس» ابتدا به صورت اخیر، و سپس به گونهٔ اول مثال می‌آورد (ص ۲۳ به بعد)، اما از ابن سینا به بعد در بین منطق دانان اسلام همان شیوهٔ نخست رواج یافته است (برای نمونه، نک: ابن سینا، *الشفاء*، قیاس، ۱۰۹ به بعد؛ سهروردی، همان، ۳۵ به بعد؛ نصیرالدین، *اساس*...، ۱۹۷ به بعد).

جزء مشترک و مکرر در دو مقدمه حد وسط، حد اوسط، سبب، حد میانگین (نک: ابن سینا، *دانشنامه*، ۲۹)، جامع یا قاطع (نک: شهابی، ۲۸۱) نامیده می‌شود. این حد واسطهٔ سریان حکم اکبر به اصغر و حصول نتیجه به شمار می‌رود و در مبحث قیاس و در اشکال اربعه دارای اهمیتی خاص است، به گونه‌ای که ارسطو قیاس اقترانی را قیاس مبتنی بر حد وسط می‌نامد (نک: ماکُولسکی، ۱۶۸-۱۶۹).

در هر قیاس اقترانی حملی برای نحوهٔ قرار گرفتن حد وسط در دو مقدمه، تنها ۴ حالت می‌توان تصور نمود: ۱. محمول در صغریٰ و موضوع در کبریٰ، ۲. محمول در هر دو، ۳. موضوع در هر دو، ۴. موضوع در صغریٰ و محمول در کبریٰ. منطق دانان بر همین اساس برای قیاس ۴ شکل تصویر نموده‌اند و حالتهای یاد شده را به ترتیب، اشکال اول، دوم، سوم و چهارم نامیده‌اند. در آثار منطقی، فایده و اعتبار هریک از این اشکال، و نیز موارد نتیجه بخش در هر شکل مورد بحث قرار گرفته است.

صحت نتیجهٔ قیاس در اشکال اربعه مشروط به اموری است که برخی از آنها در تمامی اشکال مشترک است و از آن به شرایط عمومی تعبیر می‌شود و برخی دیگر شرایط اختصاصی هر یک از اشکال است. شرایط اختصاصی هر شکل در توضیح همان شکل خواهد آمد؛ اما شرایط عمومی صحت قیاس در همین جا بیان می‌شود:

۱. سالبه نبودن هر دو مقدمه، به این دلیل که سلب مباینت را می‌رساند و هنگامی که قضیه‌ای سالبه باشد، دیگر حد وسط نمی‌تواند ارتباطی میان اصغر و اکبر برقرار نماید (نک: غزالی، *معیار*...، ۱۰۱).

به بیان دیگر اگر دو مقدمه سالبه باشند، اوسط که باید واسطه‌ای برای سرایت حکم اکبر به اصغر باشد، خود مباین با هر دو آنهاست و امر مباین با دو چیز هیچ گاه نمی‌تواند میان آن دو ارتباط برقرار نماید؛ چه، نسبت این دو حد در چنین شکلی، هم می‌تواند تباین باشد، مثل انسان و اسب، و هم عموم و خصوص مثل انسان و حیوان. از این رو، به صرف تباین اوسط با اصغر و اکبر نمی‌توان به نتیجه، یعنی حکم به وجود تباین میان آن دو دست یافت. به این دلیل است که قیاس متشکل از دو سالبه را منتج نمی‌دانند (مثلاً نک: فارابی، همان، ۲۲؛ ابن سینا، *الشفاء*، قیاس، ۱۰۸؛ سهروردی، *منطق*،...، ۴۸؛ بابا افضل، ۵۶۰/۲).

۲. جزئی نبودن هر دو مقدمه، چه، در صورت جزئی بودن هردو، اوسط نمی‌تواند میان اصغر و اکبر پیوندی نشان دهد، زیرا در قضایای جزئی حکم محمول بر بعضی افراد موضوع صادق است و در این صورت روشن نیست که حکم اکبر به همان افرادی از اصغر صدق کند که اوسط مشتمل بر آنها بوده است. از این رو، در اینجا نیز نه حکم ایجابی می‌توان نمود، نه حکم سلبی؛ زیرا رابطهٔ اصغر و اکبر از حیث تلاقی یا تباین معلوم نیست (نک: ارسطو، ۱۵۲/۱؛ ابن سینا، همانجا؛ قس: اسکندر، ۶۷). شاید بتوان سبب این شرط را در این دانست که تکرار اوسط بعینه در دو مقدمه ضروری است و در صورت جزئی بودن هر دو مقدمه چون ممکن است افرادی از اوسط که در مقدمهٔ صغریٰ مشمول حکم شده‌اند، عیناً همان افراد موضوع در مقدمهٔ کبریٰ نباشند، معلوم نیست که اوسط بعینه تکرار شده باشد و بتواند میان دو مقدمه رابطه‌ای برقرار کند.

۳. کلی بودن کبریٰ در صورت سالبه بودن صغریٰ، زیرا در کبرای جزئی حکم به برخی از افراد اوسط تعلق می‌گیرد و لذا در خارج از این اوسط ممکن است اصغر و اکبر با یکدیگر تلاقی نمایند و بتوان حکم به ایجاب نمود و ممکن هم هست با یکدیگر تباین پیدا کنند که در این صورت حکم آنها سلب خواهد بود و این اختلاف در سلب و ایجاب دلیل بر عقیم بودن قیاس است (ابن سینا، همان، ۱۰۹).

در مورد شرطهای اول و سوم در عبارات منطق دانان ظاهراً اختلاف دیده می‌شود. برخی آن دو را به طور مطلق لازم دانسته‌اند و گروهی دیگر بدانها قیدی افزوده‌اند، حتیٰ ابن سینا در برخی از کتابهای خود آنها را مطلق (نک: *دانشنامه*، ۳۰-۳۱)، و در برخی دیگر مقید (نک: *الاشارات*،...، ۳۸۶/۱) ذکر نموده است؛ اما آنچه از مجموع کلمات وی در این باب می‌توان یافت، آن است که سالبه بودن هر دو مقدمه و نیز سالبه بودن صغریٰ (همراه با کبرای جزئیه) هنگامی مانع از انتاج خواهد بود که قضیهٔ سالبهٔ آنها از قضایای سالبه‌ای که در حکم موجبات هستند، نباشد (همانجاها؛ نیز نک: نصیرالدین، *اساس*، ۱۹۳؛ صدرالدین، ۲۳).

نتیجهٔ قیاس از نظر کم و کیف تابع اخس دو مقدمه است، یعنی اگر یکی از دو مقدمه جزئی و دیگری کلی باشد، نتیجه جزئی است و اگر یکی سالبه و دیگری موجبه باشد، نتیجه سالبه خواهد بود، زیرا برای اطمینان از صدق نتیجه در آن رعایت اقل می‌شود تا جای هیچ گونه شکی در اثبات حکم باقی نماند (نک: ابن سینا، همانجاها؛ سهروردی، *منطق*، ۴۸؛ ابن حزم، ۱۱۳).

شکل اول: شکل اول یا سیاق اَتَم (نک: سهروردی، «حکمة»، ۳۴) کامل‌ترین، معتبرترین و برترین اشکال است. در بیان اعتبار آن وجوه بسیاری ذکر شده است، اما کامل‌ترین آنها را ابن سینا از قول ارسطو چنین بیان می‌کند (*الشفاء*، برهان، ۲۱۰-۲۱۱): ۱. شکل اول در علوم تعلیمی که اثبات احکام آن از طریق «برهان لم» صورت می‌گیرد، کاربرد دارد. ۲. تعریف ماهیت و حدود اشیاء، یعنی حد تام فقط از طریق شکل اول ممکن است، زیرا حد تام در قالب قضیهٔ موجبهٔ کلیه بیان می‌شود و چنین قضیه‌ای فقط در نتایج شکل اول موجود است (نک: شکلهای دوم و سوم در همین مقاله). ۳. نتایج این شکل بدیهی و ضروری، و قیاس حاصل از آن قیاس کامل است، به گونه‌ای که برای پذیرفتن آنها نیازی به اقامهٔ برهان و یا استفاده از اشکال دیگر نیست (قس: فخرالدین رازی، ۲۰۰). در واقع انتقال ذهن به نتیجه در شکل اول، طبیعی و مورد قبول عقل سلیم است، زیرا ذهن مستقیماً از موضوع نتیجه (حد اصغر) به حد وسط، و از آن به محمول نتیجه (حد اکبر) می‌رسد (نک: ابن سینا، همانجا؛ لوکری، ۱۱۲-۱۱۳). ۴. دلیل دیگری که بدین وجوه می‌توان افزود، آن است که تنها این شکل می‌تواند تمامی «محصورات اربعه» را نتیجه دهد و از این حیث «عام الانتاج» است (نک: *رسائل*،...، ۴۲۱/۱ - ۴۲۲؛ ابن سینا، *الشفاء*، قیاس، ۱۰۸؛ سهروردی، *منطق*، ۴۹؛ غزالی، *مقاصد*،...، ۳۸؛ نصیرالدین، *تجرید*، ۳۲، *اساس*، ۱۹۳-۱۹۴، ۱۹۷؛ علامهٔ حلی، ۱۰۷). افزون بر آن، سالبهٔ جزئیه که اخس محصورات چهارگانه است، در مقدمات آن وجود ندارد (نک: غزالی، *معیار*، ۱۰۸).

شرایط انتاج شکل اول:

۱. موجبه بودن صغریٰ، زیرا اگر صغریٰ سالبه باشد، اوسط مشتمل بر اصغر نخواهد بود و بنابراین، حکم اکبر نمی‌تواند به واسطهٔ اوسط بر اصغر سرایت کند. به بیان دیگر، در صورت سالبه بودن صغریٰ، روشن نیست که آیا اصغر و اکبر در غیر اوسط با یکدیگر متلاقی خواهند بود، یا متباین؛ از این رو، نه حکم به ایجاب می‌توان نمود و نه حکم به سلب و این به معنای عقیم بودن قیاس است (نک: ارسطو، ۱۴۹/۱؛ فارابی، «القیاس»، ۲۲؛ ابن سینا، *الشفاء*، قیاس، ۱۰۸-۱۰۹؛ ساوی، ۱۴۷؛ نصیرالدین، همان، ۱۹۴، *تجرید*، همانجا؛ علامهٔ حلی، ۱۰۶؛ نیز قس: فارابی، *الجمع*،...، ۹۰).

۲. کلی بودن کبریٰ، زیرا در صورت جزئی بودن آن دانسته نیست آن بخش از حد اوسط که مشمول حکم اکبر است، همان بخشی باشد که بر اصغر حمل شده است. به تعبیر دیگر معلوم نیست که حد وسط عیناً تکرار شده باشد؛ و از این رو، حکم نمی‌تواند از اکبر به اصغر سرایت یابد (نک: همانجاها).

از آنجا که هر یک از دو مقدمهٔ قیاس ممکن است به صورت یکی از

محصورات چهارگانه باشد، از ضرب ۴ حالت صغریٰ، در ۴ حالت کبریٰ، برای هر شکل ۱۶ حالت، یا ضرب به دست می‌آید، اما نظر به شرایط خاص هر یک از اشکال، برخی از ضروب منتج نیستند و از دایرهٔ فرض خارج می‌شوند، چنانکه برای شکل اول فقط ۴ ضرب منتج وجود دارد.

ضروب منتج شکل اول:

۱. هر دو مقدمه موجبهٔ کلیه باشند که نتیجهٔ آن نیز موجبهٔ کلیه خواهد بود. مثال: هر انسانی حیوان است و هر حیوانی حساس، پس هر انسانی حساس است.

۲. هر دو مقدمه کلی باشند، اما صغریٰ موجبه، و کبریٰ سالبه باشد، نتیجهٔ این ضرب سالبهٔ کلیه خواهد بود. مثال: هر انسانی حیوان است و هیچ حیوانی سنگ نیست، پس هیچ انسانی سنگ نیست.

۳. هر دو مقدمه موجبه باشند، ولی صغریٰ جزئی، و کبریٰ کلی باشد که نتیجهٔ آن موجبهٔ جزئیه خواهد بود. مثال: برخی حیوانها انسانند و هر انسانی ناطق است، پس برخی حیوانها ناطقند.

۴. صغریٰ موجبهٔ جزئیه، و کبریٰ سالبهٔ کلیه باشد که نتیجهٔ آن سالبهٔ جزئیه خواهد بود، مثال: برخی حیوانها انسانند و هیچ انسانی اسب نیست، پس برخی حیوانها اسب نیستند (همانجاها؛ سهروردی، *اللمحات*، ۸۰-۸۱، قس: «حکمة»، ۳۵).

ضروبی که ذکر شد، بر حسب شرایط کمی و کیفی شکل اول بود، اما هر شکل از حیث جهت نیز دارای ضروبی است و منطق دانان معمولاً قیاسهای موجهه را پس از ذکر تمامی اشکال و ضروب در فصلی جداگانه زیر عنوان مختلطات (ه‌م) آورده، در آنجا هر یک از اشکال و ضروب آنها را با توجه به شروطی که از حیث جهت باید داشته باشند، مورد بحث قرار می‌دهند (نک: ارسطو، ۱۶۵/۱ به بعد؛ ابن سینا، *النجاة*، ۶۴؛ کاتبی، ۱۴۹؛ ابوالبرکات، ۱۴۸/۱-۱۵۲؛ نصیرالدین، *اساس*، ۲۱۵ به‌بعد).

شکل دوم: این شکل از حیث اعتبار پس از شکل اول قرار دارد و نسبت به دو شکل دیگر مقدم است، زیرا: ۱. صغرای آن همانند شکل اول است و صغریٰ مفیدترین دو مقدمه است، از این رو که مشتمل بر اصغر، یعنی موضوع نتیجه است. ۲. نتایج آن قضایای کلی است و قضیهٔ کلی ــ اگرچه سالبه باشد ــ بر جزئی ــ اگرچه موجبه باشد ــ مقدم است (نک: ابن سینا، *الشفاء*، قیاس، ۱۱۲). ۳. گاه وجه دیگری نیز ذکر می‌شود و آن این است که در این شکل با عکس کبریٰ به شکل اول می‌رسیم، در حالی که در شکل سوم با عکس صغریٰ، و در شکل چهارم با عکس هر دو مقدمه بدان می‌رسیم (نک: همانجا).

شرایط انتاج شکل دوم:

۱. اختلاف دو مقدمه در سلب و ایجاب، زیرا اگر هر دو مقدمه از حیث سلب و ایجاب با یکدیگر موافق باشند، در نتیجهٔ این قیاس اختلاف حاصل می‌شود، چون ممکن است اصغر و اکبر با هم مباین، یا متلاقی باشند و در عین حال، شیء واحدی بتواند بر هر دو آنها حمل، یا از هر دو آنها سلب شود، از این رو، نمی‌توان همواره نتیجهٔ واحدی از آن گرفت و اختلاف در نتیجه هم نشانهٔ عقیم بودن قیاس است، در حالی که در صورت اختلاف کیفی دو مقدمه، افرادی که در یکی مشتمل بر حکم اوسطند، قطعاً از افراد موضوع در دیگری جدا خواهند بود و همین سبب تباین اصغر و اکبر می‌شود و از این روست که نتیجهٔ شکل دوم همیشه سالبه است (نک: نصیرالدین، شرح...، ۴۰۳/۱؛ قس: سهروردی، «حکمة»، ۳۶-۳۷).

۲. کلی بودن کبریٰ، زیرا در صورت جزئی بودن آن، اختلاف در نتیجه حاصل می‌شود (نک: شرط دوم شکل اول).

ضروب منتج شکل دوم: با توجه به شروط کم و کیف برای این شکل نیز ۴ ضرب منتج وجود دارد:

۱. صغریٰ موجبهٔ کلیه، و کبریٰ سالبهٔ کلیه باشد، نتیجهٔ آن سالبهٔ کلیه خواهد بود. مثال: هر انسانی ناطق است و هیچ اسبی ناطق نیست، پس هیچ انسانی اسب نیست.

۲. صغریٰ سالبهٔ کلیه، و کبریٰ موجبهٔ کلیه باشد که نتیجهٔ این ضرب نیز سالبهٔ کلیه است. مثال: هیچ اسبی ناطق نیست و هر انسانی ناطق است، پس هیچ اسبی انسان نیست.

۳. صغریٰ موجبهٔ جزئیه، و کبریٰ سالبهٔ کلیه باشد که نتیجهٔ آن سالبهٔ جزئیه خواهد بود. مثال: بعضی از حیوانها ناطقند و هیچ اسبی ناطق نیست، پس بعضی از حیوانها اسب نیستند.

۴. صغریٰ سالبهٔ جزئیه، و کبریٰ موجبهٔ کلیه باشد، نتیجه آن سالبهٔ جزئیه است. مثال: بعضی از حیوانها ناطق نیستند و هر انسانی ناطق است، پس بعضی از حیوانها انسان نیستند.

ادلهٔ اثبات انتاج شکل دوم: از آنجا که تنها انتاج شکل اول بدیهی است و نیاز به برهان ندارد، برای صحت نتایج هر یک از ۳ شکل دیگر براهینی اقامه می‌کنند که اساس آنها، درآوردن صورت قیاس به شکل اول است، بدین قرار: ۱. عکس کردن کبریٰ، ۲. عکس کردن صغریٰ، ۳. خلف، ۴. افتراض. در شکل دوم نیز همین براهین بر اثبات صحت انتاج آن اقامه شده است که اجمالاً توضیح داده می‌شود:

۱. عکس کبریٰ: کبرای شکل دوم را می‌توان عکس کرد که در این صورت قیاسی به شکل اول که انتاج آن بدیهی است، به دست می‌آید و نتیجهٔ آن همان نتیجهٔ قبلی حاصل از شکل دوم خواهد بود و همین صحت نتیجهٔ شکل دوم را می‌رساند. عکس کبریٰ فقط در دو ضرب اول و سوم این شکل قابل استدلال است، زیرا در دو ضرب دیگر اولاً کبریٰ موجبهٔ کلیه است و عکس آن موجبهٔ جزئیه می‌شود، در حالی که کبرای قیاس شکل اول باید کلی باشد؛ ثانیاً صغریٰ نیز سالبه است و قضیهٔ سالبه را نمی‌توان صغرای شکل اول قرار داد.

۲. عکس صغریٰ: صغریٰ را می‌توان عکس کرد و آن را کبرای قیاس دوم، و کبرای قیاس اصلی را صغرای آن قرار داد. حاصل آن قیاسی از شکل اول خواهد بود که با عکس نمودن نتیجهٔ آن، همان نتیجهٔ

اصلی شکل دوم به دست می‌آید. این دلیل در جایی به کار می‌رود که صغرای قیاس سالبهٔ کلیه، و کبرای آن موجبه باشد، زیرا صغرای آن کبرای شکل اول خواهد شد که شرط آن کلی بودن است. کبرای آن هم صغرای شکل اول خواهد شد که باید موجبه باشد. بنابراین، از میان ضروب شکل دوم تنها ضرب دوم را می‌توان با این دلیل اثبات کرد.

۳. خلف: در طریق خلف، نقیض نتیجه را به دست می‌آورند و آن را ضمیمهٔ کبرای قیاس می‌کنند. از این دو، قیاسی از شکل اول پدید می‌آید که نتیجهٔ آن با صغرای قیاس اصلی متناقض است و این تناقض می‌تواند ناشی از این موارد باشد: الف ـ کاذب بودن صغرای اصلی، که این خلاف فرض است. ب ـ ناقص بودن صورت قیاس دوم، در حالی که قیاس دوم بر هیأت شکل اول است. ج ـ کاذب بودن یکی از دو مقدمهٔ قیاس دوم، که کبریٰ نمی‌تواند باشد، چون فرض بر صدق آن بوده است. از این رو، آنچه سبب تناقض شده است، تنها می‌تواند صغرای قیاس دوم باشد که همان نقیض نتیجهٔ اصل است و این دلیل بر صدق نتیجهٔ اصلی است. برهان خلف را در تمامی ضروب شکل دوم می‌توان به کار برد.

۴. افتراض: در این روش با فرض یکی از مصادیق موضوع قضیهٔ جزئی به نتیجهٔ مطلوب می‌رسیم. این دلیل در ضروبی قابل اجراست که یکی از دو مقدمهٔ آن جزئی باشد و عموم منطق دانان این دلیل را برای ضروب واجد شرایط شکل سوم مناسب دانسته‌اند، اما ابن سینا برای اثبات ضرب چهارم شکل دوم نیز از این دلیل استفاده می‌کند (نک: *الاشارات*، ۱/۴۱۲، *الشفاء*، قیاس، ۲/۱۱۶؛ نیز نک: غزالی، *معیار*، ۱۰۴- ۱۰۵). این روش را می‌توان با یک مثال توضیح داد: برخی از حیوانها ناطق نیستند و هر انسانی ناطق است، پس برخی از حیوانها انسان نیستند. اکنون یکی از مصادیق موضوع قضیهٔ جزئی را به نام «د» فرض می‌گیریم؛ بنابر این فرض می‌توانیم دو قضیهٔ صادق به دست آوریم: ۱. هیچ «د» ناطق نیست، ۲. برخی از حیوانها «د»اند. سپس قضیهٔ اول را به کبرای قیاس اصلی ضمیمه می‌کنیم که صورت حاصل، ضربِ دوم از شکل دوم خواهد بود: هیچ «د» ناطق نیست و هر انسانی ناطق است، پس هیچ «د» انسان نیست. حال این نتیجه را کبریٰ، و قضیهٔ دوم را صغریٰ قرار می‌دهیم، ضرب چهارم شکل اول حاصل می‌شود: برخی از حیوانها «د»اند و هیچ «د» انسان نیست، پس برخی از حیوانها انسان نیستند. این همان نتیجهٔ قیاس اصلی است.

شکل سوم: این شکل از حیث اعتبار بعد از شکل اول و دوم قرار دارد، زیرا صغرای آن که مفیدترین دو مقدمه است، با صغرای شکل اول متفاوت، ولی کبرای آن موافق کبرای شکل اول است.

شرایط انتاج شکل سوم: ۱. موجبه بودن صغریٰ (نک: شرایط شکل اول)، ۲. کلی بودن دست کم یکی از دو مقدمه (نک: شرایط شکل دوم؛ نیز نک: ارسطو، ۱/۱۵۸-۱۶۲؛ ابن سینا، همان، ۱۱۶-۱۱۷؛ سهروردی، «حکمة»، ۳۷-۳۸).

ضروب منتج شکل سوم: برای این شکل بـه حسب شرایط مذکور ۶ ضرب منتج وجود دارد که همگی دارای نتیجهٔ جزئی خواهند بود:

۱. هر دو مقدمه کلی و موجبه باشد که نتیجهٔ آن موجبهٔ جزئیه است، مانند هر انسانی حیوان است و هر انسانی ناطق است، پس برخی از حیوانها ناطقند.

۲. هر دو مقدمه کلی باشد، اما صغریٰ موجبه و کبریٰ سالبه، که نتیجهٔ آن سالبهٔ جزئیه خواهد بود، مانند هر انسانی حیوان است و هیچ انسانی اسب نیست، پس برخی از حیوانها اسب نیستند.

۳. هر دو مقدمه موجبه، اما صغریٰ جزئی، و کبریٰ کلی باشد، که نتیجهٔ آن موجبهٔ جزئیه خواهد بود، مانند برخی از حیوانها انسانند و هر حیوانی جسم است، پس برخی انسانها جسمند.

۴. صغریٰ موجبهٔ جزئیه، و کبریٰ سالبهٔ کلیه باشد، که نتیجهٔ آن سالبهٔ جزئیه است، مانند برخی از حیوانها انسانند و هیچ حیوانی سنگ نیست، پس برخی انسانها سنگ نیستند.

۵. هر دو مقدمه موجبه باشد، اما صغریٰ کلی، و کبریٰ جزئی، که نتیجهٔ آن موجبهٔ جزئیه خواهد بود. مثال: هر حیوانی حساس است و برخی از حیوانها انسانند، پس برخی حساسها انسانند.

۶. صغریٰ موجبهٔ کلیه، و کبریٰ سالبهٔ جزئیه باشد، که نتیجهٔ آن نیز سالبهٔ جزئیه خواهد بود. مثال: هر حیوانی حساس است و برخی حیوانها انسان نیستند، پس برخی از حساسها انسان نیستند.

در مورد ترتیب ضروب این شکل، بجز ضرب اول، میان منطق دانان اسلامی و نیز بین ایشان و منطق دانان غرب اختلاف وجود دارد (نک: فارابی، «القیاس»، ۲۸؛ ابن سینا، *الاشارات*، ۱/۴۳۰؛ نصیرالدین، *اساس*، ۲۰۴- ۲۰۵؛ «دائرةالمعارف...[1]»، V/37). منطق دانان غرب ضربهای دوم، چهارم، پنجم و ششم را به ترتیب ضرب چهارم، سوم، ششم، دوم و پنجم قرار داده‌اند (نک: همانجا).

ادلهٔ اثبات انتاج شکل سوم: براهین اثبات ضروب این شکل نیز همان براهین شکل‌دوم است. برهان خلف را برای اثبات صحت تمامی ضروب آن می‌توان به کار برد، اما سایر براهین بدین‌گونه قابل استدلال خواهند بود: ۱. عکس کردن کبریٰ در ضرب پنجم به این ترتیب که باید صغرای قیاس اصلی را کبریٰ، و عکس کبریٰ را صغریٰ قرار داد تا قیاسی به شکل اول به دست آید که با عکس کردن نتیجهٔ آن همان نتیجهٔ قیاس اصلی حاصل شود. ۲. عکس کردن صغریٰ در ضروب اول، دوم، سوم و چهارم. ۳. افتراض در ضروب سوم، چهارم، پنجم و ششم، با این تفاوت که در شکل دوم پس از فرض گرفتن فردی از افراد موضوع قضیهٔ جزئیه، دو قضیه که یکی کلی بود و دیگری جزئی به دست می‌آمد؛ اما در اینجا پس از فرض مذکور دو قضیهٔ کلی خواهیم داشت؛ برای مثال ضرب سوم را در نظر می‌گیریم: برخی «ب» ها «ج»اند و هر «ب» «الف» است، پس برخی «ج»ها «الف»اند. از موضوع قضیهٔ جزئی قیاس، فردی به نام «د» را در نظر می‌گیریم که در این صورت دو قضیهٔ کلی به دست می‌آید: ۱. هر «د» «ب» است، ۲. هر «د» «ج»

1. *The Encyclopedia...*

است. قضیهٔ اول را ضمیمهٔ کبرای قیاس می‌کنیم که نتیجه می‌دهد: هر «د» «الف» است. اگر این نتیجه برای قضیهٔ دوم، کبریٰ قرار داده شود، نتیجه می‌دهد: برخی «ج»ها «الف»اند، که همان نتیجهٔ قیاس اصلی است.

شکل چهارم: اعتبار این شکل قیاس میان منطق دانان محل گفت‌وگو بوده است. گروهی ارسطو را فقط واضع ۳ شکل اول، و اشکال قیاس را منحصر در همان سه می‌دانند و از این رو، اصلاً متذکر قسم چهارم نشده‌اند (نک: فارابی، «القیاس»، ۲۲؛ *رسائل*، ۴۲۰/۱؛ غزالی، *معیار*، ۱۰۰) و حتیٰ برخی وجود آن را عقلاً ممتنع می‌دانند (نک: ابن حزم، ۱۱۳؛ باباافضل، ۵۴۵/۲-۵۴۶). گروهی دیگر آن را دور از طبع و غیر معتبر خوانده‌اند (نک: ابن سینا، *الشفاء*، قیاس، ۱۰۷؛ سهروردی، *منطق*، ۴۸؛ ابن‌رشد، ۱۵۲/۱؛ فخرالدین رازی، ۲۰۱؛ صدرالدین، ۲۳؛ سبزواری، ۳۰۰/۱). دلیل عمدهٔ کسانی که قائل به عدم اعتبار این شکل هستند، آن است که شکل چهارم صورت دیگری از همان شکل اول (نک: ابن سینا، همانجا)، و ضروب آن نیز همان ضروب غیر مستقیم شکل اول است، یعنی با یک جابه‌جایی صغریٰ و کبریٰ می‌توان به شکل اول دست یافت (نک: لالاند، 1221-1219؛ بدوی، ۱۹۸-۲۰۳). از این روی، بر شمردن این شکل را به عنوان قسم جداگانه کاری بیهوده و لغو دانسته‌اند. اما نصیرالدین طوسی معتقد است که شکل چهارم نیز لازم است و شکل دیگر نمی‌تواند جانشین آن شود، زیرا برخی از مقدمات در صورت عکس شدن از وضع طبیعی خود خارج می‌شوند و دیگر نمی‌توانند آن نتیجهٔ مطلوب را برسانند (*شرح*، ۳۸۵/۱؛ نیز نک: ابوالبرکات، ۱۲۴/۱-۱۲۶). افزون بر آن، جا به جایی صغریٰ و کبریٰ خود دو اشکال دارد: اول آنکه چون مقصود استدلال کننده همواره مطلوب خاصی است، پس با جابه‌جا کردن مقدمات تغییری حاصل نخواهد شد، زیرا به هر جهت مقدمه‌ای که مشتمل بر موضوع مطلوب باشد، صغریٰ، و مقدمه‌ای که دارای محمول مطلوب باشد، کبریٰ خواهد بود و اگر این امر رعایت نشود، به عکس مطلوب می‌رسیم، نه به اصل آن. اما اینکه در برخی از ضروب از امکان تبدیل به شکل اول سخن گفته می‌شود، فقط برای اثبات صحت نتیجهٔ آن است، یعنی در حقیقت می‌خواهیم دوباره به همان نتیجهٔ اصلی برسیم و صحت آن را اثبات نماییم. دوم آنکه در میان ضروب شکل چهارم برخی از آنها، مانند ضرب چهارم و پنجم اصلاً قابلیت این جا به جایی را ندارند، زیرا شرایط لازم شکل اول در آنها موجود نیست و از همین‌جا روشن می‌شود که این شکل به نوبهٔ خود شکلی مستقل است و مانند دیگر اشکال در جای خود مفید و معتبر است، اگرچه کاربرد آن کمتر باشد.

شرایط انتاج شکل چهارم: در این شکل رعایت یکی از این دو امر، ضروری است: ۱. موجبه بودن هر دو مقدمه با کلی بودن صغریٰ. ۲. اختلاف دو مقدمه در کیف با کلی بودن یکی از آنها (نک: کاتبی، ۱۴۶-۱۴۷؛ نیز نک: شرایط شکلهای اول، دوم و سوم).

ضروب منتج شکل چهارم: ۱. هر دو مقدمه موجبهٔ کلیه باشد، که نتیجهٔ آن موجبهٔ جزئیه است، زیرا گاه ممکن است که اصغر اعم از اکبر باشد. مثال: هر انسانی حیوان است و هر ناطقی انسان است، پس برخی حیوانها ناطقند.

۲. هر دو مقدمه موجبه، اما کبریٰ جزئی باشد، که نتیجهٔ آن موجبهٔ جزئیه خواهد بود. مثال: هر انسانی حیوان است و برخی جسمها انسانند، پس برخی حیوانها جسمند.

۳. هر دو مقدمه کلی، اما صغریٰ سالبه باشد، که نتیجهٔ آن سالبهٔ کلیه است. مثال: هیچ جوهری عرض نیست و هر جسمی جوهر است، پس هیچ عرضی جسم نیست.

۴. هر دو مقدمه کلی، اما کبریٰ سالبه باشد، که نتیجهٔ آن سالبهٔ جزئیه خواهد بود. مثال: هر جسمی جوهر است و هیچ عرضی جسم نیست، پس برخی جوهرها عرض نیستند.

۵. صغریٰ موجبهٔ جزئیه، و کبریٰ سالبهٔ کلیه باشد، که نتیجهٔ آن سالبهٔ جزئیه است. مثال: برخی حیوانها رشد یابنده‌اند و هیچ درختی حیوان نیست، پس برخی از رشد یابندگان درخت نیستند.

ادلهٔ اثبات انتاج شکل چهارم: براهینی که برای صحت انتاج این ضروب اقامه نموده‌اند:

۱. رد یا عکس ترتیب (نک: کاتبی، ۱۴۷)، یا قلب (نک: علامهٔ حلی، ۱۳۵)، یعنی عوض کردن جای صغریٰ و کبریٰ، که در این صورت ضرب به هیأت شکل اول بر می‌گردد و سپس نتیجه را عکس می‌نماییم. این دلیل را در ضربهای اول، دوم و سوم می‌توان به کار برد. برای مثال ضرب اول را در نظر می‌گیریم: هر انسانی حیوان است و هر ناطقی انسان است، پس برخی حیوانها ناطقند. عکس ترتیب آن چنین قیاسی است: هر ناطقی انسان است و هر انسانی حیوان است، پس هر ناطقی حیوان است. نتیجه موجبهٔ کلیه است که عکس آن موجبهٔ جزئیه می‌شود: برخی حیوانها ناطقند؛ و این همان نتیجهٔ قیاس اصلی است.

۲. عکس کردن هر دو مقدمه، این دلیل نیز در ضروب چهارم و پنجم قابل اجراست. مثال (ضرب چهارم): هر جسمی جوهر است و هیچ عرضی جسم نیست، پس برخی جوهرها عرض نیستند، که به این قیاس تبدیل می‌شود: برخی جوهرها جسمند و هیچ جسمی عرض نیست، پس برخی جوهرها عرض نیستند؛ و این همان نتیجهٔ قیاس اصلی است.

کاتبی برای تمامی پنج ضرب، طریق خلف، و برای ضرب دوم و پنجم دلیل افتراض را نیز مطرح کرده است (ص ۱۴۸؛ نیز نک: علامهٔ حلی، ۱۳۶).

مآخذ: ابن حزم، علی، *التقریب لحد المنطق*، به کوشش احسان عباس، خرطوم، دارمکتبة الحیاة؛ ابن رشد، محمد، *تلخیص منطق ارسطو*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، شرح نصیرالدین طوسی، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۷۱م؛ همو، *دانشنامهٔ علائی*، به کوشش احمد خراسانی، تهران، ۱۳۶۰ق؛ همو، *الشفاء*، منطق، به کوشش ابراهیم مدکور و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة‌الله، *المعتبر فی الحکمة*، به کوشش زین العابدین موسوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷-۱۳۵۸ق؛ ارسطو، منطق، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت/بیروت، ۱۹۸۰م؛ اسکندر افرودیسی، «مقالة فی انعکاس المقدمات»، ترجمهٔ ابوعثمان دمشقی، شروح

مفقودة لارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بابا افضل کاشانی، *مصنفات*، به کوشش مجتبیٰ مینوی و یحییٰ مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بدوی، عبدالرحمان، *المنطق الصوری و الریاضی*، کویت، ۱۹۸۱م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ساوی، عمر، *تبصره و دو رساله در منطق*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومة*، منطق، به کوشش حسن حسن زادۀ آملی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سهروردی، یحییٰ، «حکمة الاشراق»، ضمن ج ۲ *مجموعۀ مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *اللمحات*، به کوشش امیل معلوف، بیروت، ۱۹۶۹م؛ همو، منطق *التلویحات*، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۳۴ش/ ۱۹۵۵م؛ شهابی، محمود، *رهبر خرد*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، «اللمعات المشرقیة فی فنون المنطقیة»، *منطق نوین*، با ترجمه و شرح عبدالحسین مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ علامۀ حلی، حسن، *الجوهر النضید*، قم، ۱۳۶۳ش؛ غزالی، محمد، *معیار العلم*، بیروت، دار الاندلس؛ همو، *مقاصد الفلاسفه*، ترجمۀ محمد خزائلی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فارابی، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، به کوشش البیرنصری نادر، مکتبة الزهرا؛ همو، «القیاس»، ضمن ج ۲ *المنطق*، به کوشش رفیق عجم، بیروت، ۱۹۸۶م؛ فخرالدین رازی، «لباب الاشارات»، همراه *التنبیهات و الاشارات*، به کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، *درة التاج*، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کاتبی، عمر، «الرسالة الشمسیة»، ضمن تحریر *القواعد المنطقیة*، قم، ۱۳۶۲ش؛ لوکری، ابوالعباس، «شرح قصیدۀ اسرار الحکمة»، منطق و مباحث *الفاظ*، ترجمۀ مهدی محقق و ت. هـ. ایزوتسو، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ماکُولسکی، آ.، *تاریخ منطق*، ترجمۀ فریدون شایان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح *اشارات و تنبیهات ابن سینا*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، تجرید *المنطق*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، شرح *الاشارات* (نک: هم، ابن سینا)؛ نیز:

The Encyclopedia of Philosophy, ed. P. Edwards, London, 1972; Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1947.

فاطمه رحمتی

آشکِذَر، نام بخش و شهری در استان یزد.

بخش اشکذر: این بخش یکی از بخشهای سه‌گانۀ شهرستان یزد است و از یک دهستان به نام رُستاق تشکیل شده است. مساحت آن ۵۲۱/۳ کمـ ۲ است و جمعاً ۱۳۴ آبادی در خود جای داده است. همچنین بخش اشکذر دارای دو نقطۀ شهری به نامهای اشکذر و زارچ است (*آمارنامه*...، ۱۷). بخش اشکذر شبیه مثلثی است که یک رأس آن متوجه جنوب است و در ضلع شمالی آن شهرستان اردکان، در ضلع شرقی آن بخش مرکزی و در ضلع غربی آن نیز بخش خضرآباد همین شهرستان قرار گرفته است (همان، ۸).

ویژگیهای طبیعی: بخش اشکذر در دشت قرار گرفته است. در سراسر این دشت برخانهای (تپه‌های شنی هلالی شکل) متعدد که حاصل فرسایش بادی است، به چشم می‌خورد. گفته می‌شود که منشأ این شنهای روان، ناحیۀ ندوشن و باتلاق گاوخونی است. به‌طور کلی این ناحیه دارای ویژگیهای آب و هوای صحرایی است (*جغرافیا*...، ۱۳۵۲/۲ ـ ۱۳۵۳). میانگین حداکثر و حداقل دما طی یک دورۀ کوتاه مدت ۶ ساله (۱۳۵۷-۱۳۶۳ش) به ترتیب حدود °۲۸ و °۱۰ سانتی‌گراد برآورد شده است. میانگین بارش سالانه طی همان سالها ۶۸ میلی‌متر بوده است (*سالنامه*...، ۱۷۵، جم). بخش اشکذر فاقد رودخانۀ دائمی است و تنها، رودخانۀ رحمت‌آباد که از ارتفاعات خونزا در شمال باختر یزد سرچشمه می‌گیرد، در فصل بارندگی دارای جریان آب است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۵). بروز طوفانهای شن و ماسه و فرسایش بادی حاصل از آن از ویژگیهای این ناحیه است که همراه دیگر عوامل نامساعد طبیعی از جمله کمی ریزشهای جوی و کاهش تدریجی منابع آب زیرزمینی، موجب فقدان پوشش گیاهی شده است. در این دشت جانورانی مانند آهو، روباه، خرگوش و گونه‌هایی از پرندگان مانند کبوتر و تیهو وجود دارند (همان، ۶؛ *جغرافیا*، همانجا).

بخش اشکذر در اواسط نیمۀ نخست سدۀ حاضر از بخشهای یازده‌گانۀ شهرستان یزد به‌شمار می‌رفته، و ۲۲٬۴۵۲ نفر را در خود جای می‌داده است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۴/۱۰). با تغییراتی در حدود سیاسی ـ اداری کشور، اشکذر هم‌اکنون در کنار بخشهای خضرآباد و مرکزی از بخشهای سه‌گانۀ شهرستان یزد است و از ۱۳۴ آبادی آن، ۲۶ آبادی دارای سکنه و ۱۰۸ آبادی خالی از سکنه شده که خود گویای افزایش مهاجرت روستاییان به شهرهای بزرگ است (نک. *جغرافیا*، ۱۳۵۴/۲-۱۳۵۵). بر مبنای آخرین سرشماری عمومی نفوس و مسکن، ۲۹٬۱۷۷ نفر (۶٬۲۲۷ خانوار) در این بخش سکنیٰ دارند که ۱۵٬۴۰۱ تن از آنان مرد و ۱۳٬۷۷۶ تن زن بوده‌اند. بدین‌سان در مقابل هر ۱۰۰ زن، ۱۱۱ مرد در این بخش وجود داشته است (*سرشماری*...، ۱۵).

ویژگیهای اقتصادی: فعالیت اقتصادی ساکنان اشکذر (دهستان رستاق)، در رشتۀ کشاورزی، صنایع‌دستی، پیشه‌وری و کارگری است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). با وجود مشکلات دسترسی به منابع، کشاورزی مهم‌ترین فعالیت مردم ناحیه به‌شمار می‌رود. درگذشته بیش از ۵۰ قنات، آب موردنیاز کشت را فراهم می‌کرده‌اند که در ایجاد و توسعۀ روستاها نقش مهمی داشته‌اند. با حفر چاههای عمیق و نیمه‌عمیق متعدد و بهره‌برداری بی‌رویه از آنها و همچنین کمی بارش، به‌تدریج بسیاری از قناتها خشک و بدون استفاده مانده‌اند (*جغرافیا*، ۱۳۵۴/۲). آمار موجود نشان می‌دهد که در ۱۳۵۸ش، از ۲۲ قنات موجود دربخش اشکذر همگی خشک بوده‌اند، در عوض در همان سال از ۳۷ چاه عمیق و ۲۹ چاه نیمه‌عمیق در این نواحی بهره‌برداری می‌شده است (*فرهنگ اقتصادی*، «۴»/۹۹). خشک شدن قناتها، خود عاملی برای مهاجرت روستاییان به شهرها بوده است. این مهاجران اغلب در شهرهای قم، تهران، سبزوار و مشهد سکنیٰ گزیده‌اند. عده‌ای نیز در جست و جوی کار به کشورهای حاشیۀ خلیج‌فارس رفته‌اند (*جغرافیا*، ۱۳۵۵/۲).

در اشکذر از دیرباز برای اندازه‌گیری آب از واحدی محلی به نام جزه یا جرعه ــ معادل ۱۲ دقیقه آب ــ و برای اندازه‌گیری زمین از مقیاسی به‌نام قفیز ــ تقریباً ۱٬۰۰۰ مـ ۲ ــ استفاده می‌شده است (افشار، ۳۲، ۶۴، ۶۵، ۷۴؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). فرآورده‌های کشاورزی اشکذر به‌طور عمده عبارتند از گندم و جو، نباتات علوفه‌ای، دانه‌های روغنی، حبوبات و پیاز که در کنار آنها نباتات

جالیزی، انار، پسته، گوجه‌فرنگی و سیب درختی نیز به عمل می‌آید (*فرهنگ اقتصادی*، «۲»۹۹-«۳»۹۹/۹۹) و اخیراً به علت مساعد بودن زمین، تولید پسته رو به افزایش گذاشته است. چرخاب یکی از نواحی مساعد کشاورزی بخش اشکذر به‌شمار می‌آید که به‌سبب برخورداری از آب فراوان و خاک حاصل‌خیز در تولید محصولات کشاورزی و جالیزی اهمیت دارد. به‌طور کلی برخی از فرآورده‌های کشاورزی بخش اشکذر به نواحی دیگر استان و نیز سایر استانها صادر می‌شود (*جغرافیا*، ۱۳۵۴/۲). در سالهای اخیر، دولت برای تثبیت شنهای روان در این منطقه اقدام به کشت نهالهای ویژهٔ نواحی کویری مانند تاغ و گز و اسکنبیل کرده است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۵) و این خود افزون بر جلوگیری از فرسایش بادی و محافظت از روستاها، در مساعد نمودن نسبی آب و هوای منطقه مؤثر بوده است.

پرورش دام و طیور در کنار زراعت از دیگر فعالیتهای اقتصادی مردم این نواحی است.

ویژگیهای طبیعی این بخش نیز سبب توسعهٔ صنایع‌دستی، به‌ویژه قالی‌بافی به عنوان کمک درآمد خانوارهای ساکن دهستان رستاق است، به گونه‌ای که کارگاههای نساجی قدیمی (شَعْربافی) به‌تدریج به کارگاههای صنعتی بدل شده است. هم‌اکنون، از کارگاههای متعدد قالی‌بافی، گلیم‌بافی، ریسندگی و بافندگی الیاف و تولید پارچه بهره‌برداری می‌شود. علاوه بر صنایع نساجی، کارگاههای رنگ‌سازی، فیلترسازی، اتاق و تانکرسازی، موزائیک‌سازی، آجر پزی، سنگ‌بری، مواد پلاستیکی و کفش‌دوزی نیز در این بخش فعالیت دارند. از دیگر تولیدات مهم اشکذر، آجر است که در کارخانه‌ای واقع در سرچشمه تولید می‌شود؛ همچنین از معدن سنگ گچ واقع در نزدیکی روستای عصرآباد به نحو مطلوبی بهره‌برداری می‌شود (*جغرافیا*، ۱۳۵۵/۲-۱۳۵۶).

ویژگیهای فرهنگی: مجموعه‌ای از شرایط طبیعی، اقتصادی و فرهنگی موجب علاقه‌مندی ساکنان اشکذر به تحصیل علم بوده است؛ به گونه‌ای که هم‌اکنون ۷۵ دبستان، ۲۷ مدرسهٔ راهنمایی، ۱۰ دبیرستان و یک مدرسهٔ فنی و حرفه‌ای در آنجا وجود دارد. عده‌ای نیز برای فراگیری علوم اسلامی راهی مدارس علوم دینی دیگر نواحی به‌ویژه شهر قم می‌شوند (*آمارنامه*، ۶۷-۶۸؛ *جغرافیا*، همانجا).

ساکنان اشکذر، به‌طور عمده مسلمان و شیعه هستند و تنها نزدیک به ۱٪ زرتشتی در این بخش به‌سر می‌برند که مرکز آنها روستای الله‌آباد است (همان، ۱۳۵۴/۲). علاوه بر اماکن متعدد مذهبی مسلمانان، یک آتشکده به‌نام «درب مهر»، متعلق به زرتشتیان، در روستای الله‌آباد دایر است (*فرهنگ روستایی*، ۲۷۴؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۷).

بخش اشکذر دارای آثار تاریخی متعددی است که برخی از آنها از این قرارند: گنبد تاج در روستای ابراهیم‌آباد، مسجد جامع مربوط به دورهٔ صفوی، قلعه و خندقی در روستای عزآباد، خانقاه و آرامگاه سلطان محمودشاه، مسجد جامعی از سدهٔ ۸ق و امامزاده سیدحسین در روستای بندرآباد، مسجد ریگ یا شیخ کبیر از سدهٔ ۹ق، ویرانه‌های شهر کهنه در مجو مرد، قلعهٔ زارچ از دورهٔ آل مظفر، شبکهٔ چوبی مسجد جامع در زارچ و دخمهٔ زرتشتیان در نزدیکی روستای الله‌آباد. ساختمان اخیر، خشتی و به شکل برج است و زرتشتیان به آن دادگاه می‌گویند و درگذشته مردگانشان را در آنجا دفن می‌کرده‌اند. ساکنان اشکذر به زبان فارسی سخن می‌گویند (همان، ۵-۷).

شهر اشکذر: این شهر مرکز بخش اشکذر در ۲۲ کیلومتری شمال یزد و در ۸ کیلومتری باختر جادهٔ یزد-اردکان واقع شده است. طول جغرافیایی آن ۵۴° و ۱۳′ و عرض جغرافیایی آن ۳۲° و ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۱۷۵ متر است (همان، ۶؛ نقشهٔ راهنما).

برخی منابع تاریخی یزد، زمان برپایی اشکذر را به دورهٔ ملوک الطوایفِ پارتی و به اشک، پسر زال نسبت داده‌اند (کاتب، ۴۱). بعید نیست که این نسبت به سبب شباهت اسمی بوده باشد (مشکور، ۵۰۴). ولی به‌طور قطع، اشکذر در دورهٔ اسلامی در ابتدای سدهٔ ۸ق وجود داشته است، چه بناهایی متعدد مربوط به آن دوره در این شهر برپا بوده است. نخستین آنها خانقاهی بوده که شیخی صاحب کرامت، به‌نام شیخ تقی‌الدین دادا آن را ساخته بوده است. دیگری خانقاهی است منسوب به امیر رکن‌الدین محمد قاضی (د ۷۳۲ق) از اعیان یزد. در این مکانها نیازمندان اطعام می‌شده‌اند. بسیاری از املاک و قناتهای اشکذر نیز به‌صورت وقف اداره می‌شده، و عایدات حاصل از آنها به مصرف درماندگان و نیازمندان می‌رسیده است (جعفری، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۳۷؛ افشار، ۶۴، ۷۴).

اشکذر در اواسط نیمهٔ نخست سدهٔ حاضر قصبهٔ مرکز بخش اشکذرِ شهرستان یزد به‌شمار می‌آمده، و ۲٬۹۴۳ نفر جمعیت داشته است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۵/۱۰). در نخستین سرشماری عمومی جمعیت کشور در ۱۳۳۵ش، جمعیت شهر اشکذر ۲٬۲۲۰ نفر برآورد شده است (*گزارش...*، ۱). سرشماریهای مربوط به سالهای ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵ش جمعیت شهر را به ترتیب ۶٬۱۷۷ و ۹٬۶۳۷ نفر گزارش کرده‌اند و آخرین سرشماری جمعیت در ۱۳۷۰ش، گویای جمعیتی معادل با ۱۰٬۵۵۸ نفر (۲٬۲۳۶ خانوار) در شهر اشکذر است (*آمارنامه*، ۳۵). بدین‌سان، درصد رشد جمعیت بین سالهای ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۵ش، ۵/۱٪ و بین سالهای ۱۳۶۵ تا ۱۳۷۰ش ۲/۹٪ بوده است. جمعیت فعلی شهر در مساحتی بالغ بر ۱۸/۱ کم ۲ به سر می‌برند (همان، ۱۷). آمار موجود نشان می‌دهد که در میان افراد ۶ ساله و بالاتر ساکن در اشکذر ۶۷/۴٪ با سواد بوده‌اند که این نسبت در بین مردان ۷۴/۶٪ و در بین زنان ۵۹/۳٪ بوده است.

ساکنان شهر در گروههای عمدهٔ زیر دارای فعالیت اقتصادی هستند: ۱۷/۸٪ در کشاورزی و دامپروری و ۲۳/۹٪ در صنعت، ۲۳/۸٪ در ساختمان و بقیه در سایر گروههای عمده اشتغال داشته‌اند (*سرشماری*، ۱۸). در کنار فعالیتهای عمدهٔ اقتصادی، صنایع‌دستی از قبیل فرش‌بافی، زیلو بافی، پارچه‌بافی و یک کارخانهٔ جوراب‌بافی در این شهر دایر است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۶-۷).

براساس آخرین سرشماری عمومی نفوس و مسکن شهرستان یزد از خانوارهای معمولی ساکن این شهر، ۹۷/۶٪ از برق و ۹۶/۷٪ از آب لوله‌کشی و ۷٪ از تلفن در محل سکنای خود استفاده می‌کنند. آب آشامیدنی ۹۷/۸٪ از خانوارهای شهر از مخزن عمومی تأمین می‌شود. سوخت عمدهٔ مصرفی برای پخت و پز در ۸۸/۸٪ از خانوارهای معمولی ساکن، گاز و در ۷/۳٪ نفت سفید بوده است. سوخت عمدهٔ مصرفی برای ایجاد گرما در محل زندگی ۹۵/۵٪ از خانوارها نیز نفت سفید بوده است (*سرشماری*، ۱۹).

آثار کهن برجای مانده در اشکذر از این قرار است: یک آسیاب کهن که سقف آن گنبدی شکل است و برای ساخت آن از آجر استفاده شده، و سقف‌بندی و آجرکاری و نقشهای هندسی آن درخور توجه است؛ مسجد جامع اشکذر که مربوط به سدهٔ ۹ق است؛ ویرانه‌های اسفنجرد و یک قلعهٔ کهن که گفته می‌شود قدمت آن به هزار سال پیش می‌رسد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۷).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان یزد* (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان یزد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ افشار، ایرج، «کتابچهٔ موقوفات یزد»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۱ش، ج ۱۰؛ جعفری، جعفر، *تاریخ یزد*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *سالنامهٔ آماری هواشناسی* (۱۳۵۷ـ۱۳۵۸ش)، سازمان هواشناسی کشور، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همان (۱۳۵۸-۱۳۵۹ش)، ۱۳۶۵ش؛ همان (۱۳۵۹-۱۳۶۰ش)، ۱۳۶۵ش؛ همان (۱۳۶۰-۱۳۶۱ش)، ۱۳۶۶ش؛ همان (۱۳۶۱-۱۳۶۲ش)، ۱۳۶۷ش؛ همان (۱۳۶۲-۱۳۶۳ش)، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان یزد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، شهرستان یزد، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کاتب، احمد، *تاریخ جدید یزد*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *گزارش مشروح حوزهٔ سرشماری یزد*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مشکور، محمدجواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نقشهٔ راهنمای کشور جمهوری اسلامی ایران، تهران، گیتاشناسی، شم ۱۶۵.

مژگان نظامی

آشْکَنان، بخش و دهستانی در شهرستان لامرد در جنوب استان فارس. بخش اشکنان به تقریب میان ۵۳° و ۱۷′ تا ۵۴° طول شرقی و ۲۷° و ۶′ تا ۲۷° و ۲۵′ عرض شمالی قرار گرفته، و مساحت آن ۱٬۳۸۳ کم۲ است. این بخش از شمال به شهرستان لار، و از جنوب و شرق به استان هرمزگان، و از جنوب غربی به استان بوشهر، و از غرب به بخش مرکزی شهرستان لامرد محدود می‌شود و شامل دو دهستان اشکنان و کال است (*آمارنامه...*، ۲۴، ۲۵، ۳۷).

بخش اشکنان در دشت قرار گرفته، و هوای آن گرم و خشک است. تنها رودخانهٔ فصلی که در این بخش جریان دارد، رودخانهٔ شوراست که در انتها به خلیج فارس می‌ریزد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۴). جمعیت بخش ۱۶٬۱۷۶ نفر برآورد شده است (یادداشت...) که بیشتر به کشاورزی، دامداری و کارگری مشغولند. محصولات زراعی آن نیز عمدتاً غلات، خرما و تره‌بار است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). اهالی به زبان فارسی با لهجهٔ لاری سخن می‌گویند و پیرو مذاهب تشیع و تسنن هستند (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۱).

در منابع کهن از اشکنان سخنی به میان نیامده است، اما انصاری که کتابی خطی و قدیمی به نام *تاریخ لارستان*، در اختیار داشته است، می‌نویسد: قریهٔ اشکنان را هوشنگ فرزند منوچهر برای اشک اول از پادشاهان اشکانی، ساخته، و به نام او آن را اشکنان نامیده است. بدین‌ترتیب، وی سابقهٔ تاریخی اشکنان را به پیش از اسلام و دورهٔ اشکانیان بازمی‌گرداند (ص ۲۴). به گفتهٔ انصاری در حدود سال ۳۰۰ق/۹۱۳م، شخصی به نام احمدخان اشکنانی که نسبش از طرف مادر به اشکانیان می‌رسیده، بر اشکنان حکومت داشته است. در دورهٔ اتابکان فارس، ابوبکر بن سعد زنگی (۶۲۳ ـ۶۵۸ق/۱۲۲۶ـ۱۲۶۰م)، برای تصرف لارستان و اشکنان به آن خطه لشکر کشید و حاکم اشکنان که در آن زمان محمدخان از اعقاب احمدخان بود، از سپاه ابوبکر شکست خورد و فرار کرد، اما دوباره حکومت اشکنان را به دست آورد. در ۶۹۹ق/۱۳۰۰م سهراب‌خان پسر علی‌خان اشکنانی و پس از وی باقرخان برادر سهراب‌خان و پس از کشته شدن وی زن سهراب‌خان، سپس پسر سهراب‌خان که همنام پدرش بود، حکومت اشکنان را داشتند (ص ۵۱، ۶۳ ـ ۶۸، ۷۰، ۷۳ـ۷۷، ۷۸). در ۸۷۴ ق/۱۴۶۹م حسن‌خان اشکنانی که حاکم اشکنان بود، کشته شد و پسر وی غیاث‌خان به جای او نشست و در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م غیاث‌خان از حکومت کناره گرفت و پس از او هیچ یک از فرزندانش ــ جز دخترزادهٔ او ــ به حکومت اشکنان نرسیدند (همو، ۸۱ـ۸۳).

پس از کناره‌گیری غیاث‌خان، ۴ طایفه به‌نامهای کردی، کمچولی، مزارعی و رئیس قوچی، مدتها به زد و خورد پرداختند و هر یک برای خود کلانتری انتخاب کردند و جنگ و ستیز میان آنان ادامه یافت؛ تا اینکه در دورهٔ قاجار شخصی به نام رئیس محمدتقی که از نوادگان دختری غیاث‌خان بود، به حکومت اشکنان رسید و میان مردم اشکنان آشتی برقرار شد. در زمان ناصرالدین شاه قاجار، چون اشکنانیها سر به مخالفت با حکومت مرکزی برداشتند، وی سپاهی از شیراز به سرکوبی آنان گسیل داشت. این سپاه گرچه در آغاز اشکنان را تصرف کرد، اما با هجوم مردم به سرکردگی رئیس محمدتقی، شکست خورد و بار دیگر اشکنان به تصرف اهالی و رئیس محمدتقی درآمد. پس از آن شاهزاده جلالی مأمور سرکوب اشکنانیها شد که کار به مصالحه انجامید. پس از محمدتقی پسر وی رئیس علی اشکنانی به حکومت رسید و از طرف حکومت قاجار، منصب خانی یافت و حاکم مستقل اشکنان و توابع آن، یعنی اَهِل، کال، چهارده و حتیٰ گاوبندی، بندر مقام، بندر لنگه، بندرعباس و جزیرهٔ کیش شد. پس از او پسرش محمدباقرخان که حاکمی مستبد و ستمکار بود، و پس از وی میرزا علی‌خان فرزند او و نوادهٔ رئیس علی به حکومت اشکنان رسید (همو، ۸۳، ۹۰، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۹ـ۱۴۲).

در اشکنان بناها و آثاری وجود دارد که بیشتر آنها مربوط به دورهٔ قاجار و زمان حکومت رئیس علی اشکنانی و فرزندان اوست، اما قلعه‌ای کهن از عهد باستان در نزدیکی اشکنان وجود دارد که هرچند ویران شده، قسمتهایی از آن که از سنگ و ساروج بنا شده بوده، هنوز پابرجاست. گورستانی قدیمی از صدر اسلام به بعد در ۱۵ کیلومتری اشکنان باقی است. بقعه و بارگاه امامزاده میرمحمد مراد در کنار این گورستان وجود دارد که زیارتگاه است. دو تن از امامزادگان و از نوادگان امام زین‌العابدین (ع) به نامهای میراحمد و میرحسین در ۱۷۰ق/۷۸۶م به اشکنان آمدند و اکنون گنبد و بارگاه میراحمد در طرف جنوب اشکنان در کوه اهل و بارگاه میرحسین در سمت غربی آن باقی است (همو، ۴۵، ۴۶؛ تحقیقات میدانی). قلعه‌ای به نام قلعهٔ قلات زنگی که یادگار زمان یورش عثمان بن سعد زنگی از اتابکان فارس به اشکنان بوده، باقـی است و اکنون اهالـی آن را قـلات زنگنه مـی‌نامند (انصاری، ۶۲-۶۴).

از آثار رئیس علی اشکنانی می‌توان قلعهٔ سفید اشکنان را نام برد که در اطراف آن خندق حفر کرده بود و خرابه‌های آن پابرجاست. این قلعه دارای ۴ برج در ۴ جهت قلعه و یک برج بزرگ در وسط قلعه است. در برابر این قلعه آب انبار بسیار بزرگی وجود دارد و در غرب آن خرابه‌های مسجدی قدیمی خودنمایی می‌کند که با سنگ و ساروج ساخته شده است. از دیگر آثار رئیس علی، قنات فاریاب علی‌آباد در نزدیکی اشکنان است و حمامی که از نظر سبک معماری شباهت زیادی به حمام فین کاشان دارد. ستونهای این حمام از سنگ یکپارچه، و تمام دیوارهای آن نیز از سنگ و ساروج است. این دیوارها در روزگار آبادانی با اشعار و نقشها و تصویرهای *شاهنامه* گچبری و رنگ‌آمیزی شده بوده است و اکنون اندکی از آن اشعار و نقشها باقی است. شیرها و فواره‌های سنگی و سقف گنبدی شکل و پرنقش و نگار آن و شبکهٔ آبرسانی که در داخل دیوارهای سراسری حمام با سنگ تعبیه شده بوده، جالب توجه است. این حمام دارای آبدارخانه، قسمت ورودی، رخت‌کن با حوض و فواره‌ای سنگی و گرم‌خان با گنبدی زیبا، ستونهای سنگی، دو حوض با فوارهٔ سنگی، قسمت حاکم‌نشین و ۳ خزینه است. در کنار این حمام، مسجدی زیبا از آثار رئیس علی وجود دارد که دارای ستونهای ستبر و بلند و گچبری شده، و سقفی با چوبهای نقش و نگاردار است. زیر مسجد شبستانی بزرگ وجود دارد که در تابستانها مورد استفاده قرار می‌گرفته است. این مسجد اکنون آباد، و محل عبادت اهالی است (همو، ۱۴۲-۱۴۴؛ تحقیقات میدانی).

بخش اشکنان دارای ۳۲ پارچه آبادی است که از مهم‌ترین آنها رکن‌آباد، کال و اهل را می‌توان نام برد. برابر مصوبهٔ شمارهٔ ۱۴۳۶۴/ت ۱۰۸ ک مورخ ۷۳/۱۱/۳ هیأت دولت، این بخش به عنوان شهر شناخته شده، و مجوز تأسیس شهرداری آن نیز توسط وزارت کشور ابلاغ گردیده، و شهرداری در دست تأسیس است (یادداشت).

مرکز بخش دارای ۷ مسجد، ۳ حسینیه و تکیه، ۸ آموزشگاه شامل دبستان، راهنمایی و دبیرستان، یک کودکستان و مجتمع بهزیستی است (تحقیقات میدانی).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان فارس* (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان فارس، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ انصاری، حبیب‌الله، *منتخب التواریخ لارستان*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (بیرم، کلات، بندر لنگه)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان هفتم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ یادداشت بخشداری اشکنان در ۱۳۷۴ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف.

علی رفیعی

آشکِنجی، یا آشکینجی، آشکُنجی، اصطلاحی در سازمان‌نظامی دولت عثمانی، به معنی سرباز آمادهٔ رزم؛ همچنین نام سپاهی مرکب از افراد تعلیم دیده به سبک اروپایی در دوران محمود دوم (سل ۱۲۲۳-۱۲۵۵ق/۱۸۰۸-۱۸۳۹م).

کلمهٔ آشکن یا اشکین به معنی دوان، روان و اسب تندرو (کاشغری، ۱۰۰؛ سامی، ۱۱۹) از مصدر اشمک، به معنی کاویدن، مسارعت در جنگ (همانجا)، فرستادن سربازان به مأموریت و یا جابه‌جایی آنهاست (پاکالین، I/563) که در ترکی عثمانی «ملازمت» گفته می‌شود (سامی، ۱۳۹۹؛ EI², II/714) و اشکینجی به معنی پیک سوار تندرو است (کاشغری، همانجا).

اشکنجی در سپاه عثمانی به سربازی گفته می‌شد که برای شرکت در سفرهای جنگی به ارتش می‌پیوست (اوزون چارشیلی، I/430, 456). در تشکیلات ینی چری هم گروه یا سازمانی با عنوان اشکینجی اجاغی وجود داشت (نک: پاکالین، I/560). اشکنجی در تعبیری‌ویژه به‌سربازان احتیاط که‌از میان رعایابرگزیده‌و تجهیزمی‌شدند («دائرة‌المعارف...»[1]، XI/469) و تأمین هزینهٔ آنان در جنگ بر عهدهٔ همان رعایا بود (EI²، همانجـا)، اطلاق مـی‌شد. در نظام زمیـن‌داری دولت عثمانی کـه آن را «تیمـار» می‌گفتند، صاحبـان تیمار هـم اشکینجـی خوانـده می‌شدنـد (صورت...، 63, 108-109؛ نیز EI²، همانجا). گروهی از تیمارداران که آنها را «مُلک تیمار» می‌نامیدند (نک: پاکالین، II/613)، شخصاً در لشکرکشیها، شرکت نمی‌کردند و به جای خود افرادی را به عنوان اشکینجی می‌فرستادند که «جبه لو» (= سلاحدار) خوانده می‌شدند («دائرة المعارف»، EI²، همانجاها). آن دسته از صاحبان تیمار که به جای شرکت در جنگ در قرارگاهها و قلعه‌ها اقامت می‌کردند، محافظ و قلعه‌آری نامیده می‌شدند (اینالجیک، مقدمه، 23، حاشیهٔ 124؛ EI²، همانجا). همچنین آن عده از افراد سپاه که به کارهای غیررزمی اشتغال داشتند، مانند مُسلّمها، یایاها، یاماقها، یوروکها و ...، موظف بودند همه ساله شمار معینی اشکینجی به‌دولت تحویل دهند. این گروههای غیررزمی که در دسته‌های ۵، ۱۰، ۲۴-۳۰ نفری سازمان داده می‌شدند، از میان خود از هر دسته ۳ یا ۵ نفر اشکنجی انتخاب کرده، به سپاه می‌فرستادند و بقیه افراد ذخیره و احتیاط محسوب می‌شدند («دائرة

1. *Türkiye...*

المعارف»، همانجا؛ *میدان لاروس*، IV/401).اشکنجیهای وابسته به گروه پشتیبانی، در پشت جبهه به کارهایی مانند ساختن پلها، راهها، برج و باروها و ... می‌پرداختند (همانجاها).

در زمان فرمانروایی محمد فاتح، یاماقها هزینهٔ اشکنجیها را تأمین می‌کردند. میزان این هزینه که آن‌را «خرجلیق» (= خرجی)، و یا رسم اغنام می‌گفتند، برای هر یاماق ۵۰ آقچه بود که در مواقع جنگ و صلح پرداخت می‌شد. در دوران بایزید دوم مقرر شد که این مبلغ در زمان لشکرکشیها و فقط برای یک‌بار پرداخت شود (همانجاها؛ EI², همانجا). برای تأمین هزینهٔ خورد و خوراک هر یک از اشکنجیهایی که در لشکرکشیها شرکت می‌کردند، دو سکهٔ طلا به صندوق واحدی که عضو آن بودند، پرداخت می‌شد (*میدان لاروس*، همانجا).در شبه جزیرهٔ بالکان‌از هر ۱۰خانوار یک نفر با تمام تجهیزات به عنوان اشکنجی در جنگ شرکت می‌کرد. این اشکنجیها را وُئنوق می‌نامیدند (اینالجیک، *فاتح*...، 154؛ ارجان، 49). اشکنجیها به تیر و کمان و سپر مسلح بودند و هر ۱۰ نفر یک اسب و یک چادر در اختیار داشتند (EI², II/715). در سدهٔ ۹ق/۱۵م بخش بزرگی از ارتش عثمانی را اشکنجیها تشکیل می‌دادند. سلطان محمدفاتح برای افزایش افراد و توان رزمی سپاه عثمانی، در رمضان ۸۸۱/دسامبر ۱۴۷۶ فرمانی صادر کرد که به موجب آن دارندگان زمینهای وقفی و املاک شخصی نیز موظف به فرستادن اشکنجی بودند. بعدها مفاد این فرمان در سراسر امپراتوری به‌ویژه در آناتولی مرکزی و شمالی به اجرا درآمد. به این نوع املاک «اشکنجلو» گفته می‌شد (همانجا).

در دوره‌ای مقرری اشکنجیها به‌صورت اوراق و بُنهایی پرداخت می‌شد که آن‌را «اشکنجی اسامه‌سی» می‌گفتند. برای تقدیر از خدمات اشکنجیها در فتح قلعهٔ آناپولی در شبه جزیرهٔ موره در ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م دولت عثمانی به دارندگان این بنها اجازه داد که بازنشسته شوند. فروش این بنها و تبدیل آنها به پول نقد موجب ضررهایی برای خزانهٔ دولت گردید (پاکالین، I/562). سازمان و تشکیلات اشکنجی تا نیمهٔ سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به عنوان بافت اصلی سپاه عثمانی همچنان اهمیت خود را حفظ کرد. با گسترش استفاده از سلاح گرم در سازمان سپاه، به‌تدریج از اهمیت اشکنجیها کاسته شد.

در روزگـار سلیم سوم، بـرنامهٔ اصلاحات نظامـی ـ اداری او بـا مخالفت و شورش ینی چریها مواجه شد و وی جان خود را بر سر این کار نهاد. اما نهالی که او کاشت، ۱۸ سال بعد، در زمان محمود دوم به بار نشست (اوزون چارشیلی، II/268). ناتوانی ینی چریها در دفاع از قلمرو دولت در برابر دشمنان خارجی و فرونشاندن ناآرامیهای داخلی و قیامها (همو، I/532؛ شاو، ۵۱/۲؛ باربر، ۱۲۶) از یک سو، و درخشش سپاه آموزش دیدهٔ محمدعلی پاشای مصری، معروف به «جهادیه» (راسم، ۱۸۰۵/۴) از سوی دیگر، ضرورت ایجاد ارتش تعلیم دیده به شیوه‌های جدید را آشکار می‌کرد (اوزون چارشیلی، 533-I/532؛ باربر، همانجا). از این‌رو، سلطان محمود تصمیم گرفت با گزینش افرادی از میان ینی چریها، سپاه نوینی به نام اشکنجی ایجاد کند. برای اطمینان از همکاری فرماندهان رده بالای ینی چریها، با آنها تماس گرفته شد؛ میان دولتمردان، دیوانسالاران، صدر اعظم و شیخ‌الاسلام دربارهٔ صدور فتوا برای لزوم آموزش اصول و فنون نظامی و آشنایی با سلاحهای جدید (جودت، ۲۶۶-۲۶۳/۱۲) بحث و تبادل‌نظر شد و اساسنامهٔ تشکیل سپاه جدید که به «لایحهٔ اشکنجی» معروف است، تدوین گردید و «خط همایون» صادر شد (همانجا، اوزون چارشیلی، I/534-536).

آموزش سپاه جدید، مدتی پس از تصویب لایحه، به معلمان و مربیان مصری سپرده شد (هامر پورگشتال، ۳۶۶۶/۵). فرماندهان سپاه جدید نیز کـه آنها را «اشکنجـی ناظری» و یا «اشکنجـی نفراتی ناظـری» مـی‌نامیدند، برگزیده شـدند (پاکالیـن، I/563). ۳ روز پس از شـروع آموزش، ینـی‌چریها و کسانی کـه موجودیت خـود را با تشکیل سپـاه اشکنجی در خطر می‌دیدند، با حمله به منازل رؤسای سپاه و دیگر دولتمردان، دست به شورش زدند (جودت، ۱۵۴/۱۲ به بعد؛ شاو، ۵۳/۲؛ اوزون چارشیلی، 608-I/607). اما سلطان محمود که چنین واکنشهایی را پیش‌بینی کرده، و سپاهی مرکب از ۱۴ هزار نفر آماده ساخته بود، دستور مقابله داد و سپاه ینی چریها سرکوب شد (باربر، همانجا؛ شاو، ۵۴-۵۳/۲؛ اوزون چارشیلی، همانجا). این ماجرا در تاریخ عثمانی به «واقعهٔ خیریه» معروف است (همانجاها). به این ترتیب، سپاه ینی چری منحل گردید. در پی آن پس از مدتی کوتاه سپاه اشکنجی نیز برچیده شد و ارتش جدیدی به‌نام «عسکر منصورهٔ محمدیه» به‌جای آن تأسیس گردید (ووسینیچ، ۳۳؛ «دائرة المعارف»، XI/471).

مآخذ: باربر، نوئل، *فرمانروایان شاخ زرین*، ترجمهٔ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۷-۱۳۲۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس ترکی*، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ ووسینیچ، وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

EI²; Ercan, Y., *Osmanlı imparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar*, Ankara, 1989; İnalcık, H., *Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar*, Ankara, 1987; id, introd. (vide: *Sūret-i...*); *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1946; *Sūreti-i defter-i sancak-i Arvanid*, ed. H. İnalcık, Ankara, 1987; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devleti teşkilâtından Kapukulu ocakları*, Ankara, 1984.

علی‌اکبر دیانت

اِشکَوَر، نام منطقه‌ای وسیع در قسمت جنوبی و کوهستانی شهرستان رودسر از استان گیلان. وجه تسمیهٔ اشکور روشن نیست. «وَر» در تداول فارسی و نیز در زبان محلی به معنای پهلو و جنب است. مثلاً «چاکور» به معنای جنب مرتع است. اتصال «وَر» به «اشک» نشان می‌دهد که احتمالاً اشک نام جایی و یا کسی بوده است. در منابع

کهن از اشکور به صورت «شکور» نیز یاد شده است (نک: مرعشی، ۵۲۷، فهرست: لاهجی، ۱۷).

این منطقه که در امتداد سلسله کوههای البرز قرار دارد، از جنوبی‌ترین نقطهٔ شهرستان رودسر آغاز شده، تا جنوبی‌ترین نقطهٔ شهرستان رامسر ادامه می‌یابد. محدودهٔ اشکور از جنوب به قزوین، از مغرب به بخش املش و رودبار الموت، از مشرق به بخش کوهستانی شهرستان رامسر و تنکابن و از شمال به دامنه‌های کوهستان رحیم آباد و رامسر متصل است (*فرهنگ آبادیها*، رودسر، ۸).

اوضاع اقتصادی و اجتماعی: اشکور کنونی به ۳ دهستان تقسیم شده است: ۱. اشکور سفلیٰ [= جیر ولایت]، ۲. اشکور علیا [= جور ولایت]، ۳. بالا اشکور. بخش اعظم اشکور را اشکور سفلیٰ و علیا تشکیل می‌دهد که در بخش مرکزی شهرستان رودسر واقع شده، و مجموعاً دارای ۱۵۳ پارچه آبادی، و طبق سرشماری ۱۳۶۷ش، دارای ۳٬۶۰۶ خانوار و ۱۹٬۰۸۴ نفر جمعیت است (*آمارنامه*...، ۲۸). اشکور سفلیٰ دارای ۱۰۳ آبادی و ۲٬۷۴۵ خانوار و ۱۵٬۰۰۵ نفر جمعیت است و اشکور علیا دارای ۵۰ آبادی، ۸۶۱ خانوار و ۴٬۰۷۹ نفر جمعیت (همانجا). اما بالا اشکور که در منتهیٰ الیه بخش کوهستانی اشکور واقع شده، ظاهراً همان است که مرعشی (ص ۴۷۲) آن را «بالا سنگ» و یا به اصطلاح دیلمیان «جورسی» ذکر کرده، و دارای ۱۱ ده، ۳۸۷ خانوار و ۲٬۲۶۸ نفر جمعیت و از توابع شهرستان رامسر است (*فرهنگ آبادیها*، رامسر، ۱۰). از آنجا که تا چند سال قبل رامسر به شهرستان تبدیل نشده بود، بالا اشکور در شمار روستاهای تابع شهرستان تنکابن (شهسوار سابق) بود و به «اشکور تنکابن» شهرت داشت (*فرهنگ جغرافیایی*، ۳/۱۶).

تمامی سرزمین اشکور و دهستانهای سه گانهٔ آن در منطقهٔ کوهستانی سخت و ییلاقی واقع شده است. هوای آن در پاییز و زمستان و تا اواسط بهار به شدت سرد و در تابستانها معتدل و خنک است. به همین سبب در این فصل مسافران بسیاری از سرزمین گرم و مرطوب و جلگه‌ای شرق گیلان و غرب مازندران به قصد استفاده از آب و هوای مناسب و خنک روستاهای اشکور به آنجا سفر می‌کنند.

روستاهای اشکور، به دلیل کمی درآمد و سختی زندگی و عدم امکانات کافی، در چند دههٔ اخیر شدیداً خالی از سکنه شده است و اکثر مردم آن در جست و جوی کار به قشلاق گیلان و مازندران و حتیٰ جاهای دورتر کوچ کرده‌اند. به گفتهٔ رابینو (*ولایات*...، ۴۰۳) مردم این سامان به سبب جنگهای داخلی و مهاجرت به طالقان و مخصوصاً به قزوین، از دیرباز تقلیل یافته است.

فعالیتهای اقتصادی اشکور، کشاورزی، صیفی‌کاری، دامداری، پیشه‌وری و صنایع دستی است و کشت گندم و جو در شمار محصولات عمدهٔ کشاورزی است. افزون بر آنها فندق، گردو و گل گاو زبان نیز از منابع گیاهی و در شمار منابع اصلی درآمد مردم به حساب می‌آیند. دام اشکور عبارت است از گاو، گوسفند و بز. از اسب، قاطر و الاغ نیز برای حمل و نقل استفاده می‌شود. نمد، پارچهٔ پشمی محلی و جوراب پشمی از صنایع دستی اشکور به حساب می‌آیند. حرفهٔ مردم عمدتاً نجاری و نمدمالی است. صیفی‌کاری آنجا عبارت است از سیب زمینی و لوبیا.

آب مورد استفاده در کشاورزی و آشامیدنی منحصراً از چشمه و رودخانه تأمین می‌شود (نک: *فرهنگ آبادیها*، رودسر، ۲۳، جم: *فرهنگ آبادیها*، رامسر، ۱۱؛ *فرهنگ جغرافیایی*، ۲/۱۶، ۳/۱۶). مهم‌ترین رودخانه‌ای که از اشکور می‌گذرد، پُلرود است. این رودخانه که مرعشی (ص ۸۸، ۲۲۹، ۴۷۲) و نیز رابینو (همان، ۴۰۶) آن‌را «پلورود» گفته‌اند، از کوه میجی در مرز طالقان سرچشمه می‌گیرد. رودخانه در درهٔ عمیقی که دو طرف آن کوههای مرتفعی است، جریان می‌یابد. این رود ابتدا از شمال شرقی به طرف تویله (از روستاهای اشکور سفلیٰ) و از آنجا به سی پل [= سی پُرد] که محل تلاقی این رودخانه با چاکرود، رود مهم دیلمان، است، می‌رسد و از آنجا به سوی شمال سرازیر می‌شود و پس از گذشتن از رحیم آباد (مرکز رانکوه قدیم) به دریا می‌ریزد (رابینو، همان، ۳۲۸، ۴۰۶). زبان مردم اشکور گیلکی با لهجهٔ محلی است. به فارسی و ترکی هم تکلم می‌کنند (همان، ۴۰۳).

سابقهٔ تاریخی: اشکور در منطقهٔ تاریخی دیلم (= دیلمستان) واقع، و قسمتی از دیلم شناخته شده است (همان، ۴۰۸) و مرعشی، «دیالمهٔ شکور» نیز گفته است (ص ۴۴۱). اشکور از دیرباز از توابع رانکوه بوده است. چنانکه از منابع تاریخی بر می‌آید، در روزگاران کهن غالباً دیلم و اشکور یا دارای حکمرانی واحد بوده، و یا دست کم یک واحد سیاسی شمرده می‌شده است. این وضع تا دوران صفویه ادامه داشته، و بدین سبب در منابع پیشین غالباً دیلم و اشکور مترادف به کار رفته است (نک: همو، جم).

از اوضاع سیاسی و اجتماعی اشکور در پیش از اسلام هیچ گونه اطلاعی در دست نیست. از دوران پس از اسلام نیز تا سده‌های ۶ و ۷ق آگاهی درست و روشنی نداریم. به لحاظ دینی، ظاهراً مردم این سامان زرتشتی بوده‌اند. گزارشهای تاریخی چنین نشان می‌دهد که مردم اشکور تا سده‌های ۲ و ۳ق در آیین کهن خود بوده‌اند. از آن پس با ورود شیعیان زیدی مذهب و گسترش نفوذ آنان به وسیلهٔ ناصرالحق اطروش (د ۳۰۴ق/۹۱۶م) و جانشینان و پیروان او، مردم اشکور نیز به مذهب زیدی گرویدند (رابینو، *ولایات*، ۴۰۴) به روایت مرعشی (ص ۴۷۲) ناصرالحق مسجدی در «رودبارک» (که اکنون یکی از روستاهای اشکور سفلیٰ است)، بنا نهاد و این از گسترش مذهب زیدی در اواخر سدهٔ ۳ق در آن سامان حکایت می‌کند. در عین حال به گفتهٔ رابینو (همانجا) تا یک سده بعد زرتشتیان نیز در کوهستانهای این ناحیه پراکنده بودند. مدتی [احتمالاً در سده‌های ۳ و ۴ق] اشکور تحت حکومت جستانیان (ﻫ م) درآمد. از سدهٔ ۵ق به بعد، به دلیل نفوذ اسماعیلیان در منطقهٔ الموت و دیلم و اشکور، بسیاری از مردم اشکور به کیش اسماعیلی در آمدند و به هواخواهی اسماعیلیان برخاستند. اما پس از تسخیر اشکور به وسیلهٔ علویان کیایی گیلان در سدهٔ ۸ق، مذهب

زیدی در آنجا رواج بیشتر یافت و پیروی از اسماعیلیه کاستی پذیرفت. گزارش حمدالله مستوفی (ص ۶۰) تصویر روشنی از آیین مردم آن دیار در سدهٔ ۸ق به دست می‌دهد: «و چون کوهی‌اند از مذاهب فراغتی دارند، اما به قوم شیعه و بواطنه نزدیک‌ترند». هر چند که مرعشی (ص ۲۴۵) از وجود یک اقلیت یهودی در حدود سال ۸۴۵ق در چاکان [مقر فرمانروایی کیاملک هزار اسبی] خبر می‌دهد، اما پس از آن، از این طایفه و پیروان دیگر ادیان و مذاهب اسلامی نشانی در دست نیست. دست کم از زمان صفویه به بعد مردمان اشکور یک پارچه شیعهٔ امامی بوده‌اند و اکنون نیز بر همین مذهبند.

چنین می‌نماید که تا تسخیر اشکور به وسیلهٔ کیاییان، این سرزمین عموماً دارای فرمانروایان مستقلی بوده است. به ویژه از اواخر سدهٔ ۷ و بعد در سدهٔ ۸ق خاندان مستقل هزار اسبی بر آن سامان فرمانروایی می‌کرده، و ظاهراً مؤسس آن سلسله، هندوشاه بوده است. پس از او، فرزندش اسماعیل فرمانروای اشکور شد. پس از اسماعیل فرزندش کیاملک، نامدارترین حاکم شناخته شدهٔ اشکور، به فرمانروایی رسید. محل حکومت او چاکان بود که اکنون یکی از روستاهای کوچک اشکور علیاست. در روزگار او سید علی کیا، فرمانروای قدرتمند گیلان، آهنگ تسخیر اشکور کرد. با اینکه کیاملک با استواری از سرزمین خود دفاع کرد، اما سرانجام در ۷۷۶ق طی نبرد سختی که در سی‌جیران (= سجیران فعلی که اکنون در اشکور سفلیٰ واقع است) شکست خورد و به الموت گریخت (همو، ۵۲-۵۷)، اما پس از آن با یاری محمد ملحد، پیشوای اسماعیلیان الموت و پیروانش به بازپس‌گیری اشکور دست زد. در جنگی که در کنار رود لوسن واقع شد، سید مهدی کیا، فرمانده سپاه کیایی، شکست خورد و به اسارت درآمد. بدین ترتیب، بار دیگر کیاملک بر اشکور چیره شد. سید مهدی کیا را به تبریز نزد سلطان اویس فرستادند و او در آنجا مدتی زندانی شد (همو، ۵۷- ۶۰)، اما در حدود سال ۷۸۰ق سیدعلی کیا خود به اشکور لشکر کشید. این بار کیاملک شکست خورد و به الموت پناهنده شد و چون با بی‌اعتنایی محمد مواجه شد، به‌سپاه امیر تیمور در سلطانیه پناه برد (همو، ۶۲- ۶۳). با شکست او سیدمهدی کیا بار دیگر به امارت اشکور گمارده شد (همو، ۶۳). امیر تیمور نیز کیاملک را به ساوه تبعید کرد (همو، ۶۵). پس از کشته شدن سیدعلی کیا در رشت (۷۹۱ق/۱۳۸۹م) و عقب نشینی سادات کیایی از لاهیجان و گیلان و تنکابن، کیاملک از تبعیدگاه خود بیرون آمد و بار دیگر طی نبردی به اشکور دست یافت (همو، ۸۹؛ رابینو، *فرمانروایان...*، ۱۲۶)، اما در همان سال کیاملک را نوه‌اش کیا جلال‌الدین به قتل رسانید و جانشین او شد. پس از چندی جلال‌الدین نیز به دست مهدی‌کیا نامی از دودمان کامیاروند به قتل رسید. کیامحمد و کیاهزار اسب، دو تن از خویشان کیاجلال الدین، به هنگام رزم کاشکو در ۸۱۹ق از پای درآمدند و با مرگ آنان فرمانروایی هزار اسبی پایان یافت (همانجا). ظاهراً علت شورش مهدی کیا کامیاروند و نبرد کاشکو این بوده است که حدود ۲ تا ۳ هزار تن از سربازان اشکور که در سپاه سیدمحمد کیا در لاهیجان بودند، به سبب سوءظنی که دربارهٔ وفاداری آنان وجود داشت، به شکل فجیع و ناجوانمردانه‌ای کشته شدند و مهدی کیا به قصد انتقام خون آنان قیام کرد، اما در کاشکو شکست خورد (مرعشی، ۱۲۵-۱۳۳). پس از آن اشکور یکسره در قلمرو کیاییان گیلان درآمد و تا روزگار صفویه و تسخیر سرتاسر گیلان به همان حال باقی ماند.

مذهب کیاملک و دیگر فرمانروایان هزار اسبی دقیقاً روشن نیست. چنانکه از نامهٔ سیدعلی کیا به امیر تیمور دربارهٔ کیاملک بر می‌آید (همو، ۶۵)، قطعاً کیاملک از اسماعیلیان نبوده، اما در عین حال به گفتهٔ او، وی «سعادت اسلام را به شقاوت الحاد مبدل ساخته است» (همانجا). احتمال دارد که وی زیدی بوده باشد و چون سر از اطاعت سلطان کیایی برتافته، متهم به الحاد شده است. در عین حال، جالب توجه است که کیاملک طی نامه‌ای به سلطان اویس، سیدمهدی کیا را متهم به رافضی بودن می‌کند (همو، ۵۹).

در دوران استیلای کیاییان گیلان بر اشکور، سپهسالاران اشکور دست نشاندهٔ آنان بودند که از نامدارترین آنان کیا تاج‌الدین و خواجه احمد را می‌توان نام برد (نک: همو، جم). در سدهٔ ۹ق که دوران طلایی حکومت کیاییان در گیلان است، سپاهیان اشکور و دیلم در تمامی کوششهای نظامی و لشکرکشیهای سادات کیایی گیلان شرکت فعال داشتند، چرا که به گفتهٔ حمدالله مستوفی (ص ۶۰) «مردم آنجا جنگی و مردانه باشند». افزون بر آن، مردم اشکور در فعالیتهای عمرانی و اجتماعی گیلان سهم بسزایی داشتند. گزارشهای تاریخی آن در منابع تاریخی به ویژه در *تاریخ گیلان و دیلمستان* مرعشی (نک: ص ۷۳، ۸۳، ۲۱۴) که مؤلف خود عمدتاً در حوادث نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق حضور داشته، آمده است. با اینهمه، شواهد تاریخی گواه آن است که مردم اشکور تا پایان دورهٔ کیاییان در باطن با حاکمان کیایی چندان سازگار نبودند. ظهیرالدین مرعشی که خود از کیاییان و در دستگاه حکومتی صاحب عنوان و مقام بود، بارها کینه و بی‌اعتمادی خود را نسبت به اشکوریان نشان داده است (از جمله، نک: ص ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۴، ۲۳۲، ۲۳۳). احتمالاً انگیزهٔ اصلی این ناسازگاری، نفوذ دیرپای کیش اسماعیلی در آن سامان بوده است. ظاهراً تشیع دوازده امامی پس از گرایش خان احمد خان به تشیع در منطقه رواج یافته است (رابینو، *ولایات*، ۴۰۴).

پس از تأسیس دولت صفوی، در اواخر دورهٔ شاه طهماسب اول (د ۹۸۴ق/۱۵۷۴م) در حدود سال ۹۷۵ق، خان احمد خان، آخرین فرمانروای کیایی، سر از طاعت سلطان صفوی برتافت، اما شکست خورد و به کوههای اشکور پناه برد؛ سرانجام، پس از دستگیری در اشکور، او را به قزوین بردند و زندانی کردند (فومنی، ۴۶-۴۷؛ اسکندربیک، ۱۱۲/۱). در ۱۰۰۳ق/۱۵۹۵م مردم اشکور در کنار مردم دیلم و دیگر مناطق آن سامان سر به شورش برداشتند که به وسیلهٔ شاه عباس اول (د ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م) سرکوب شدند (منجم یزدی، ۱۳۱- ۱۳۲). ظاهراً پس از آن بود که اشکور نیز همراه سرزمین گیلان کاملاً به

تسخیر حکومت مرکزی صفوی در آمد. پس از آن، حوادث تاریخی مهمی در این منطقه روی نداده است. از این رو، در منابع پس از صفوی یادی از اشکور در میان نیست.

آثار باستانی فراوانی که عمدتاً مربوط به دوران فرمانروایی کیاییان است، در سرتاسر اشکور بر جای مانده است. پادشاهان کیایی فصل تابستان را به سبب هوای مطلوب اشکور به آنجا می‌رفتند. از این رو کاخها و مؤسسات رفاهی مناسب در برخی از نواحی اشکور بنیاد نهادند که مهم‌ترین آنها در شمام و لوسن است. سمام از اهمیت بیشتری برخوردار بود. دو تن از پادشاهان کیایی در همانجا مدفونند و آثار گور آنان و برخی دیگر از این خانواده در آنجا باقی است. لوسن نیز که در منطقهٔ جیر کشایه در اشکور علیا واقع شده، دارای قصر ییلاقی بوده است. مادر سید محمد کیا در آنجا مدفون است، اما اکنون از لوسن جز ویرانه‌ای برجای نیست. مرعشی در کتاب خود از سمام و لوسن و حوادث مربوط به آنجاها یاد کرده است. آثار بازمانده از آن روزگاران و زمانهای بعد شامل بقعه‌ها، مساجد، پلها و اشیائی چون کاشی و سفال است. گزارش مبسوط این بازمانده‌ها و تصاویر آنها در کتاب *از آستارا تا استارباد* آمده است (نک: ستوده، ۲/۳۸۱-۴۱۵).

از اشکور نامدارانی در علم و دین نیز برخاسته‌اند که از آن میان می‌توان به قطب الدین اشکوری (د ۱۰۸۸ق/۱۶۷۷م) صاحب کتاب *محبوب القلوب*، میرزا هاشم اشکوری (د ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م)، سید ابوالقاسم اشکوری (د ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م)، سید حسن اشکوری (د ۱۳۳۴ق/ ۱۹۱۶م) وسیدحسین معصومی اشکوری (د ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م) اشاره کرد (*دایرة المعارف تشیع*، ۲/۲۰۲-۲۰۴).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان گیلان*، ۱۳۶۷ ش، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ *دایرة المعارف تشیع*، به کوشش صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ رابینو، ه. ل.، *فرمانروایان گیلان*، ترجمهٔ جکتاجی و رضا مدنی، رشت، ۱۳۶۴ ش؛ همو، *ولایات دارالمرز ایران (گیلان)*، ترجمهٔ جعفر خمامی زاده، رشت، ۱۳۶۶ ش؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استارباد*، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ ش)، شهرستان رامسر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ ش)، شهرستان رودسر، مرکز آمار ایران، ۱۳۶۸ ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸- ۱۳۲۹ ش؛ فومنی گیلانی، عبدالفتاح، *تاریخ گیلان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ لاهجی، علی، *تاریخ خانی*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ گیلان و دیلمستان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی یا روزنامهٔ ملاجلال*، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ ش.

حسن یوسفی اشکوری

اِشکَوَری، قطب‌الدین، نک: قطب‌الدین اشکوری.

اَشکیِ قُمی، یا میراشکی (۹۴۰-۹۷۲ق/۱۵۳۳-۱۵۶۵م)، فرزند سیدعلی محتسب از شعرای عصر شاه طهماسب صفوی (۹۳۰-۹۸۴ق/ ۱۵۲۴-۱۵۷۶م). اشکی تخلص اوست. وی مدتی در قم به سر برد. در جوانی با شنیدن آوازهٔ غزالی مشهدی و به قصد مناظره با او، راهی هند شد و به جمع شعرای دربار جلال‌الدین اکبر (۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) پیوست (تقی‌الدین، ۴۴۴؛ رازی، ۲/۵۱۰؛ اوحدی، ۱۶۴؛ نفیسی، ۱/۴۳۱). او در آنجا کسب منزلت کرد و توانست با غزالی مشهدی نیز مباحثاتی داشته باشد (اوحدی، همانجا؛ صادقی، ۷۷-۷۸). برخی معتقدند که اشکی پیش از این دیدار، در آگره اکبرآباد و یا دهلی درگذشته بوده است (تقی‌الدین، همانجا؛ بدائونی، ۳/۱۸۶؛ رازی، همانجا؛ شفیق، ۲۴).

اشکی در هند با میرجدایی مصورترمذی، ملقب به نادرالملک، همنشینی داشت. او هنگام بیماری، اشعار خویش را به میرجدایی سپرد تا منظم سازد، اما وی آنچه را از اشعار اشکی پسندید، به نام خود کرد و باقی را به آب شست (رازی،اوحدی، همانجاها؛ گویاموی، ۴۱). غزالی مشهدی نیز بدین موضوع اشاره داشته، و در هجوی تند، میرجدایی را مسبب مرگ اشکی معرفی کرده است (نک: اوحدی، ۱۶۴، ۲۷۷، ۷۷۱).

اشکی در شعر از شیوهٔ آصفی پیروی می‌کرد و به سرودن مضامین غریب و خیال پردازی در شعر تمایل فراوان داشت (تقی‌الدین، بدائونی، همانجاها)؛ با اینهمه، اوحدی بسیاری از اشعار او را خام و لغو می‌شمارد (ص ۱۶۴) و ابوالفضل علامی هم آگاهی او را در شعر، اندک می‌داند (۱/۱۷۹). اشکی را از شاعران مکتب وقوع دانسته‌اند (گلچین، ۶۴۳؛ صفا، ۵(۲)/۶۹۱-۶۹۲).

آقابزرگ او را صاحب دو دیوان دانسته است (۹(۱)/۷۹)، اما به گفتهٔ صادقی افشار، او دیوانی به شیوهٔ طرد العکس سروده بود و از این رو خود را صاحب دو دیوان می‌پنداشت (ص ۷۷). دربارهٔ شمار ابیات دیوان اشکی آراء مختلفی وجود دارد. رازی *دیوان* او را شامل ۱۰ هزاربیت (همانجا)، و اشپرنگر بیشتر از ۱۲ هزار بیت دانسته است (I/30)، ولی تقی‌الدین کاشی که *دیوان* وی را دیده، بر آن است که دو هزار بیت داشته است (همانجا) و اوحدی هم دیوانی از قصاید او را در اختیار داشته که شامل حدود ۵ هزار بیت بوده است (همانجا).

از میان آثار اشکی تنها نسخه‌ای از *دیوان* او باقی است که در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا (شم ۴۶۱۶) نگهداری می‌شود و بر اساس حروف الفبا ترتیب یافته است (ریو، 195) و به گفتهٔ صفا، شامل ۹ هزار بیت غزل، چندین رباعی، قطعه و مفردات است (همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش مولوی احمدعلی صاحب، کلکته، ۱۸۶۹م؛ تقی‌الدین کاشی، محمد، *خلاصة الاشعار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۴۰۷۸؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ شفیق، لچهمی نرائن، *شام غریبان*، به کوشش محمد اکبرالدین صدیقی، کراچی، ۱۹۷۷م؛ صادقی افشار، صادق، *مجمع الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۲۷ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ گلچین معانی، احمد، *مکتب وقوع در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۴۸؛ گویاموی، محمد قدرت‌الله، *نتایج الافکار*، بمبئی، ۱۳۳۶ق؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛

نیز:
Reiu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1895; Sprenger, A., *A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts*, Osnabrück, 1979.

لیلا پژوهنده

اُشْمونی، ابوالحسن نورالدین علی بن محمد بن عیسیٰ (۸۳۸ - ۹۱۷ یا ۹۱۸ق/۱۴۳۵-۱۵۱۱ یا ۱۵۱۲م)، نحوی، مقری و فقیه شافعی مذهب مصری. وی در ناحیهٔ «قناطر السباع» زاده شد. در آغاز، چنانکه معمول آن زمان بود، *قرآن* و چند منظومهٔ فقهی و ادبی را از برنمود و از حدود ۱۶ سالگی، در درس شیوخ زمان خود حاضر شد (سخاوی، ۵/۶). او فقه، اصول فقه، کلام، ادب، فرائض، قرائات و حتیٰ ذکر و تصوف را نزد مشاهیر زمان همچون بلقینی، ابوبکر ابن محمد حصنی، نورالدین عجمی و شمس‌الدین ابن جزری فرا گرفت (همو، ۲۱۹/۵، ۵/۶؛ غزی، ۲۸۴/۱؛ شوکانی، ۴۹۱/۱) تا خود از ۸۶۴ق به تعلیم جویندگان علم و معرفت همت گمارد و شهرتی یافت و شاگردانی به دور خود گرد آورد (سخاوی، غزی، همانجاها).

اشمونی از حدود سال ۸۸۶ق/۱۴۸۱م، مدت ۳ سال، قضای شهر دمیاط را عهده‌دار گردید و از آن پس نیز تا آخر عمر سمت نیابت قضا داشت (سخاوی، همانجا؛ ابن ایاس، ۲۵۱/۴-۲۵۲). او را به شیوایی بیان و پارسایی و پرهیزگاری ستوده‌اند (شعرانی، ۴۹).

دربارهٔ سال درگذشت اشمونی تاریخهای دیگری نیز یاد شده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۵۳/۱، ۱۹۶؛ غزی، همانجا؛ ابن عماد، ۱۶۵/۸).

آثـار: اشمونی در نحو، اصول فقه، فقه، منطق و کلام تألیفاتی پدید آورده است که عمدتاً شرح و تفصیل متنهای کهن‌تر بوده است. این آثار، برخی در قالب نظم (منظومه‌های تعلیمی) و برخی، نثر (شرح یا حاشیه)، صورت مکرر یافته است:

۱. *منهج السالک الی الفیة ابن مالک*، که مفصل‌ترین شرح چاپ شدهٔ منظومهٔ ابن مالک است. اشمونی در این اثر، با گزینش شیوهٔ شرح مزجی، هم اشعار مغلق *الفیه* را با بیانی منثور باز نموده، و هم به طور وافی به تبیین مقاصد آن پرداخته است. او با آگاهی از آراء شارحان پیش از خود، شرحی جامع و فراگیر فراهم آورده است و گه‌گاه دربارهٔ انتقاداتی که برخی از آنان بر اقوال ابن مالک وارد آورده‌اند، داوری می‌کند. علاوه بر این اشمونی به شواهد قرآنی و شعری فراوانی استشهاد کرده که متن سخت فشرده و گاه مبهم *الفیه* را روشنی می‌بخشد.

این اثر که مهم‌ترین تألیف اشمونی قلمداد می‌شود، از همان آغاز، اعتنای دانشمندان را به خود جلب کرد و حواشی متعددی بر آن نگاشته شد که از آن میان می‌توان از حاشیهٔ عالمانهٔ محمد بن علی صبّان (د ۱۲۰۶ق/۱۷۹۱م) و حاشیهٔ ابن‌سعید‌تونسی (د ۱۱۹۹ق/۱۷۸۴م)‌موسوم به *زواهر الکواکب لبواهر المواکب* یاد کرد (برای اطلاع از دیگر حواشی شرح اشمونی، نک: صبان، ۳/۱). اما، چنانکه میان نحو شناسان رسم است، بر این حواشی نیز شروح و تفاصیل تازه‌تری نوشته شد که از آن میان می‌توان از تقریرات شیخ احمد رفاعی بر حاشیهٔ صبان در نسخهٔ چاپ بولاق و تقریرات اسماعیل حامدی بر همان حاشیه در نسخهٔ چاپ ازهریه نام برد. این شرح بارها، به صورت مستقل یا به همراه یکی از حواشی آن، به چاپ رسیده است. آخرین چاپ در خور ذکر کتاب، متعلق به محمد محیی‌الدین عبدالحمید است که همراه با توضیحات او، مکرراً در مصر و لبنان منتشر شده است.

۲. شرح بر *الانوار لعمل الابرار* اثر جمال الدین یوسف بن ابراهیم اردبیلی (د ۷۹۹ق/۱۳۹۷م)، در فقه شافعی (سخاوی، حاجی‌خلیفه، همانجاها؛ بغدادی، ۷۳۹/۱).

۳ و ۴. نظم *ایساغوجی* از تألیفات اثیرالدین مفضّل بن عمر ابهری (د ح ۶۶۳ق/۱۲۶۵م) که به صناعات خمس و دیگر مباحث علم منطق می‌پردازد. اشمونی این کتاب را نخست به نظم آورد (سخاوی، ۵/۶؛ حاجی‌خلیفه، ۲۰۸/۱؛ شوکانی، ۴۹۱/۱؛ زرکلی، ۱۰/۵) و سپس منظومهٔ خویش را شرح کرد (سخاوی، همانجا).

۵. شرح بخشی از *تسهیل الفوائد وتکمیل المقاصد* ابن مالک (ﻫ م) در علم نحو (سخاوی، شوکانی، همانجاها).

۶ و ۷. نظم و شرح *جمع‌الجوامع فی اصول الفقه* از تألیفات تاج‌الدین عبدالوهاب بن علی سبکی (د ۷۷۱ق/۱۳۶۹م) (سخاوی، غزی، ابن عماد، شوکانی، همانجاها). سخاوی گوید که خود تقریظی بر این منظومهٔ اشمونی نگاشته است (همانجا). بروکلمان از چاپ این منظومه با نام *البدر اللامع فی نظم جمع الجوامع* در ۱۳۳۲ق در قاهره خبر داده است (GAL,S,II/106).

۸ و ۹. نظم و شرح *المجموع فی علم الفرائض*. *المجموع* مسائلی است که توسط محمد بن شرف کلائی شافعی (د ۷۷۷ق/۱۳۷۵م) در یک مجموعه گردآوری شده است (سخاوی، همانجا؛ حاجی‌خلیفه، ۱۶۰۵/۲).

۱۰. *الینبوع*، در شرح *المجموع فی فروع الشافعیة* تألیف حسین بن شعیب، معروف به ابن سنجی (د ۴۳۰ق/۱۰۳۹م) (همو، ۱۶۰۶/۲، ۲۰۵۲؛ بغدادی، همانجا).

۱۱. *مجموع المسائل*، منتخبی است از مسائل فقهی مندرج در کتابهای مورد اعتماد مفتیان شافعی که ظاهراً توسط اشمونی گردآوری شده است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ اوقاف شهر موصل وجود دارد (نک: احمد، ۱۱۳/۸).

۱۲ و ۱۳. نظم و شرح *منهاج الدین فی شعب الایمان* تألیف حسین ابن حسن حلیمی شافعی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م) که مباحث عقاید و احکام فقه را شامل است (شعرانی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۸۷۲/۲؛ بغدادی، زرکلی، همانجاها).

۱۴. به گزارش سخاوی، اشمونی خرده گیریهای ابراهیم بن عمر بقاعی (د ۸۸۵ق/۱۴۸۰م) بر این قول غزالی: «لیس فی الامکان ابدع مماکان» را در نوشتاری پاسخ داده است (همانجا).

با آنکه اشمونی از قریحهٔ شعری برخوردار بوده است، از سروده‌های

دیگر وی جز دو بیت که ابن ایاس نقل کرده است (۲۲۳/۴)، اثری در دست نیست.

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالفکر؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، وزارت اوقاف، بغداد؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الصغریٰ*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، قاهره، ۱۳۹۰ق/ ۱۹۷۰م؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ صبان، محمد، *حاشیة الصبان علی شرح الاشمونی*، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه؛ غزی، محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵م؛ نیز: GAL, S.

عبدالامیر جابری‌زاده

اُشْمونَیْن، یا آشمونین، شهری در صعید مصر، تابع مدیریت اسیوط، در کرانهٔ باختری نیل در ۲۷° و ۴۷′ عرض شمالی. اشمونین از کهن‌ترین شهرهای مصر به شمار می‌رود که در روزگار فراعنه خمونو[1] نام داشته، و یکی از ولایات مصر علیا و مرکز پرستش الٰهه آنوبیس[2] یا توت بوده است و یونانیان و رومیان آن را هرموپولیس ماگنا[3] نامیده‌اند؛ اما نام قبلی آن شمون یا اُشمون است (*پاولی*، XV/902؛ WNGD, 22 ; EI¹؛ هرودت، ۱۶۳/۲ و حاشیهٔ ۳) و منابع اسلامی بنای آن را به اشمون از نوادگان نوح نسبت می‌دهند (ابن عبدالحکم، ۹؛ یاقوت، ۲۸۳/۱؛ ابن خلدون، ۲(۱)/۱۴۲؛ ابن ایاس، ۱(۱)/۲۲). آثاری که از دوران حکومت یونانیان و رومیان در این شهر برجای مانده، بیانگر اهمیت بسزای آن در وقایع سیاسی و تاریخی آن روزگار است (*الموسوعة*...، ۱۶۷؛ بستانی، ۲۳۵/۱۴).

در دورهٔ اسلامی نام اشمون به اشمونین (صیغهٔ مثنیٰ) تغییر یافت و گویا درگذشته دو مکان در نزدیکی یکدیگر به نام اشمون وجود داشته که یکی همان شهر باستانی هرموپولیس ماگناست و دیگری بعدها در کنار آن بنا گردیده است (EI¹؛ بستانی، همانجا). اشمونین در ۲۱ق به همراه دیگر شهرهای همجوارش به‌دست مسلمانان فتح شد (بلاذری، ۲۱۶-۲۱۷) و تا سدهٔ ۳ق همچنان پررونق بود و از شهرهای بزرگ مصر به‌شمار می‌رفت (نک: یعقوبی، ۳۳۱). این شهر در اواخر سدهٔ ۳ و اوایل سدهٔ ۴ق به یکی از مراکز فعالیت فاطمیان افریقیه که اندیشهٔ خارج کردن مصر از چنگ عباسیان را داشتند، مبدل شد و سرانجام در ۳۰۷ق پس از اسکندریه به تصرف سپاهیان المهدی پیشوای فاطمیان افریقیه درآمد (بلوی، ۶۳-۶۴؛ ابن اثیر، ۲۶۳/۷، ۱۱۳/۸؛ ابن خلدون، ۴(۳)/۶۶۶؛ مقریزی، ۱۰۳/۱). در روزگار خلافت فاطمیان شهر گسترش یافت و با افزوده شدن دو «کورهٔ» دیگر بدان، به اقلیمی بزرگ بدل گردید (ابن تغری‌بردی، ۴۰/۹، حاشیهٔ ۲). با این حال، اصطخری جغرافی‌نگار سدهٔ ۴ق از اشمونین به عنوان شهری کوچک و آباد یاد می‌کند (ص ۵۳).

اشمونین تا اوایل سدهٔ ۱۸م شکوفایی خود را همچنان حفظ کرد، تا اینکه در ۱۷۲۰م به‌سبب تغییر مسیر نیل از اهمیت و شکوفایی آن کاسته شد و از آن پس بـه تابعیت «مرکز» مَلَوی از «مدیریت» اسیوط درآمد (EI¹). اشمونین از دیرباز مرکز پرورش اسب و استر و ستوران بوده (نک: یعقوبی، همانجا؛ قس: بستانی، همانجا)، و امروزه نساجی و دامداری آن نیز از رونقی خاص برخوردار است (همانجا؛ EI¹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به‌کوشش محمد مصطفی، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، بغداد، ۱۹۲۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بستانی؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بلوی، عبدالله، *سیرة احمد بن طولون*، به‌کوشش محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۵۸ق؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفا*، به‌کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ *الموسوعة العربیة المیسرة*، به‌کوشش محمد شفیق غربال، قاهره، ۱۹۶۵م؛ هرودت، *تاریخ*، ترجمهٔ هادی هدایتی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز: EI¹ ; *Pauly*; WNGD.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اُشْنُوی، نک: اشنهی.

اُشْنویه، نام بخش، دهستان و شهری در شهرستان نقده از استان آذربایجان غربی. این نام در منابع به شکلهای گوناگون آمده است: اُشْنُه (اصطخری، ۱۸۲؛ ابن حوقل، ۳۳۶؛ حسینی، ۲۹۶؛ یاقوت، ۲۸۴/۱؛ ابن واصل، ۲۰۲/۴؛ بغدادی، ۸۵/۱)، اُسنه (*حدود العالم*، ۱۵۸؛ سهراب، ۴۸)، اُشنو (جوینی، ۱۶۰/۲؛ ابوالحسن، ۴۶۶)، اوشنی (اسکندربیک، ۷۹۲/۲) و اُشنویه (حمدالله، ۸۶).

بخش اشنویه: این بخش از لحاظ سیاسی ـ اداری با بخش مرکزی یکی از دو بخش شهرستان نقده به شمار می‌آید و خود به ۳ دهستان به نامهای دشت بیل و اشنویهٔ شمالی و جنوبی تقسیم می‌شود و تنها دارای یک شهر به نام اشنویه (مرکز بخش) است (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، نقشه). بخش اشنویه از سوی شمال با شهرستان ارومیه، از جنوب با شهرستان پیرانشهر، از خاور با بخش مرکزی (شهرستان نقده) و از باختر با کشور عراق هم مرز است (*فرهنگ آبادیها*...، پنجاه و دو).

ویژگیهای طبیعی: بخش اشنویه درجنوب باختری دریاچهٔ ارومیه، در دامنهٔ ارتفاعات فرعی زاگرس شمالی واقع شده است و کوههای مرگور و دشت‌بیل، دشت اُشنویه را در برگرفته‌اند (*جغرافیا*...، ۲۶۴/۱). قلهٔ راندولا به ارتفاع ۳٬۰۱۱ متر در شمال باختری بخش جای دارد (جعفری، ۲۷۱/۱). گردنهٔ کله‌شین که با ارتفاع ۲٬۸۰۰ متر در بخش اشنویه قرار گرفته است، این نواحی را به موصل و کرکوک (در خاک عراق) مرتبط می‌کند (کیهان، ۱۷۶/۲). میانگین بارش در نواحی مجاور حدود ۶۰۰ تا ۱٬۰۰۰ میلی‌متر و میانگین دمای سالانه نیز از ۵° تا ۱۰° سانتی‌گراد متغیر است (جعفری، ۲۸۰/۱). مسیر علیای قادر رود بخشی از آن را آبیاری می‌کند (مفخم پایان، «ق»).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: در آغاز سدهٔ حاضر، اشنویه از بلوکات دوازده گانهٔ ارومیه به شمار می‌آمد و شمار تقریبی ساکنان آن

1. Khmunu 2. Anubis 3. Hermopolis Magna

۸هزار نفر برآورد شده بود (کیهان، ۱۷۸/۲). در ۱۳۳۷ش از ارومیه جدا شد و با نقده و خانه (پیرانشهر فعلی) به شهرستان نقده مبدل شد (*دایرة المعارف فارسی*، ۱/۱۵۸ـ۱۵۹). بخش اشنویه هم اکنون دارای ۷۹ آبادی است که ۷۳ آبادی آن دارای سکنه و ۶ آبادی بدون سکنه است. نالوس، سنگان، هِق، و بمزورته (بیمضرته) پرجمعیت ترین روستاهای آن به شمار می‌آیند (*فرهنگ آبادیها*، ۱۴۶، ۱۴۸؛ *فرهنگ جغرافیایی...*، ۹۴/۴). بر مبنای سرشماری ۱۳۶۵ش جمعیت روستایی اشنویه ۲۳٬۷۴۰ نفر (۳٬۰۶۶ خانوار) بوده که ۱۱٬۶۴۶ نفر آنان مرد و ۱۲٬۰۹۴ نفر آنان زن بوده‌اند. بدین‌سان، نسبت جنسی، معادل ۹۶ مرد در مقابل ۱۰۰ زن است (*فرهنگ روستایی*، ۶۶). همچنین شمار افراد ۶ ساله و بیشتر در نقاط روستایی آن، ۱۸٬۴۵۹ نفر است که ۵۸۰٬۳ نفر آنان (۳٬۰۵۱ مرد، ۵۲۹ زن) با سواد بوده‌اند. این نسبت گویای پایین بودن سطح آموزش، به ویژه در میان زنان ساکن این بخش است. بر اساس همین سرشماری در این بخش ۵٬۵۸۳ نفر به کار اشتغال داشته‌اند (همان، ۸۹).

فعالیت اقتصادی ساکنان روستاهای اشنویه زراعت، دامداری، باغداری، پرورش طیور و زنبور عسل است (همان، ۱۳۸). زمینهای زراعی غالباً به کشت گندم و جو و حبوبات، چغندر قند، نباتات علوفه‌ای، برنج، سیب زمینی، دانه‌های روغنی و پیاز اختصاص دارد. سیب درختی، توتون، انگور، محصولات جالیزی و گوجه‌فرنگی نیز در آن نواحی به دست می‌آید. از آغاز سدهٔ حاضر کشت توتون در اشنویه اهمیتی ویژه داشته است (*فرهنگ اقتصادی...*، «۷۶/۲»، «۷۶/۳»؛ کیهان، ۱۱۹/۳). زمینهای زراعی بخش توسط چشمه، رودخانه، چاه و قنات آبیاری می‌شوند (*فرهنگ اقتصادی*، «۷۶/۴»).

در زمینهٔ دامداری، آمار نشان می‌دهد که ۸۰٬۰۸۵ رأس گوسفند و بره، ۹٬۱۲۹ رأس بز و بزغاله، ۱۶٬۹۱۰ رأس گاو و گوساله و ۱٬۱۱۷ رأس دام بارکش و سواری (اسب، استر، الاغ و شتر) در این بخش نگهداری می‌شود (*فرهنگ روستایی*، ۱۶۲). فرآورده‌های عمدهٔ این بخش غلات، توتون و لبنیات است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۲۴/۴).

بر اساس سرشماری ۱۳۶۵ش، در ۵۷ روستا، دبستان، و تنها در ۲ روستا، مدرسهٔ راهنمایی و در ۴ روستا مدرسهٔ علوم دینی وجود داشته است. بر اساس همان سرشماری، تنها یک مرکز بهداشتی ـ درمانی در بخش دایر بوده است. همچنین ۵۸ مسجد در روستاهای اشنویه وجود دارد (*فرهنگ روستایی*، ۱۸۶، ۲۱۰، ۲۵۸).

افزون بر زندگی روستایی، شیوهٔ زندگی عشایری از دیرباز تاکنون در ناحیهٔ اشنویه رایج بوده است (نک: دنبالهٔ مقاله). هم اکنون ایلات زرزا، سادات، هرکی، قره پاپاق و مامش به این بخش رفت و آمد می‌کنند. سرشماری اجتماعی ۱۳۶۶ش، نشان می‌دهد که در همان سال، ۶٬۵۲۶ نفر (۶۶۲ خانوار) عشایر ییلاقی و ۶٬۳۹۴ نفر (۶۴۷ خانوار) عشایر قشلاقی از مراتع آنجا بهره جسته‌اند (*سرشماری اجتماعی*، جمعیت عشایری، ۱۵). افراد ایلات، افزون بر پرورش دام و زراعت، به صنایع دستی نیز اشتغال دارند که بافت قالی و قالیچه، گلیم، زیلو، چادر (پلاس)، چوقا، کلاه، دستکش و حصیر از آن جمله‌اند (*سرشماری اجتماعی*، نتایج تفصیلی، ۱۰). ساکنان اشنویه کرد، و بیشتر اهل تسنن هستند (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

شهر اشنویه: این شهر در کنار شهرهای نقده و محمدیار یکی از ۳ شهرِ شهرستان نقده از استان آذربایجان غربی به شمار می‌آید. طول و عرض جغرافیایی آن به ترتیب °۴۵ و َ۵ شمالی و °۳۷ و َ۲ شرقی و ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۴۷۰ متر گزارش شده است (پاپلی، ۶۱). اشنویه در ۶۹ کیلومتری جنوب ارومیه (مرکز استان)، بر سر راه ارومیه به نقده قرار گرفته، و فاصلهٔ آن تا نقده ۳۳ کم است (نک: نقشهٔ راهها) و به سبب قرار گرفتن در نزدیکی مرز دارای موقعیت سوق الجیشی است. شهر در دامنهٔ کوهپایه واقع است. بخش قدیم‌تر آن دارای کوچه‌های باریک و تنگ است و در دامنه قرار دارد. در ساخت بناهای آن نیز گل و خشت خام و چوب به کار رفته است؛ اما بخش جدید در زمین هموار ساخته شده است و توسعهٔ شهر نیز در همین بخش صورت می‌گیرد. کوچه‌ها و خیابانهای آن منظم است و بیشتر ساختمانها از مصالح جدید ساخته شده‌اند (*جغرافیای کامل*، همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: ناحیه‌ای که شهر اشنویه در آن قرار دارد، دارای پیشینه‌ای طولانی است. آثار به دست آمده از تپهٔ دینخواه (*فرهنگ جغرافیایی*، ۲۳۳/۴: دینخینه، روستایی در ۸ کیلومتری جنوب خاوری اشنویه) از جمله کوزه‌های بزرگ و کوچک، مهره، زینت آلات و گورهای متعدد، قدمت آن نواحی را به هزاره‌های پیش از میلاد باز می‌گرداند (کریمی، ۲۱۳-۲۱۴؛ استاین، 361 به بعد). برخی محققان بر آنند که آثار به دست آمده از تپهٔ دینخواه مربوط به دورهٔ کالکولیتیک[1] است (همو، 366). همچنین آثار به دست آمده در تپهٔ حسنلو (در مجاورت بخش اشنویه) به سدهٔ ۹ ق‌م و به تمدن مانا[2] تعلق دارد (گیرشمن، ۲۴؛ دیاکونف، ۳۴۷؛ پرادا، 110). تنها سنگ نبشته‌ای که در حدود کنونی بخش اشنویه در معبر کله‌شین (راه رواندوز ـ اشنویه) یافته شده، کتیبه‌ای است متعلق به سدهٔ ۸ ق‌م به دو زبان اورارتویی و آشوری (استاین، 364؛ واندنبرگ، ۱۱۸). در این کتیبه شرح پیش رویهای «ایشپوئینی[3]» پادشاه اورارتو و پسرش «منوا[4]» آمده است (EI[1]؛ مشکور، ۱۷). مینورسکی احتمال می‌دهد که نام اوشینی در سنگ نوشته‌های خلدی (وانی) باید با نام اشنو منطبق باشد. همچنین راولینسون، روستای سینگان (سنگان) در نزدیکی اشنویه را با سینکار که بطلمیوس به آن اشاره کرده، یکی می‌داند (نک: EI[1]).

جغرافی‌نگاران سده‌های آغازین اسلامی، اشنویه را شهری کوچک در سرزمینی حاصل خیز معرفی کرده‌اند (اصطخری، ۱۸۲؛ ابن

1. Chalcolithic 2. Manna (Mana) 3. Ishpuini 4. Menua

حوقل، ۳۳۶؛ *حدودالعالم*، ۱۵۸). چنانکه از نوشته‌های برخی از آنان برمی‌آید، اشنویه در سدهٔ ۴ق از رونق‌اقتصادی برخوردار بوده، و بازارهایی محلی در اوقات معینی از سال در آن بر پا می‌شده که درآمدهای فراوانی به همراه داشته‌است. محصولاتی که در آن زمان، از اشنویه به‌نواحی‌دورتر، از جمله موصل و بین‌النهرین، صادر می‌شد، دام و نیز عسل، گردو، بادام و جز آنها بوده است. اشنویه که از دیرباز مسکن کردهای موسوم به هذبانیه (هذبانی) بود، تا سده‌های بعد همچنان آبادانی خود را حفظ کرد. هذبانیان از مراتع اطراف آنجا، برای نگهداری احشام خود بهره می‌جستند (ابن حوقل، همانجا). تیره‌ای از آنان نیز که رَوّادیان (کُرد) نامیده می‌شدند، در ارمنستان سکنیٰ گزیدند (کسروی، *شهریاران*...، ۱۴۸). روادیان که در آذربایجان و کردستان نفوذ داشتند، در سدهٔ ۲ ق از اطاعت عباسیان سرباز زدند و چندی حکومت مستقلی به رهبری علی فرزند صدقه در آذربایجان به وجود آوردند. آنان ارومیه را مرکز فرمانروایی خود قرار دادند و شهرهای اشنویه، خوی، شاهپور، لاهیجان (روستایی در آذربایجان) و سلدوز را در اختیار داشتند (دهقان، ۳۳۸). پس از آن، به‌ویژه در سده‌های ۷ و ۸ ق، ولایات ارومیه و اشنویه از سرنوشتی یکسان برخوردار بوده‌اند. در عهد فرمانروایی اتابکان در ۶۰۲ق نبردی میان سپاهیان اتابک ابوبکر (فرمانروای عراق و آذربایجان) و علاءالدین (اتابک مراغه)، روی داد. علاءالدین که توان نبرد نداشت، پیشنهاد صلح کرد و یکی از دژهای خود را به ابوبکر واگذاشت و در مقابل، ابوبکر نیز حکومت اشنویه و ارومیه را به وی سپرد (ابن اثیر، ۲۳۷/۶؛ نک: کسروی، همان، ۲۴۲).

در زمان خوارزمشاهیان، حکومت اشنویه و ارومیه و مرند و سلماس از سوی سلطان جلال‌الدین مدتی کوتاه به دو صاحب منصب گرجی به نامهای شلوه و ایوانی واگذار شد. آن دو پیش از این در جنگی در ۶۲۲ق اسیر شده، و سپس مورد ملاطفت شاه قرار گرفته بودند (جوینی، ۱۵۸/۲-۱۶۰). در ۶۲۳ق، سلطان جلال الدین، شورش ترکمانان ایوانیه را در اشنویه و ارومیه سرکوب کرد (ابن اثیر، ۴۶۲/۱۲؛ ابن واصل، ۲۰۲/۴) و در آخرین سالهای سلطنت خود، زمستان ۶۲۸ق را در ارومیه و اشنویه به سر برد (جوینی، ۱۸۴/۲؛ بناکتی، ۳۸۳).

در ۱۰۱۹ق، به هنگام سلطنت شاه عباس، اشنویه به انضمام حکومت قبیلهٔ برادوست و الکای ترکور و مرکور و ارومیه به امیری کُرد به نام امیرخان برادوست واگذار شد. در ۱۱۴۳ق، دولت عثمانی به ایران اعلان جنگ داد و سپس در ۱۱۴۶ق، دژهای اشنویه و ماکورا به اشغال خود درآورد (قدوسی، ۲۱۸، ۲۴۰).

اشنویه در دو سدهٔ اخیر نیز حوادث گوناگونی به خود دیده است. راولینسون در گزارش سفرش به ایران در ۱۲۵۴ق/۱۸۳۸م به بروز طاعون در اشنویه اشاره کرده است. چنانکه از نوشته‌های همو برمی‌آید، در ۱۲۴۰ق اشنویه هزار خانوار جمعیت داشته، ولی ۱۰ سال بعد از این تاریخ جمعیت آن به ۲۰۰ خانوار کاهش یافته بوده است (طاهری، ۱۵۳). در ۱۳۲۰ق زلزله خسارات مالی و جانی فراوانی در اشنویه به بار آورد. همچنین تسخیر اشنویه توسط عثمانیها در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م و سپس هجوم جیلوها (آسوریها) به آنجا، موجب قتل عدهٔ کثیری شد. پس از جنگ نیز، قحطی، مرگ و میر بسیاری با خود به دنبال داشت (*جغرافیا*، ۲۶۴/۱). در آغاز سدهٔ ۱۴ش، نیز اسماعیل آقا (سمیتقو) از سران ایل شکاک که عامل ناامنی و آشوب بسیار در آذربایجان بود، توسط نیروهای دولتی در اشنویه کشته شد (سدید السلطنه، ۵۴۸-۵۴۹؛ نک: کسروی، *تاریخ*...، ۸۲۹/۲ به بعد).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: اشنویه در ابتدای سدهٔ حاضر، قصبهٔ مرکز دهستان اشنویه بود و در حدود سال ۱۳۳۰ش، ۲'۲۱۲ نفر جمعیت داشت (*فرهنگ جغرافیایی*، ۲۴/۴). سرشماری ۱۳۴۵ش، جمعیت آنجا را ۴'۲۴۸ نفر و سرشماری ۱۳۵۵ش، ۷'۳۷۸ نفر نشان می‌دهد که بدین سان، طی این ۱۰ سال جمعیت اشنویه ۷۳/۳٪ افزایش داشته است (*آمارنامه*، ۱۳۶۳ش، ۹). سرشماری نفوس و مسکن در ۱۳۶۵ش، گویای جمعیتی معادل ۱۷'۲۵۷ نفر (۲'۹۲۴ خانوار) بوده است که نسبت به دورهٔ پیشین به بیش از دو برابر افزایش یافته است. برپایهٔ همین آمار جمعیت شهر شامل ۸'۴۱۹ نفر مرد در مقابل ۸'۸۳۸ نفر زن بوده است که در برابر هر ۹۵ مرد، ۱۰۰ زن وجود داشته است. همچنین از ۱۳'۵۷۵ نفر جمعیت ۶ ساله و بیشتر اشنویه، ۴۵/۳٪ با سواد بوده‌اند. این نسبت در میان مردان، ۶۳/۶٪ و در بین زنان ۲۷/۹٪ بوده است. از ۳'۶۹۵ نفر افراد شاغل ۱۰ ساله و بیشتر این شهر، بر حسب گروههای عمدهٔ فعال، ۲۴/۸٪ در گروه عمدهٔ ساختمان، ۱۲/۱٪ در گروه عمدهٔ کشاورزی و دامپروری، و ۶/۷٪ در گروه عمدهٔ صنعت و بقیه در سایر گروهها به فعالیت اشتغال داشته‌اند (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، ۱۸). از امکانات رفاهی شهر، اکثریت مردم از برق و آب لوله‌کشی و ۲۰٪ آنان از تلفن استفاده می‌کردند. و آب آشامیدنی از مخزن عمومی تأمین می‌شده است. همچنین سوخت عمدهٔ مصرفی برای پخت و پز، بیشتر گاز و نفت سفید، و برای ایجاد گرما، نفت سفید بوده است (همان، ۱۹).

ساکنان شهر اشنویه نیز کرد، و بیشتر اهل سنت هستند (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). تحقیقات راولینسون نشان می‌دهد که درگذشته، مسیحیان و به ویژه نسطوریان در این منطقه نفوذ داشته‌اند. وی معتقد است که نفوذ مسیحیت در آنجا، به سدهٔ ۷ م باز می‌گردد. همو می‌نویسد که در آن زمان یکی از ساکنان اشنویه از سوی خلیفهٔ بزرگ روحانی شرق به رتبهٔ اسقفی نایل شده بوده است. پس از بنیاد کلیسای نسطوری در آذربایجان در سدهٔ ۱۳م، ابراهام یا ابراهیم نامی که خود اسقف یا مطران اشنویه بوده، در مراسم انتصاب «جَبالا» به عنوان جاثلیقی نسطوریان ایران حضور داشته است و خود او می‌بایست نخستین اسقف نسطوری اشنویه بوده باشد. راولینسون معتقد است که دیر شیخ ابراهیم در نزدیکی روستای سیرگان (سرگان) که زیارتگاه نسطوریان آذربایجان است، احتمالاً آرامگاه همان اسقف مسیحی است (طاهری، ۱۵۳-۱۵۵). نامهای سرگیس و بمزورته نیز که نام دو روستای اشنویه

است، می‌تواند از نشانه‌های نفوذ مسیحیت در این نواحی باشد (*دایرة المعارف فارسی*، ۱۵۹/۱).

از منسوبین به این شهر می‌توان از تاج‌الدین اشنهی (هم) از مشایخ و عارفان سده‌های ۶ و ۷ق نام برد.

مآخذ: *آمارنامهٔ استان آذربایجان غربی* (۱۳۶۳ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همان (۱۳۷۲ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش حسنین محمدربیع، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، اصفهان، ۱۳۳۵ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بغدادی، عبدالمؤمن، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۵۴م؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ پاپلی یزدی، محمد حسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *کوهها و کوهنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حسینی، صدرالدین، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ دهقان، علی، *سرزمین زرتشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دیاکونف، ا.م.، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ سدید السلطنه، محمدعلی، *سفرنامه*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان غربی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سهراب، *عجائب الاقالیم*، به کوشش هانس فُن مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ طاهری، ابوالقاسم، *جغرافیای تاریخی گیلان و مازندران و آذربایجان از نظر جهانگردان*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان آذربایجان غربی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، شهرستان نقده، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کریمی، بهمن، *راههای باستانی و پایتختهای قدیمی غرب ایران*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ هجدهٔ سالهٔ آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافی مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گیرشمن، رمان، *هنر ایران در دوران ماد و هخامنشی*، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ مشکور، محمدجواد، *تاریخ اورارتو*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ رودهای ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نقشهٔ راههای کشور جمهوری اسلامی ایران، تهران، سحاب، شم ۵۰۶؛ واندنبرگ، لویی، *باستان شناسی ایران باستان*، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

EI[1]; Porada, E., *Ancient Iran, The Art of Pre - Islamic Times*, London, 1965; Stein, A., *Old Routes of Western Iran*, London, 1940.

مژگان نظامی

اُشْنُهی، یا اشنوی، تاج‌الدین محمود بن حداد (یا خدا داد، نک: دانش‌پژوه، ۵۰-۵۱؛ عابدی، ۸۲۴؛ انصاری، ۷۷۰)، عارف سدهٔ ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م. نسبت او در مآخذ به صورتهای شنهی، شنوی و اشنوئی (سهروردی، ۸، ۹۸، ۱۳۷؛ واعظ، ۳۷؛ جامی، ۳۶۰؛ نیز نک: حمدالله، ۶۷۳) و جز آنها (نک: یاقوت، ۲۸۵/۱؛ سمعانی، ۲۷۶/۱) آمده است. برخی نیز ابشیهی آورده‌اند (کربن، ۲۴) که بی‌گمان تصحیف اشنهی است. فرزند او صدرالدین محمد در اشعار خود «شنوئی» و «اشنهی» تخلص می‌کرده است (نک: مایل هروی، ۱۵-۱۶).

تاریخ ولادت، وفات و جزئیات زندگی اشنهی روشن نیست، اما از مجموع آگاهیهای پراکنده چنین بر می‌آید که وی از مریدان شمس‌الدین محمد بن عبدالملک دیلمی دیلمی بوده است؛ با برخی قراین موجود تاریخ وفات وی را می‌توان پس از ۵۸۹ق دانست. حکایتی نیز آورده‌اند که از مضمون آن چنین برمی‌آید که اندکی پس از روزبهان بقلی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م)، اشنهی خود پیری مرشد و راهبر به‌شمار می‌رفته است (شرف‌الدین، ۲۷-۲۸). حمدالله مستوفی نیز نام او را جزو مشایخ عهد مغول آورده است (ص ۶۷۰، ۶۷۳). از این‌رو، می‌توان تولد او را در اواسط نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق/۱۲م انگاشت.

نسبت وی نشان می‌دهد که زادگاه او و به احتمال بسیار، «اُشنُه» (نک: ه د، اشنویه)، قصبه‌ای در آذربایجان، نزدیک ارومیه (یاقوت، ۲۸۴/۱) بوده است، یا آنکه اجداد او در آن منطقه می‌زیسته‌اند. عبداللطیف فرزند روزبهان ثانی در *روح الجنان* (ص ۲۰۸) روایتی در باب کرامات شیخ روزبهان بقلی نقل کرده که بنابر آن، اشنهی در «قصبهٔ اشنوه» اقامت داشته، و در آنجا صاحب خانقاهی بوده است (قس: شرف‌الدین، همانجا).

اشنهی مریدانی نیز داشت و از آن میان یکی ابوالمعالی سیف‌الدین باخرزی (د ۶۴۶ق) از مشایخ سدهٔ ۶ و ۷ق بود که در هرات از دست اشنهی خرقه گرفت (فصیح، ۳۱۶/۲)، دیگری خواجه امام‌الدین داوود بن محمد بن روزبهان فرید (د ۶۷۱ق) بود که به نجم‌الدین کبریٰ ارادت داشت و در عین حال از اشنهی اجازهٔ دعوت و ذکر و ارشاد یافته بود (جنید، ۳۵۲)؛ شیخ محمد گهرزنی، از مشایخ سدهٔ ۷ق نیز از مریدان اشنهی بوده است (نک: اسفراینی، ۶۲).

اشنهی از مشایخ بزرگ اوایل سدهٔ ۷ و هم روزگار جوان‌تر روزبهان بقلی محسوب می‌شده است و با توجه به آنچه دربارهٔ مریدان او گفته شد، وی احتمالاً در نیمهٔ اول سدهٔ ۷ق در هرات وفات یافته است. آرامگاه وی نیز در همان شهر در مقبرهٔ سلطان مجدالدین قرار دارد (جامی، واعظ، همانجاها).

آثار: از اشنهی ۳ رسالهٔ عرفانی و نیز اشعاری برجای مانده است:

۱. رسالهٔ *غایة الامکان فی درایة المکان* یا *غایة الامکان فی معرفة الزمان و المکان*، که در کهن‌ترین نسخهٔ موجود، عنوان آن به صورت نخست آمده، و کلمهٔ «الزمان» بعدها به آن افزوده شده است (مایل هروی، ۱۸-۱۹). این رساله چنانکه از عنوان آن پیداست، به بحث در حقیقت زمان و مکان می‌پردازد. تألیف این رساله به کسان دیگری نیز نسبت داده شده است. این اثر در یک مجموعهٔ نسخهٔ خطی متعلق به سدهٔ ۹ق در کنار *تمهیدات* عین القضات آمده، و به همین سبب آن را به عین‌القضات نسبت داده‌اند (نک: فرمنش، «الف، ب، و، ز»). در برخی نسخه‌های این رساله، نام مؤلف شیخ محمود شبستری آمده است (نک:

موحد، ۱۱) و همچنین وقتی که متن *غایة الامکان* در تهران، نخستین‌بار در ۱۳۱۱ش همراه *رسائل* شاه نعمت‌الله ولی به چاپ رسید، ناشر کتاب، عبدالحسین ذوالریاستین آن را به خواجه محمود بن محمد دهدار عیانی اشنوی منسوب کرد (آقابزرگ، ۸/۱۶؛ مشار، ۱۶۵۸/۲، ۲۳۶۱؛ دانش‌پژوه، ۵۱؛ مایل هروی، ۱۹). به نظر می‌رسد که نسبت اشنوی در اینجا موجب خلط و اشتباه شده است. در ۱۴۰۱ق، نذر صابری این رساله را با مقدمه‌ای به زبان اردو، به نام تاج‌الدین اشنوی در پاکستان چاپ کرد و بار دیگر در ۱۴۰۳ق، لطیف‌الله، همین رساله را با ترجمهٔ اردوی آن، به نام عین‌القضات به چاپ رساند (نوشاهی، ۱۸۳-۱۸۵). واپسین چاپ این رساله از آنِ نجیب مایل هروی است که آن را ضمن مجموعهٔ *آثار فارسی تاج‌الدین اشنوی* تصحیح و منتشر کرده است. رسالهٔ *غایة الامکان*، یک مقدمه و ۴ فصل دارد. اشنهی در مقدمهٔ این رساله خاطر نشان کرده است که آن را برای ردّ اتهامات کسانی که او را از اصحاب تشبیه شمرده، و کافرش خوانده‌اند، نوشته است (ص ۴۸-۴۹). فصل نخست به توحید و مراتب آن اختصاص دارد و روش فلاسفه و معتزله در علم توحید در آن رد شده است. در فصل دوم، مؤلف دربارهٔ مکان خداوند سخن گفته، و وجود آن را براساس ادلهٔ نقلی و شرعی اثبات نموده است. او در فصل سوم به بحث در انواع مکان پرداخته، و فصل چهارم را به بیان انواع زمان و تبیین زمان خداوند اختصاص داده است.

از دیدگاه اشنهی مکان ۳ قسم است: ۱. مکان جسمانیات؛ ۲. مکان روحانیات، که هر کدام اقسامی دارد؛ ۳. مکان‌الله تعالی. او وجود خداوند را در مکانهای جسمانی و روحانی محال می‌داند و مکانی را برای او اثبات می‌کند که لایق ذات مقدسش باشد و این مکانی است فوق همهٔ مکانها. به گفتهٔ اشنهی «همهٔ آن مکان قرب در قرب است»، هیچ بعدی ندارد ــ نه طول، نه عرض و نه عمق ــ و همهٔ نامتناهیها نقطه‌ای از آن مکانند (ص ۶۶).

به اعتقاد اشنهی زمان نیز ۳ گونه است: ۱. زمان جسمانیات، ۲. زمان روحانیات، ۳. زمان حق تعالیٰ. زمان جسمانیات خود دو مرتبه دارد: الف ـ زمان جسمانیات کثیف که از حرکت افلاک ایجاد می‌شود و روز و ماه و سال نتیجهٔ آن است (ص ۷۴-۷۵)، ب ـ زمان جسمانیات لطیف که زمانهای طولانی جسمانیات کثیف در آن کوتاه خواهد بود. زمان روحانیات نیز انواع گوناگون دارد. اما آنچه از این نوع در نظر اشنهی اهمیت دارد، زمان ملائکه است که نسبت به زمانهای دیگر کوتاه است (همانجا) و سرانجام، زمان حق تعالیٰ است که گذشته و آینده را در آن راه نیست و به ازل و ابد محیط است. این زمان یکی است و انواع ندارد (ص ۷۶). اشنهی سپس با اشاره به معراج پیامبر (ص)، اعتقاد معتزله در باب معراج را که می‌گویند در خواب بوده، نه در بیداری، و با دیدهٔ سِرّ بوده، نه به دیدهٔ سَر، رد می‌کند (ص ۷۷-۸۲).

بسیاری از عارفان سده‌های ۷ و ۸ق از آراء اشنهی دربارهٔ مکان و زمان بهره جسته، و تحت تأثیر آن بوده‌اند. از مشهورترین و مهم‌ترین ایشان می‌توان عبدالعزیز بن محمد نسفی (د ۶۶۱ق)، شیخ محبوب الٰهی (د ۷۲۵ق) و خواجه احمد بن محمد پارسای حافظی بخاری (د ۸۲۲ق) را یاد کرد (مایل هروی، ۲۰-۲۱).

۲. «پاسخ به چند پرسش»، رساله‌ای است در پاسخ به سؤالاتی که یاران اشنهی در راه میان مکه و مدینه از او کرده بودند. وی نیز پاسخ ایشان را به صورت رساله‌ای به عربی نوشته که چندی بعد توسط ابومنصور اصفهانی، عارف سدهٔ ۷ق، مترجم *عوارف المعارف*، به فارسی برگردانده شده است.

موضوع این رساله، نفس، دل و سِرّ و پیوند میان آنهاست. اشنهی نفس انسان را ذات و حقیقت وجودی او دانسته که غایت آفرینش عالم و آدم است و هموست که خلیفهٔ خداوند در میان مخلوق است (ص ۸۸). اشنهی در این رساله حالاتی را که سبب می‌شود تا نفس به صورت امّاره، لوّامه و مطمئنه درآید، برشمرده است (ص ۹۰) و سپس به دل پرداخته، و آن را لطیفه‌ای غیبی دانسته که جایگاه محبت الٰهی نیز همانجاست (ص ۹۲). اما سِرّ، لطیف‌ترین لطیفهٔ انسان است که خاصیتش فنا شدن در انوار جلال الٰهی است (ص ۹۳).

۳. «تحقیق الروح». این رساله چنانکه از عنوان آن برمی‌آید دربارهٔ حقیقت روح است، ولی نویسنده در آن به مسائل دیگری از قبیل خلق قرآن و موضوع وحدت و کثرت نیز پرداخته، و از انواع سلوک در طریق عرفان سخن گفته است. تنها نسخهٔ این رساله به کوشش نجیب مایل هروی در مجلهٔ *معارف* (۱۳۶۹ش، شم ۲) چاپ شده است.

۴. اشعار. از اشنهی اشعاری نیز برجای مانده که بیتهایی از آنها در متون بازمانده از سدهٔ ۷ق به چشم می‌خورد. بیشترین بخش از اشعار موجودِ اشنهی در ترجمهٔ فارسی *عوارف المعارف* آمده است (مثلاً نک: سهروردی، ۸، ۱۰، ۸۵، ۹۳، جم؛ نیز نک: شروانی، ۱۱۰). بجز چند بیت پراکنده، بقیهٔ این اشعار که به بیش از ۲۰۰ بیت می‌رسد، غزلیاتی است با محتوای عرفانی و شامل مواعظ و حکم. در سراسر اشعار او تعبیرات و استعارات عارفانه و عاشقانه دیده می‌شود که البته خالی از تکرار مضمون نیست. این اشعار نیز ضمن مجموعهٔ *آثار فارسی* او به چاپ رسیده است.

صدرالدین محمد اشنهی: وی عارف و واعظ مشهور سدهٔ ۷ق و فرزند تاج‌الدین محمود اشنهی است که ظاهراً در اواخر سدهٔ ۶ق زاده شده، و در هرات و شیراز زیسته است (وصاف، چ ۱۲۶۹ق، ۱۵۸/۲؛ مایل هروی، ۱۱). او را مردی دوستدار حکمت و جامع علوم معقول و منقول شمرده‌اند (وصاف، همانجا؛ احمد زرکوب، ۵۷، ۵۸) و ظاهراً به همین سبب، در زمان اتابک ابوبکر بن سعد زنگی (حک ۶۲۳-۶۵۸ق) که گویا با حکمت و فلسفه میانه‌ای نداشت، از شیراز رانده شد و در عراق سکنیٰ گزید. خود وی در شعری به این مهاجرت اجباری اشاره کرده، و از اتابک و بارگاهش به تلخی یاد نموده است (وصاف، چ ۱۲۶۹ق، ۱۵۹/۲، چ ۱۳۴۶ش، ۹۳). گفته‌اند که شهاب‌الدین عمر سهروردی (د ۶۳۲ق) را که در اواخر عمر نابینا شده بود، به مجلس

وعظ صدرالدین بردند، و او سخنان اشنهی را موردتحسین قرار داد (همانجاها). تاریخ و محل وفات وی نیز دانسته نیست، ولی از آنجا که ابومنصور اصفهانی *عوارف* را در ۶۶۰ق ترجمه کرده، و در آن نام صدرالدین را همراه عباراتی چون «(رحمة‌الله علیه)» یاد کرده، پیداست که وی پیش از ۶۶۰ق درگذشته است. صدرالدین اشنهی از شیفتگان روزبهان بقلی شیرازی (د ۶۰۶ق) بوده، و سخنانی از او در بزرگداشت روزبهان نقل شده است (شرف‌الدین، ۲۸).

مجموعه‌ای از نوشته‌ها و تقریرات عرفانی صدرالدین با عنوان *تحفة اهل الوصول فی علم الفصول* که پس از وفات وی ظاهراً توسط ابومنصور اصفهانی گردآوری شده،به‌دست آمده است و اکنون نسخه‌ای از آن در تهران موجود است (دانش‌پژوه و منزوی، ۳/۳۵۵- ۳۵۶). اشعاری نیز از وی برجای مانده که در ترجمهٔ *عوارف المعارف* نقل شده است (نک: سهروردی، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۲).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ احمد زرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۱۰ش؛ اسفراینی، عبدالرحمان، *کاشف الاسرار*، به کوشش هرمان لندلت، پاریس، ۱۹۸۶م؛ اشنهی، محمود، «پاسخ به چند پرسش»، «غایة الامکان فی درایة المکان»، *مجموعهٔ آثار فارسی*، به کوشش نجیب مایل‌هروی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ انصاری، قاسم، «تاج‌الدین اشنهی و ترجمهٔ نوشته‌ای از او»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۲ش، س ۹، شم ۱۰؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جنید شیرازی، *شد الازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، تعلیقات بر *روزبهان نامه*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو و علینقی منزوی، *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباددکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سهروردی، عمر، *عوارف المعارف*، ترجمهٔ ابومنصور اصفهانی، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شرف‌الدین ابراهیم، «تحفة العرفان»، ضمیمهٔ *روزبهان نامه*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۷ش؛ شروانی، جمال خلیل، *نزهة المجالس*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عابدی، محمود، تعلیقات بر *نفحات الانس* (نک: هم‌، جامی)؛ عبداللطیف بن روزبهان ثانی، «روح الجنان فی سیرة الشیخ روزبهان»، ضمیمهٔ *روزبهان‌نامه*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۷ش؛ فرمنش، رحیم، مقدمه بر *احوال و آثار عین‌القضاة*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ کربن، هانری و محمدمعین، مقدمه بر *عبهر العاشقین* روزبهان بقلی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مایل هروی، نجیب، مقدمه بر *مجموعهٔ آثار فارسی* (نک: هم‌، اشنهی)؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ موحد، صمد، مقدمه بر *مجموعهٔ آثار شیخ‌محمود شبستری*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نوشاهی، عارف، «کتابون پر نقد و نظر»، *دانش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۴ش، س ۱، شم ۱؛ واعظ، عبدالله، *مقصد الاقبال سلطانیه*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش محمدمهدی اصفهانی، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ همان، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *بلدان*.

کیانوش صدیق

اُشونه، شهری از استان اشبیلیه در جنوب اندلس (اسپانیا)، در ۸۵ کیلومتری جنوب شرقی مرکز این استان، واقع در عرض شمالی °۳۷ و ′۱۴ و طول غربی °۵ و ′۷ (EUE, XL/983 ؛ *بریتانیکا*، میکرو، VII/619). نام این شهر در منابع اسلامی عموماً اشونه، و گاه به صورت اسپانیایی آن اسونه[1] (نویری، ۳۳۱/۵ و حاشیهٔ ۶) و یا نزدیک به شکل قدیم لاتینی[2]، ارسونه (مکناسی، ۱۸۵ و حاشیهٔ ۱) آمده است.

قدمت اشونه به عصر رومیان و حتی پیش از آن باز می‌گردد (بستانی، ۲۵۵/۱۴؛ EUE, XL/984). به گفتهٔ ابوعبید بکری، اشونه بر اساس تقسیمات اداری منسوب به قسطنطین، از شهرهای استان ششم به مرکزیت اشبیلیه بوده است (۸۹۳/۲، که به خطا اشبونه چاپ شده است؛ مونس، ۵۴۳). بعدها در دورهٔ اسلامی نیز چنین بوده است (نک: امیرعلی، ۱۲۳). ابن سعید مغربی اشونه را در شمار کوره‌های اشبیلیه دانسته، که میان آن شهر و غرناطه واقع است (۳۳۲/۱، ۳۱۷). با این حال یاقوت (۲۸۵/۱) و ابن عبدالمنعم حمیری (ص ۶۰) آن را دژ یا کوره‌ای از استجه، و سلفی (ص ۱۲۴) دژی از توابع قرطبه خوانده‌اند. ادریسی اشونه را اقلیمی کوچک خوانده که از شمال به استجه، و از جنوب به ریّه محدود می‌شود. در این اقلیم دژهایی مانند شهرهایی آباد چون اشونه و لوره بوده، و از دژ آباد و پر جمعیت اشونه تا استجه نیم روز مسافت بوده است (۵۳۷/۲، ۵۷۲).

اشونه که در کوهپایه‌ای در کنار جلگه‌ای وسیع واقع است، پس از فتح اسلامی، محل استقرار گروههایی از قبایل بربر مصموده و صنهاجه چون بنی طریف، بنی عبدالوهاب و بنی طاهر شد. بنی عبدالوهاب تیره‌ای پر جمعیت و ثروتمند از خویشاوندان طارق بن زیاد بودند که چندی آوازه یافتند و از میان آنان سرداران و کاتبان و فقیهانی برخاستند (ابن حزم، ۵۰۰-۵۰۲). پس از تثبیت قدرت عبدالرحمان الناصر (حک ۳۰۰-۳۵۰ق) در شهرها و نواحی اندلس، کورهٔ اشونه و توابع آن نیز به حکومت امویان گردن نهاد (ابن حیان، چ مادرید، ۱۸۰/۵-۱۸۱) و در دورهٔ امارت و خلافت او کارگزارانی چند چون عریب بن سعد، از قرطبه به حکومت اشونه منصوب شدند (مراکشی، محمد، ۵(۱)/۱۴۳؛ برای دیگر والیان، نک: ابن حیان، همان، ۲۵۳/۵، ۳۵۵، ۳۹۱، ۴۸۹). همچنین در زمان جانشین او، حکم المستنصر (حک ۳۵۰-۳۶۶ق)، طی مراسمی که در ۳۶۰ق در قرطبه برگذار شد، مردم کورهٔ اشونه نیز مراتب فرمانبرداری خود را ابراز نمودند (همو، چ بیروت، ۵۶-۵۷، ۲۰۱).

با آغاز عصر طوایف در اندلس، حاجب ابوعبدالله محمد بن عبدالله برزالی در ۴۰۴ق/۱۰۱۳م در قرمونه ادعای استقلال کرد و بر استجه و اشونه و شهرهای دیگر چیره شد (ابن عذاری، ۳۱۱/۳)، اما در اواخر ۴۳۰ق قاضی ابوالقاسم محمد بن اسماعیل بن عباد (د ۴۳۳ق) حاکم اشبیلیه و سر دودمان بنی‌عباد، متصرفات برزالی را ضمیمهٔ قلمرو خود ساخت، ولی برزالی از بنی حمود و بنی زیری، حاکمان مالقه و غرناطه، یاری خواست و لشکر اشبیلیه را هزیمت داد و در اوایل ۴۳۱ق حکومت خود را بازیافت (حمیدی، ۲۹؛ ضبی، ۲۵؛ مراکشی، عبدالواحد، ۶۱؛ عنان، *دول...*، ۳۹، ۴۷، ۱۵۰). اما سلطهٔ بنی برزال بر این منطقه دیری نپایید و پس از مرگ ادریس بن یحیی العالی، حاکم حمودی مالقه (۴۴۶-۴۴۷ق)، بنی زیری سلطهٔ خود را بر مناطق وسیعی از جنوب

---

1. Osuna
2. Urso, Ursonis

اندلس، از جمله بخشی از توابع اشبیلیه چون اشونه و قرمونه بسط دادند. با اینهمه، بنی برزال (عزیز المستظهر) از سوی بنی زیری، همچنان در قرمونه فرمانروایی داشتند، تا آنکه حاکم عبادی اشبیلیه، المعتضد بالله ابوعمرو عباد بن محمد در ۴۵۹ق، توابع اشبیلیه را از دست آنان خارج کرد (مراکشی، عبدالواحد، ۶۹؛ ابن عذاری، ۳۱۲/۳؛ عنان، همان، ۴۷، ۱۵۱). پس از سقوط قرطبه در ۶۳۳ق به دست مسیحیان، اشونه از جمله شهرهایی بود که به طاعت آنان درآمد و اهالی متعهد شدند که مالیات بپردازند (همو، عصر...، ۴۲۴/۲-۴۲۵). بعدها تلاشهایی برای بازپس گیری شهرهای جنوب اندلس از جمله اشونه صورت گرفت. امیر غرناطه ابوعبدالله محمد (از بنی احمر یا بنی نصر) در ۷۷۱ق/۱۳۶۹م با کمک لشکریان مسلمان، اشونه را گشود، اما به علت فقدان آب آشامیدنی ناگزیر آنجا را ترک کرد (ابن خطیب، ۹۰/۲؛ نیز نک: نویری، ۳۳۱/۵). چنین می‌نماید که در زمان مأموریت مکناسی به اندلس (۱۱۹۳ق) اشونه دیگر وسعت و اهمیت پیشین را نداشته، زیرا وی از آن به عنوان روستا یاد کرده است. به گفتهٔ همو در آن تاریخ هنوز برخی از آثار اسلامی در آنجا پا برجا بوده است (ص ۱۸۵).

از اشونه محدثان، فقیهان و ادیبانی برخاسته‌اند که نام آنان در کتب تراجم آمده است. از آن میان می‌توان از شاعر و ادیب، غانم بن ولید مخزومی اشونی (د ۴۷۰ق)، و عبدالرحمان بن محمد بن عبدالملک (د ۵۶۴ق) فقیه، محدث و ادیب یاد کرد (سلفی، یاقوت، همانجاها؛ ابن ابار، ۲۳۹-۲۴۰، ۲۵۸؛ ضبی، ۳۴۶؛ نیز نک: ابن فرضی، ۵۸/۱، ۶۳، ۱۲۵، ۴۹/۲، ۲۰۲).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حیان قرطبی، حیان، *المقتبس*، به کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همان، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ق؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن عذاری مراکشی، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، دارالثقافه؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ امیرعلی، *تاریخ عرب و اسلام*، ترجمهٔ فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ بستانی؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمدبن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ سلفی، احمد، *اخبار و تراجم اندلسیة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۹م؛ مراکشی، محمد، *الذیل و التکملة لکتابی الموصول و الصلة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مکناسی، محمد، *الاکسیر فی فکاک الاسیر*، به کوشش محمد فاسی، رباط، ۱۹۶۵م؛ مونس، حسین، *فجرالاندلس*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ نویری، محمد، *الالمام*، به کوشش عزیز سوریال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: *Britannica*, 1978; EUE.

محمدرضا ناجی

آشْهَب، ابوعمرو اشهب بن عبدالعزیز بن داوود بن ابراهیم عامری جعدی (د رجب ۲۰۴/ژانویهٔ ۸۲۰)، از مشاهیر شاگردان مصری مالک ابن انس. در منابع چنین آمده است که اشهب لقب او، و نامش مسکین بوده است (ابن عبدالبر، ۵۱؛ قاضی عیاض، ۴۴۷/۲). نسبت عامری نشانهٔ انتساب او به عامر بن صعصعه است و نسبت جعدی به تیرهٔ بنی جعده بازمی‌گردد (نک: سمعانی، ۱۱۳/۴).

تاریخ تولد او را سالهای ۱۴۰ یا ۱۵۰ق یاد کرده‌اند که سال ۱۴۰ق شهرتی بیشتر دارد (نک: بسوی، ۱۹۵/۱؛ ابن عبدالبر، همانجا؛ قاضی عیاض، ۴۵۲/۲؛ ابن خلکان، ۲۳۸/۱). اشهب نزد بزرگانی چند از مدینه و مصر (ابواسحاق، ۱۲۸) که در رأس ایشان می‌توان از مالک بن انس نام برد، کسب دانش کرد. از دیگر استادان وی می‌توان اینان را نام برد: سفیان بن عیینه، لیث بن سعد، فضیل بن عیاض، ابن لهیعه، موسی بن معاویهٔ صمادحی، عبدالعزیز دراوردی، یحیی بن ایوب مصری، سلیمان ابن بلال و سعد بن عبدالله معافری (ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۳۴۲؛ قاضی عیاض، همانجا؛ مزی، ۲۹۶/۳). با بهره‌گیری از چنین شیوخی، اشهب در فقه و حدیث به درجه‌ای رفیع رسید؛ چنانکه مؤلف *العیون و الحدائق* او را از بزرگان فقهای مالکی خوانده (ص ۳۶۱)، و ابن حبان وی را از ثقات راویان معرفی کرده است (۱۳۶/۸). اشهب خود به سان فقیه و محدثی برجسته در مصر به آموزش پرداخت و شاگردان بسیاری نزد او دانش آموختند که از آن جمله می‌توان اینان را نام برد: محمد و عبدالرحمان فرزندان عبدالله بن عبدالحکم، سحنون بن سعید، عبدالملک بن حبیب، حارث بن مسکین، یونس صدفی، عیسی بن محمد ابن نحاس، اسماعیل بن عمرو غافقی و سلیمان بن داوود مهری (نک: ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن عبدالحکم، ۲، جم؛ کندی، ۳۴۶؛ قاضی عیاض، ۴۴۷/۲؛ مزی، ۲۹۶/۳-۲۹۷).

اشهب همسو با ابن قاسم و ابن وهب دو شاگرد دیگر مالک، در مصر به ترویج مذهب استاد خویش پرداخت. میان اشهب و ابن قاسم، مناقشاتی نیز وجود داشته که ظاهراً منشأ آن سماع گوناگون آنان از مالک بوده است. بنابر آنچه در منابع مربوط به زندگانی اشهب به چشم می‌خورد، رقابتی ــ که چندان هم صمیمانه و دوستانه نبوده ــ بین او و ابن قاسم وجود داشته است؛ مثلاً بر پایهٔ نقلی از قاضی عیاض، در مجلس پرسش و پاسخ اسد بن فرات (هم) و ابن قاسم، اشهب حضور داشته، و در مسائلی با ابن قاسم مخالفت کرده است. همچنین در جایی دیگر آمده است که ابن قاسم در پاسخ به پرسشی نظر مالک را مطرح کرده است و اشهب که در مجلس حاضر بوده، از پاسخ ابن قاسم روی برتافته، و سخنی را که وی از مالک نقل نموده، انکار کرده است (قاضی عیاض، ۴۵۰/۲). نیز گفته‌اند این دو بر سر قولی از استاد در مسأله‌ای اختلاف داشته‌اند و هر یک با روایات خود از مالک، قول دیگری را مردود می‌شمرده است، تا آنکه ابن وهب با ذکر این مطلب که مالک هر دو قول را داشته، به اختلاف خاتمه داده است (همو، ۴۴۶/۲). برای برخی اختلافات، نیز نک: ۴۴۹/۲؛ ونشریسی، ۱۵۲/۱).

زمانی که عبدالرحمان بن عبدالله عمری بر مسند قضای مصر بود، اشهب در حل مسائل مختلف او را مساعدت می‌کرد (کندی، ۳۹۵؛ قاضی عیاض، ۴۴۸/۲). او مدتی نیز متصدی خراج مصر بود (ذهبی، *تاریخ*...، ۶۴) و به گفتهٔ ابوعبدالله قضاعی صاحب ثروتی بسیار شد (ابن خلکان، ۱۳۸/۱-۲۳۹). برخی بر آنند که سبب اصلی مخالفتهای ابن قاسم با اشهب پذیرفتن این منصب از جانب او بود (نک: *العیون*...، ۳۶۱-۳۶۲). به هر حال، در مقام داوری و مقایسهٔ جایگاه فقهی اشهب و ابن قاسم، سخنانی گوناگون گفته شده است: برخی چون محمد بن عبدالحکم، اشهب را از ابن قاسم فقیه‌تر دانسته‌اند (نک: بیهقی، ۳۵۶/۲؛ ذهبی، سیر...، ۵۰۲/۹-۵۰۳)، و برخی چون محمد بن عمربن لبابه، نظری برخلاف آن داده‌اند (نک: ابن عبدالبر، ۵۲؛ ذهبی، همان، ۵۰۱/۹، نیز *تاریخ*، ۶۶، که اشهب را تنها در حدیث از ابن قاسم برتر دانسته است). به‌هر روی، شایان ذکر است که ریاست فقهی مصر برای اشهب تنها پس از وفات ابن قاسم حاصل شد (ابواسحاق، ۱۲۸).

گفتنی است آنگاه که شافعی به مصر درآمد، اشهب در مسائل مختلف فقهی با او مباحثاتی داشت و در پی این برخوردها بود که شافعی در حق اشهب می‌گفت که در مصر کسی را فقیه‌تر از اشهب ندیده است (ابن عبدالبر، ۱۱۲، ۱۱۳، برای رابطهٔ این دو، نیز نک: ۵۲؛ بیهقی، ۷۴/۲؛ سمعانی، ۱۱۳/۴). به هر تقدیر، چنین می‌نماید که تأثیر پذیری اشهب از این مجالسات اندک نبوده است و شاید این امر با این نکته که اشهب در پاره‌ای از فتاویش در کنار ابن عبدالحکم ــ شاگرد خاص شافعی ــ و در مقابل برخی از بزرگان مالکی قرار گرفته است (مثلاً نک: ابن فرحون، درة...، ۲۰۲)، بی‌ارتباط نبوده باشد. در مجموع، اشهب که با فراگیری فقه نزد مدنیان و مصریان در ردیف برجسته‌ترین فقهای طبقهٔ سوم مالکی در مصر قرار گرفته بود (ابن حبیب، ۱۷۷؛ ابواسحاق، همانجا)، اندکی پس از مرگ شافعی در اثر بیماری درگذشت (قاضی عیاض، ۴۵۲/۲-۴۵۳؛ ابن عبدالبر، ۵۱-۵۲) و پیکرش در قرافهٔ کوچک مصر به خاک سپرده شد (نک: هروی، ۳۸؛ یاقوت، ۵۵۵/۴؛ نیز ابن‌خلکان، ۲۳۸/۱).

آراء فقهی اشهب در جای جای کتب فقه مالکی پراکنده است و در بسیاری از این آراء، وی نظری در مقابل رأی مالک بیان داشته است (مثلاً نک: ابن فرحون، همان، ۱۸۰، ۲۰۷، ۲۱۷). مجموعاً اشهب را می‌توان در میان مجتهدان «منتسب» قرار داد، به این معنی که او در اصول و کلیات تابع مالک بوده، و بر اساس آن کلیات، در فروع به استنباط احکام می‌پرداخته است (نک: ابوزهره، ۴۷۱).

اشهب صاحب آثاری نیز بوده است؛ چنانکه ابن عبدالبر کتابی در فقه به او نسبت داده که سعید بن حسان آن را روایت می‌کرده است (ص ۵۲) و چه بسا اشارهٔ او به نوشته‌هایی باشد که عبدالله بن عبدالحکم آنها را با عنوان *المختصر الکبیر فی الفقه* تلخیص کرده است (نک: فاسی، ۴۸۳/۲-۴۸۴؛ GAS, I/467-468). قاضی عیاض نیز از دو اثر وی با عناوین *الاختلاف فی القسامة* و کتابی در فضایل عمربن عبدالعزیز نام برده است (۴۴۹/۲). همچنین اشهب یکی از راویان *موطأ* مالک بود که روایت او مورد وثوق دانسته شده است (نک: ابن عبدالبر، ۵۲؛ برای روایت *الموطأ* و سماعات وی، نک: ابن رشد، ۴۳۳/۱، جم؛ عبدالباقی، «و»). سرانجام، باید به اثری از محمد بن عبدالحکم با عنوان *اختصار کتب اشهب* اشاره کرد که در آن برگرفته‌هایی از آثار او را تدوین کرده بوده است (نک: ابن فرحون، *الدیباج*...، ۱۶۵/۲؛ داوودی، ۱۷۹/۲).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن حبیب، عبدالملک، *التاریخ*، به کوشش خرخه آگواده، مادرید، ۱۹۹۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشد، محمد، *البیان و التحصیل*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌عبدالبر، یوسف، *الانتقاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، بغداد، ۱۹۲۰م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *درة الغواص*، به کوشش محمد ابو اجفان و عثمان بطیخ، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، بغداد، ۱۳۵۶ق؛ ابوزهره، محمد، *مالک، حیاته و عصره*، قاهره، ۱۹۵۲م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م؛ بیهقی، احمد، *مناقب الشافعی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، مکتبة دارالتراث؛ داوودی، محمد، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، سالهای ۲۰۱-۲۱۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، مقدمه بر *موطأ* مالک، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، دارالبیضاء، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ونشریسی، احمد، *المعیار المعرب*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش ژ. سوردل ر تومین، دمشق، ۱۹۵۲م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAS.

فرامرز حاج منوچهری

اَشْهَرِیِ نیشابوری، جمال‌الدین شاهفور بن محمد (د ۶۰۰ق/۱۲۰۴م)، شاعر دربار خوارزمشاهیان و اتابکان آذربایجان.

به گفتهٔ دولتشاه سمرقندی نسب اشهری به حکیم عمر خیام می‌رسد (ص ۱۳۸؛ نیز نک: آذر، ۶۷۲/۲؛ زنوزی، ۸۷۲/۲؛ هدایت، ۲۳۴/۱). او چندی نزد ظهیرالدین فاریابی به کسب دانش پرداخت (دولتشاه، ۱۳۷؛ اوحدی، ۸۰). برخی وی را همنشین و یا دست پروردهٔ نورالدین منشی، وزیر جلال‌الدین خوارزمشاه به‌شمار آورده‌اند (همانجاها؛ واله، گ ۱۱ ب؛ کاشفی، ۲۶۰-۲۶۱)، اما به‌نظر می‌رسد که این سخن پایه و اساسی نداشته باشد، زیرا استناد آن بر یک رباعی است که از اشهری دانسته‌اند (همانجاها)، ولی در واقع متعلق به کمال‌الدین اسماعیل بوده است (نک: جوینی، ۱۵۳/۲).

اشهری در آغاز به دستگاه خوارزمشاهیان راه یافت و منشی و مستوفی علاءالدین محمد بن تکش (حک ۵۹۶-۶۱۷ق/۱۲۰۰-۱۲۲۰م) شد (دولتشاه، اوحدی، زنوزی، همانجاها)، ولی به گمان صفا (۳۴۳/۲-۳۴۴)، دیری نپاید که خراسان را به سبب کسادی بازار شعر و ادب رها

ساخت و مانند ظهیرالدین فاریابی و اثیرالدین اخسیکتی، روی به آذربایجان نهاد و به خدمت قزل ارسلان (حک ۵۸۲ ـ۵۸۷ق/۱۱۸۶ـ۱۱۹۱م) پیوست. با توجه به تاریخ درگذشت قزل ارسلان (۵۸۷ق) و این نکته که شاعر ابتدا در دربار خوارزمشاهیان بوده، و سپس به آذربایجان رفته است، ظاهراً قول تذکره‌نویسان دربارهٔ خدمت وی نزد علاءالدین محمد بن تکش را نمی‌توان تأیید کرد؛ زیرا هنگامی که او به حکومت رسید (۵۹۶ ق)، سالها از مرگ قزل ارسلان گذشته بود. از این روی و با توجه به اینکه تکش نیز چون محمد، لقب علاءالدین داشته، به نظر می‌رسد که اشهری نه در خدمت علاءالدین محمد، که در دربار پدر وی علاءالدین تکش (۵۶۸ ـ۵۹۶ق/۱۱۷۳ـ۱۲۰۰م) به سر برده است.

اشهری سالهای پایانی زندگی را در آذربایجان گذراند و با شاعرانی چون مجیر بیلقانی، اثیرالدین اخسیکتی و ظهیرالدین فاریابی، همنشین بود (دولتشاه، ۱۳۸؛ هدایت، همانجا) و سرانجام در ۶۰۰ق در تبریز درگذشت (حمدالله، ۷۲۵؛ بناکتی، ۲۱۰؛ قس: دولتشاه، همانجا، که مرگ او را در ۶۰۶ ق دانسته است). او را در مقبرةالشعرای (گورستان سرخاب) تبریز، در کنار خاقانی و ظهیرالدین فاریابی به خاک سپردند (ابن کربلایی، ۲۰۱/۱؛ حشری، ۱۱۴ـ۱۱۵، ۱۱۶).

آثار: اشهری در علم حساب، سیاق، تاریخ و انشا، مهارت داشته است و به گفتهٔ تذکره‌نویسان، چند رساله در القاب و انشا، و نیز رساله‌ای در علم استیفا نوشته بوده که با عنوان *رسالهٔ شاهفوری* مشهور است. از هیچ‌یک از آنها تاکنون خبری نرسیده است (دولتشاه، ۱۳۷؛ رازی، ۲۵۹/۲؛ اوحدی، واله، زنوزی، همانجاها). از سروده‌های وی نیز، جز ابیاتی اندک و چند رباعی، غزل و قصیده، چیزی برجای نمانده است (جاجرمی، ۴۹۷/۲ـ۴۹۹؛ دولتشاه، ۱۳۷ـ ۱۳۸؛ اوحدی، همانجا؛ آذر، ۶۷۳/۲ـ۶۷۴؛ هدایت، ۲۳۴/۱ـ۲۳۵).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به‌کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به‌کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ جاجرمی، محمد، *مونس الاحرار*، به‌کوشش میرصالح طیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ جوینی، عطا ملک، *تاریخ جهانگشای*، به‌کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶م؛ حشری تبریزی، محمدامین، *روضهٔ اطهار*، به‌کوشش عزیز دولت‌آبادی، تبریز، ۱۳۷۱ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به‌کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰م؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به‌کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ زنوزی، محمدحسین، *ریاض الجنة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی، شم ۳۵۷۸؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ کاشفی، علی، *لطائف الطوائف*، به‌کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۴۳۰۱؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

علی میرانصاری

آشیر، شهری کهن در شمال افریقا. اشیر را به صورت آشیر (ابن خلکان، ۳۴۳/۲؛ نویری، ۱۶۰/۲۴؛ نویهض، ۱۹۷) و آشَر (ابن خطیب، ۲۲۹) نیز نوشته‌اند. این شهر به اشیر زیری مشهور بوده است (ادریسی، ۲۵۴/۱؛ حمیری، ۶۰؛ ژولین، ۸۷). اشیر به عنوان شهری محصور (ابن حوقل، ۹۰؛ ابوعبید، ۶۰) با ارتفاع حدود ۱٬۴۰۰ متر از سطح دریا، در منطقه‌ای کوهستانی (کوههای تیتری) و در ۹۲ کیلومتری جنوب شرقی الجزیره (عربی، ۵۲، ۵۳)، در منطقهٔ تاهرت قرار داشت (مونس، ۱۵۸). این شهر به سبب موقعیت ویژهٔ خود (عربی، ۵۲)، در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق/۱۰م نقشی اساسی در رخدادهای تاریخی منطقهٔ افریقیهٔ غربی و شمال افریقا بر عهده داشت (EI^2, I/699).

بنای این شهر را به زیری بن مناد، بزرگ طایفه صنهاجه نسبت داده‌اند (یاقوت، ۲۸۶/۱؛ ابن عذاری، ۲۲۴/۱؛ انصاری، ۲۳۷؛ ابوعبید، همانجا). او این شهر را در ۳۲۴ق/۹۳۶م، در زمان خلافت قائم بامرالله پسر مهدی برپا ساخت (نویری، ۱۶۰/۲۴ـ۱۶۱؛ زبیس، 82-81؛ عربی، ۴۸؛ جیلالی، ۲۲۰/۱). زیری بن مناد معماران و نجارانی از شهرهای طُبنه، مسیله و سوق حمزه (بویره) فراخواند و قائم بامرالله نیز صنعتگران ماهری برای این کار نزد او فرستاد (نویری، عربی، همانجاها). برپایی این شهر درواقع نقطهٔ عطفی بود در کشاکشهایی که میان بربرهای کوه نشین (هواداران فاطمیون افریقیه) و طایفهٔ زناته (هوادار امویه) برقرار بود (نک: یاقوت، همانجا؛ نویری، ۱۶۳/۲۴ به بعد؛ ابن خلدون، ۲۰۴/۶ـ۲۰۵؛ EI^2، همانجا).

پس از مرگ زیری در ۳۶۰ق/۹۷۱م (ابن خلدون، همانجا)، خلیفهٔ فاطمی، معزّ پسر منصور، در ۳۶۱ق به هنگام ترک افریقیه برای رفتن به قاهره، بلگین پسر زیری را به حکومت افریقیه منصوب، و مردم را به اطاعت از او دعوت کرد (ابن خلکان، ۲۸۶/۱). یوسف بلگین مرکز حکومت را از اشیر به قیروان، مرکز افریقیه منتقل ساخت (مقدسی، ۱۸۴؛ ابن خلدون، ۲۰۶/۶). برخی بلگین را بنیاد گذار سلسلهٔ زیریها دانسته‌اند (هوگ، 74). او در ۳۷۰ق دژی در نزدیکی اشیر برپا ساخت (یاقوت، ۱۶۳/۴ـ۱۶۴). علاوه بر این، برپایی باروی شهر اشیر را به او نسبت داده‌اند (ابوعبید، همانجا). شاید همین اقدامات باعث شده است تا برخی (نک: ابن اثیر، *الکامل*، ۶۲۳/۸، ۶۲۴؛ نیز EI^2، همانجا) ایجاد شهر اشیر را به او نسبت دهند.

پس از مرگ بلگین در ۳۷۳ق/۹۸۳م (زامباور، ۱۰۹)، ابوالفتح منصور پسر او در اوایل سال ۳۷۴ق جانشین پدر شد (ابن خلدون، ۲۰۷/۶ـ ۲۰۸؛ سالم، ۶۴۴/۲) و تا زمان مرگ خود در ۳۸۶ق/۹۹۶م حکومت کرد (ابن عذاری، ۲۴۸/۱؛ سالم، ۶۴۵/۲). پس از او، پسرش بادیس معروف به ابومناد جای او را گرفت (ابن خلکان، ۲۶۵/۱؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۲۷/۹). او حکم ولایت را از حاکم بامرالله از مصر دریافت داشت (ابن خلکان، همانجا) و در ۳۸۷ق اشیر را به اقطاع به عموی خود حماد پسر یوسف بلگین واگذار کرد (ابن اثیر، همان، ۱۲۸/۹؛ ابن عذاری، ۲۵۸/۱). از این زمان شهر اشیر دستخوش ناآرامیهای بیشتری شد. در ۳۹۱ و ۳۹۲ق ماکسن پسر زیری (عموی بادیس) به اشیر حمله برد، اما در جنگ با حماد همراه فرزندانش کشته

شد (ابن اثیر، همان، ۱۵۴/۹ـ ۱۵۵؛ نویری، ۱۹۰/۲۴ـ۱۹۱). در ۴۴۰ق یوسف پسر حماد ضمن غارت اشیر، آن را ویران ساخت (ابوعبید، ۶۰؛ ابن عذاری، ۲۲۴/۱). در ۴۶۸ق/۱۰۷۶م اشیر به تصرف زناته درآمد و متعاقب آن بار دیگر به چنگ پسر حماد افتاد (EI², I/699) و مرابطون که در صدد چیرگی بر بنی حماد بودند، باعث شدند تا این شهر در ۴۹۵ق به دست محمد بن تینمار تاشفین سقوط کند و بار دیگر توسط او ویران شود (جیلالی، ۲۸۵/۱؛ نیز عربی، ۲۰۳). اگر چه اشیر از نو توسط بزرگان حمادی بر جای ویرانه‌های پیشین برپا شد، اما پس از این زمان، نام آن از صفحهٔ تاریخ برافتاد (EI²، همانجا).

در محل فعلی شهر اشیر آثار ۳ کانون زیستی جدا از هم وجود دارد: نخست مَنزَه و قلعهٔ بنت سلطان واقع در غرب اشیر و در کنار چشمه‌ای به نام عین یوسف، و دو محل دیگر که در قسمت شرقی اشیر قرار دارند و یشیر و بنیه خوانده می‌شوند. مسجد اشیر از آثار باقی‌ماندهٔ آن در این محل واقع است (عربی، ۵۳ ـ۵۴؛ نیز لقبال، ۸۸). اشیر را از جمله شهرهایی دانسته‌اند که به عنوان مقر شاهزادگان به شمار می‌آمد و از نظر کشاورزی نیز اهمیت داشته است (یاقوت، ۲۸۶/۱؛ گرابار، 143).

در محل شهر اشیر آثاری از قصرها، کاروانسراها و حمامها برجای مانده است (ابن خلدون، ۲۰۴/۶؛ EI²، همانجا)؛ از جملهٔ این آثار کاخی است که آشکارا با کاخهای اموی و عباسی متفاوت است (هوگ، 74). بنای این کاخ را که ضمناً از معدود آثار فاطمیان در شمال افریقا به شمار می‌رود، به حدود سال ۳۳۵ق/۹۴۷م و زمان تسلط سلسلهٔ زیری مربوط می‌دانند (اتینگهاوزن، 170، نیز 169-167). این کاخ بنایی مستطیل شکل به ابعاد ۷۲ × ۴۰ متر، با برجهایی در اندازه‌های متفاوت است و تنها دروازهٔ خروجی آن به دو در ورودی به محل کاخ تبدیل شده است (همانجا). این کاخ از لحاظ طراحی و استحکام بسیار ارزشمند، و گویای معماری شمال افریقاست (همانجا). در واقع، الگوی معماری زیری، به ویژه «بیت زیری»، تا سدهٔ ۱۹م الگوی مسلط معماری در بیشتر ساختمانهای سلسله‌های بعدی مغرب به شمار می‌رفت (هوگ، همانجا)؛ ضمناً شباهتهایی میان معماری زیری در اشیر و معماری سیسیلی یافته‌اند (همو، 113).

از بزرگان و علمای اشیر می‌توان از موسی بن حجاج بن ابی بکر اشیری (ابوعمران)، متوفی در ۵۸۹ق/۱۱۹۳م (نویهض، ۱۹۶ـ۱۹۷) و ابومحمدعبدالله بن محمدصنهاجی، معروف به ابن اشیری نام برد (ابن اثیر، *اللباب*، ۶۸/۱؛ یاقوت، ۲۸۷/۱؛ نیز ابن تغری بردی، ۳۷۲/۵؛ جیلالی، ۳۰۴/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پروونسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب فی اخبار المغرب*، به کوشش راینهارت دوزی، لیدن، ۱۸۴۸م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دوسلان، بغداد، مکتبة المثنی؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ جیلالی، عبدالرحمان، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ رامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ژولین، ش.ا.، *تاریخ افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمد مزالی و دیگران، تونس، ۱۹۸۵م؛ سالم، عبدالعزیز، *المغرب الکبیر*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ عربی، اسماعیل، *دولة بنی حماد (ملوک القلعة و بجایة)*، الجزایر، ۱۹۸۰م؛ لقبال، موسی، *دور کتامة فی تاریخ الخلافة الفاطمیة*، الجزایر، ۱۹۷۹م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مونس، حسین، *اطلس تاریخ اسلام*، قاهره، ۱۹۸۷م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نویهض، عادل، *معجم اعلام الجزائر*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

EI²; Ettinghausen, R. and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, Middlesex, 1987; Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, New Haven, 1973; Hoag, J. D., *Islamic Architecture*, New York,Harry N.Abrams Inc;Zbiss,S.M., «Mahdia et Ṣabra-Manṣûriya», JA, 1956, vol. CCXLIV.

عباس سعیدی

آصالَتِ ماهیَّت، نک: اصالت وجود

آصالَتِ وُجود، عنوان بحثی فلسفی دائر بر اینکه آنچه به واقعیت عینی موجودات تحقق می‌بخشد، هستی آنهاست و ماهیت یا چیستیِ اشیاء امری اعتباری است که عقل آن را از حدود وجودی آنها انتزاع می‌کند و از واقعیت مستقل خارجی برخوردار نیست و به همین دلیل آثار اشیاء در حقیقت ناشی از وجود آنهاست، نه از ماهیتشان. این موضوع از اهمیت فراوانی برخوردار است و مسائل فلسفی بسیاری بر آن مترتب می‌گردد.

صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) نخستین فیلسوف اسلامی است که اصالت وجود را به این صورت مطرح ساخته، و برای اثبات آن براهین محکمی اقامه کرده است. او معتقد است که آگاهی نداشتن انسان از مسألهٔ وجود، موجب نادانی نسبت به جمیع اصول معارف و ارکان خواهد بود، زیرا همه چیز به‌وجود شناخته می‌شود. به‌همین‌سبب، هرگاه وجود شناخته نشود، همه چیز ناشناخته می‌ماند (*الشواهد...*، ۱۴). وی به این نکته اشاره می‌کند که وجود، اولِ هرگونه تصور و اعرف از هر نوع متصوَّر است (همانجا). از این سخن چنین برمی‌آید که وجود، نه تنها در عالم مدرکات و معلومات اعرف و اجلیٰ است، بلکه در حوزهٔ ادراکات و علوم نیز نخستین موضوع به شمار می‌آید.

شیخ شهاب الدین سهروردی (د ۵۸۷ق/۱۱۹۱م) پیش‌تر اعتباری بودن وجود را مطرح ساخته، و بر آن تأکید کرده بود. این فیلسوف اشراقی برای اعتبارات عقلی اهمیت فراوان قائل بود و می‌کوشید نشان دهد که مفهوم وجود نیز چیزی جز یک اعتبار عقلی نیست. البته در برخی از آثار این حکیم الٰهی آرائی مطرح شده است که تنها با پذیرش اصالت وجود می‌توان آنها را تأیید کرد. با اینهمه، وی اصالت وجود را نپذیرفته، و در «التلویحات» (۲۲/۱) و با تفصیل بیشتر در «المشارع و المطارحات» (۳۴۳/۱) به اثبات اصالت ماهیت پرداخته است. در «حکمة الاشراق» او نیز به مناسبتی از اصالت ماهیت سخن به میان

آمده است (۶۴/۲ـ۶۶). نکتهٔ جالب توجه این است که صدرالدین با همهٔ تأکید سرسختانه‌اش بر اصالت وجود، نسبت به موضع سهروردی بی‌اعتنا نبوده است و ادلهٔ او را بر اعتباری بودن وجود دقیق و قوی دانسته، و به این واقعیت اعتراف کرده که رد ادلهٔ شیخ اشراق در این باب دشوار است. صدرالدین می‌افزاید که خود تنها از طریق هدایت الٰهی و افاضهٔ انوار ربانی توانسته است به همهٔ شکوک و شبهات در این باب پاسخ دهد و وسوسه‌های تاریک و اوهام ظلمانی را بزداید (همان، ۱۳).

اندیشمند بزرگ دیگری که قبل از صدرالدین شیرازی بر اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود تکیه کرده، میرداماد (د ۱۰۴۱ق/۱۶۳۱م) است. این حکیم متأله که در علوم عقلی استاد صدرالدین شناخته می‌شود، ضمن اینکه درمورد حق تعالیٰ هرگونه قول به ماهیت را مردود شمرده است و حقیقت ذات الٰهی را صرف هستی و محض وجود دانسته، درمورد موجودات ممکن به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود قائل شده است. وی در بسیاری موارد با صراحت تمام گفته است که وجود در عالم عین، به هیچ وجه زائد بر ماهیت نیست و وجود هر شیء نفس تحقق خارجی و یا ذهنی همان شیء به شمار می‌آید (ص ۳۷ـ ۳۸). او بر این نکته نیز تأکید می‌کند که وجود، مفهومی مصدری است و در زمرهٔ امور اعتباری به شمار می‌آید (همانجا).

از سخن میرداماد مبنی بر اینکه وجود هر شیء نفس تحقق خارجی یا ذهنی همان شیء است، نباید چنین برداشت کرد که مفهوم وجود حاکی از نفس مفهوم ماهیت و ذاتیات ماهیت است، بلکه آنچه می‌توان از معنی این سخن انتظار داشت، این است که وجود از تحقق و ثبوت خارجی ماهیت حکایت می‌نماید. به عبارت دیگر می‌توان گفت: مفهوم وجود آنگاه که بر ماهیت صدق کند، حاکی از این است که ماهیت از مقام استوا نسبت به وجود و عدم خارج شده، و تحقق عینی پیدا کرده است. تردیدی نمی‌توان داشت که ماهیت به حسب ذات خود نه موجود است، نه معدوم، و به این ترتیب، از آن جهت که ماهیت است، نقیض عدم نیست، بلکه آنچه بالذات نقیض عدم شناخته می‌شود، وجود است. بنابراین، موجود حقیقی عین وجود است و ماهیت بالعرض موجود شناخته می‌شود. به بیان روشن‌تر، تحقق و ثبوت خارجی شأن آن حقیقتی است که به حسب ذات خود نقیض عدم شناخته می‌شود و روشن است که ماهیت به حسب ذات خود نقیض عدم به شمار نمی‌آید. به این ترتیب، مقصود حکمای بزرگ از عینیت وجود با ماهیت در جهان خارج، این است که ماهیت مصداق و حقیقتی غیر از وجودات خاص ندارد.

البته میرداماد وقتی می‌گوید: وجود هر شیء نفس تحقق خارجی و یا ذهنی همان شیء به شمار می‌آید، هماهنگ با سایر حکمای بزرگ به حل مسألهٔ دیگری نیز توجه دارد که دارای اهمیت بسیار است. وی از قاعدهٔ «فرعیت» غافل نبوده است و به اشکالاتی که از این ناحیه به مسألهٔ اتصاف ماهیت به وجود وارد می‌شود، نظر داشته است. درمورد اتصاف ماهیت به وجود این اشکال مطرح شده است که اگر این اتصاف در خارج از ذهن تحقق پذیرد، مستلزم این خواهد بود که ماهیت به عنوان «مثبَتٌ له»، قبل از وجود ثبوت داشته باشد، زیرا به حکم قاعدهٔ فرعیت، ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، فرع بر این است که آن شیء دیگر خود ثبوت داشته باشد؛ و پوشیده نیست که ثبوت ماهیت قبل از وجود معنی محصلی ندارد.

حکمای اسلامی در دفع این اشکال کوشش فراوان کرده‌اند، ولی آراء و نظریات آنان در این باب یکسان و هماهنگ نیست. کسانی بر این عقیده‌اند که قاعدهٔ فرعیت به هَلیات مرکب اختصاص دارد و بر هلیات بسیط صدق نمی‌کند. گروهی دیگر بر این عقیده‌اند که آنچه در این قاعده آمده است، چیزی بیش از «استلزام» نیست و بدون شک استلزام با آنچه «ترتب» و «ابتناء» خوانده می‌شود، تفاوت دارد. و سرانجام، باید به دیدگاه کسانی اشاره کرد که به انکار وجود پرداخته، و بر این نظر بوده‌اند که وجود نه در ذهن ثبوت دارد، نه در خارج. به عقیدهٔ آنان ماهیت با مفهوم موجود نوعی اتحاد پیدا می‌کند و مفهوم موجود نیز چیزی نیست جز یک امر بسیط که در زبان فارسی با کلمهٔ «هست» از آن تعبیر می‌شود (نک: صدرالدین، *الاسفار*، ۴۴/۱).

میرداماد در باب اتصاف ماهیت به وجود، موضعی اتخاذ کرده است که جایی برای بسیاری از این اشکالات باقی نمی‌گذارد. صدرالدین شیرازی نیز درمورد این مسأله از نظریهٔ استاد خود سود جسته، و قاعدهٔ فرعیت را در مورد هلیات بسیط صادق ندانسته است. با اینهمه، میرداماد با سرسختی تمام به دفاع از اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود پرداخته است (ص ۳۷، ۵۱ـ۵۲).

این واقعیت را نمی‌توان نادیده انگاشت که قول به اصالت ماهیت تا زمان صدرالدین شیرازی در قرن ۱۱ق/۱۷م طرفداران بسیاری داشته، و حتیٰ خود این فیلسوف بزرگ نیز ــ به اعتراف خویش ــ در برهه‌ای از زمان به شدت از این نظریه دفاع می‌کرده است. وی می‌گوید: «من در طرفداری از قول به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود از دیگران سرسخت‌تر بودم، تا اینکه خداوند مرا هدایت کرد و در اثر هدایت الٰهی انکشافی برایم حاصل شد. در این انکشاف بود که دریافتم قضیه بر عکس است و آنچه در عالم عین و خارج اصالت دارد، چیزی جز وجود نیست. ماهیات که در عرف اهل کشف و یقین از آنها به اعیان ثابته تعبیر می‌شود، هرگز بوی وجود را استشمام نکرده‌اند» (همان، ۴۹/۱).

صدرالدین پس از آنکه به نظریهٔ اصالت وجود رهنمون می‌شود، از همین دیدگاه به بررسی آثار فلاسفه می‌پردازد و چنین می‌اندیشد که حکمای مشایی نیز به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت قائل بوده‌اند (نک: همان، ۴۶/۱ـ ۴۹). اما حقیقت این است که این موضوع به طور صریح و آشکار در آثار فلاسفهٔ مشایی مطرح نبوده است و نسبت دادن این نظریه به آنان ــ آن هم به‌یقین ــ خالی از اشکال نیست. البته اگر کسی حکمای اشراقی را به عنوان پیروان شیخ شهاب‌الدین سهروردی در زمرهٔ قائلان به اعتباری بودن وجود به شمار آورد، سخنی به گزاف

نگفته است. در عین حال، باید توجه داشت که مسألهٔ اصالت وجود پیش از صدرالدین شیرازی در جایگاه راستین خود قرار نداشت. به همین سبب، تعیین موضع فکری بسیاری از حکمای سابق بر وی در این باره بسیار مشکل است. پس از آنکه این موضوع در حکمت متعالیهٔ صدرالدین مطرح شد و جایگاه واقعی خود را بازیافت، حکمای دیگر مواضع خویش را در این باره تعیین کردند.

حقیقت این است که اندیشیدن براساس اصالت وجود به نتایج و ثمراتی منتهی می‌شود که با آنچه در اندیشیدن بر اساس اصالت ماهیت به دست می‌آید، تفاوت فراوان دارد. به همین سبب، هرگونه مسامحه و سهل انگاری در این باره نارواست و از تأمل جدی و بنیادی در این باب نمی‌توان چشم پوشید. از این‌رو، کسانی که پس از صدرالدین شیرازی در حوزهٔ حکمت و فلسفه به تألیف پرداختند، دیدگاه خود را در این باب ابراز داشتند و در یکی از دو موضع اصالت وجود، یا اصالت ماهیت قرار گرفتند. درست است که اندیشهٔ صدرالدین در باب اصالت وجود به سبب قدرت استدلال او شیوع فراوان یافت و به صورت یک جریان غالب درآمد، ولی در این میان کسانی نیز هستند که از سیطرهٔ استدلال صدرالدین بیرون آمده، و با نوعی صلابت و سرسختی از نظریهٔ اصالت ماهیت دفاع کرده‌اند. عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی، شیخ رجبعلی تبریزی و برخی از شاگردان و پیروان آنان را می‌توان در زمرهٔ این گروه به شمار آورد.

در میان کسانی که پس از صدرالدین قائل به اصالت ماهیت شده، و هستی را امری اعتباری به شمار آورده‌اند، کسی را نمی‌شناسیم که در مقام تحقیق و دقت نظر با عبدالرزاق لاهیجی (د ۱۰۷۲ق/۱۶۶۲م) همسنگ و همپایه بوده باشد؛ هر چند که این محقق بزرگ در کتاب *شوارق الالهام* و دیگر آثار خود به بیان مطالبی پرداخته که با مشرب و مسلک صدرالدین نیز سازگار است و اصالت وجود از آن استشمام می‌شود. به همین سبب، برخی از اندیشمندان معاصر بر این عقیده‌اند که محقق لاهیجی قائل به اصالت وجود بوده، ولی از ترس علمای قشری آن زمان، مرام خود را مخفی نموده است (نک: آشتیانی، ۱/۲۷۹).

لاهیجی با اینکه *شوارق* را به سبک متکلمان تألیف کرده، و جمیع جهات تقیه را مراعات نموده است، در آغاز این کتاب تصریح می‌کند که با تألیف آن خود را هدف طعن معاصران قرار داده‌است (نک: همانجا). نکتهٔ جالب توجه این است که وی در جای دیگر گفته است که قائل شدنش به اصالت ماهیت برای نفی این توهم است که ماهیت از جعل مستغنی است، و این موهم رفع امکان از ماهیت و داخل شدن آن در مملکت وجوب ذاتی است و «چون این توهم از میان رود، از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت پرهیزی نیست، چنانکه مذهب استاد حکیم الٰهی ما بوده است» (نک: آشتیانی، ۱/۲۷۶، حاشیه). کسانی بر این عقیده‌اند که همین ملاحظه دربارهٔ موضع شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز صادق است، زیرا قول به ثبوت ماهیات منفک از وجود در زمان سهروردی رایج و شایع بوده است، بنابراین، قول به اصالت وجود می‌توانسته است موجب این توهم شود که ماهیات نیازمند به جعل نبوده، و به طور دائم و ازلی تحقق داشته‌اند. شیخ اشراق برای پرهیز از این توهم به اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت قائل شده است. صرف نظر از اینکه توجیه مذکور درست باشد یا نادرست، در این واقعیت نمی‌توان تردید داشت که برخی از دیدگاههای مطرح شده در آثار این دو اندیشمند به اندازه‌ای که با اصالت وجود سازگاری و هماهنگی دارد، با اصالت ماهیت سازگار نیست. شاید بی‌وجه نباشد اگر ادعا شود که این سخن در مورد بسیاری دیگر از قائلان به اصالت ماهیت نیز صادق است. در میان طرفداران اصالت ماهیت کمتر کسی را می‌شناسیم که همهٔ لوازم مترتب بر آن را بپذیرد و در همهٔ موارد بر موضع خود استوار باقی بماند.

بسیاری از متفکران اسلامی دربارهٔ مسألهٔ وجود نظریه‌ای را پذیرفته‌اند که به زعم جلال‌الدین دوانی عنوان «ذوق‌تأله» بر آن صدق می‌کند، ولی همین اشخاص از سوی دیگر سرسختانه به اصالت ماهیت اعتقاد دارند. طرفداران نظریهٔ ذوق‌تأله به وحدت وجود و کثرت موجود قائلند و معتقدند که حقیقت وجود واحد و قائم به ذات است. در نظر آنان کثرت در وجود راه ندارد و عنوان کثیر تنها بر ماهیاتِ منسوب به وجود صدق می‌کند. آنان بر این نکته تأکید می‌کنند که اطلاق عنوان موجود بر حقیقت وجود، از آن روست که موجود نفس وجود به شمار می‌آید، اما اطلاق این عنوان بر ماهیات تنها بدین معنی است که ماهیات با وجود نسبت پیدا می‌کنند. آنان برای تأیید این مدعا به ذکر مثال توسل جسته، و از کلمات و تعابیری مانند «لابِن» یا «تامِر» (به معنی کسی که با لبن یا تمر نسبتی دارد) استفاده کرده‌اند (صدرالدین، *الاسفار*، ۱/۷۱-۷۳؛ سبزواری، ۵۶-۵۷). اما پیداست که قول به اصالت ماهیت به هیچ وجه نمی‌تواند با آنچه به عنوان ذوق تأله مطرح می‌شود، سازگار گردد، زیرا کسی که به مقتضای ذوق تأله نظریهٔ «حِصَص» را در باب وجود می‌پذیرد، چون برای قبول اصالت ماهیت خود را آماده سازد، ناچار با نوعی ثنویت و دوگانه‌گرایی روبه‌رو خواهد شد.

تأمل و بررسی در نظریات طرفداران ذوق تأله نشان می‌دهد که آنان در قول به اصالت ماهیت اصرار می‌ورزند، ولی در التزام به لوازم آن ثابت قدم نیستند. در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که چرا بزرگان فکر و اندیشه، با اینکه اصالت ماهیت را به عنوان نظریه‌ای اساسی می‌پذیرند، نسبت به لوازم مترتب بر آن التزام ندارند؟ در مقام پاسخ به این پرسش می‌توان گفت: مسألهٔ اصالت وجود یا اصالت ماهیت به این صورت که ناچار باید یکی از این دو اصل پذیرفته شود و دیگری مردود گردد، پیش از میرداماد و صدرالدین شیرازی مطرح نبوده است. به همین سبب، بسیاری از متفکران در مواردی به اقتضای بحث سخنانی گفته‌اند که با اندیشهٔ اصالت ماهیت سازگار است، ولی درموارد دیگر سخن همین اندیشمندان را جز با پذیرش اصالت وجود نمی‌توان تأیید کرد.

سیر تاریخی: مسألهٔ جایگاه مبحث اصالت وجود و اینکه از نظر

فنی و منطقی پس از چه مباحثی می‌توان آن را مطرح ساخت، همواره محل بحث و گفت و گو بوده است. برخی معتقدند که این موضوع باید بر مبنای چند مسألهٔ دیگر مطرح شود: ۱. اعتقاد به واقعیت عینی در جهان خارج از ذهن؛ ۲. قول به اشتراک معنوی وجود و اینکه هستی به یک معنی بر همهٔ موجودات اطلاق می‌گردد؛ ۳. زیادت وجود بر ماهیت و اینکه در هر یک از موجودات امکانی آنچه از وجود فهمیده می‌شود، غیر از آن چیزی است که از ماهیت آنها می‌توان دریافت.

در اینجا از پرداختن به همهٔ آن اصولی که مقدم بر مسألهٔ اصالت وجود یا اصالت ماهیت مورد بحث قرار می‌گیرد، خودداری می‌شود، اما یادآوری این نکته لازم است که زیادت وجود بر ماهیت از جملهٔ موضوعاتی است که در مبحث اصالت وجود یا ماهیت نقش عمده و اساسی دارد. در حقیقت باید از همان زمان که مسألهٔ زیادت وجود بر ماهیت مورد بحث و بررسی قرار گرفت، مسألهٔ اصالت وجود یا ماهیت نیز مطرح می‌گشت، ولی به عللی ناشناخته تا قرن ۱۱ق این مسأله به طور صریح و آشکار مورد بحث و بررسی واقع نشد و از همین جا می‌توان دریافت که آنچه میرداماد و صدرالدین شیرازی در قرن ۱۱ق در این موضوع ابراز داشتند، دارای اهمیت بسیار بوده، و در واقع یک نقص و کمبود تاریخی را از میان برداشته است.

باید توجه داشت که طرح برخی از مسائل فلسفی در تاریخ فلسفهٔ اسلامی پیامد مواضعی است که متکلمان در برابر فلاسفه اتخاذ کرده‌اند. مسألهٔ تغایر وجود و ماهیت، در مقابل اظهار نظر برخی از متکلمان مانند ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری مبنی بر یکی بودن وجود و ماهیت در ذهن و خارج، شکل گرفته است (نک: ایجی، ۴۸). البته نقش عارفان را نیز در این باب نمی‌توان نادیده انگاشت، چنانکه موضوع وحدت وجود در آثار ابن عربی و پیروان او مورد تأمل و بررسی قرار گرفته است. در آثار جلال‌الدین مولوی نیز از مسألهٔ وحدت وجود و تغایر آن با ماهیات سخن به میان آمده است (برای نمونه، نک: دفتر ۱، بیتهای ۶۸۶ ـ ۶۸۹، ۲۴۶۷ـ ۲۴۷۴، دفتر ۲، بیتهای ۱۸۶ـ۱۸۷، دفتر ۴، بیتهای ۴۱۶ـ۴۱۷).

ابونصر فارابی (د ۳۳۹ق/۹۵۰م) نخستین فیلسوف اسلامی است که دربارهٔ تغایر وجود و ماهیت سخن گفته، و آن را وارد مباحث فلسفی کرده است. باید یادآور شویم که پس از اثبات تغایر مفهومی میان وجود و ماهیت، این مسأله مطرح می‌شود که وقتی دو چیز در ذهن نه عین یکدیگرند، نه جزء یکدیگر؛ چگونه می‌توان پذیرفت که آن دو چیز در جهان خارج متحد بوده، و تنها یک مابازاء داشته باشند؟ در اینجاست که مسألهٔ انتزاعی بودن وجود مطرح می‌گردد و اگر کسی با دقت به آن بنگرد، عکس این حالت نیز خالی از قوت و اعتبار نخواهد بود.

فارابی در رسالهٔ *المسائل الفلسفیة و الأجوبة عنها* به این پرسش پاسخ می‌گوید که آیا قضیهٔ «انسان موجود است»، دارای محمول است، یا اینکه اساساً اینگونه قضایا محمول ندارند. او با اشاره به اختلاف متقدمان و متأخران در این باب می‌گوید: کسانی بر این عقیده‌اند که قضیهٔ «انسان موجود است»، اساساً دارای محمول نیست، زیرا وجود یک شیء چیزی جز خود همان شیء نیست، در حالی که محمول از آن جهت که محمول است، غیر از موضوع قضیه به شمار می‌آید. کسانی نیز از دیدگاه منطقی به اینگونه قضایا نگریسته، و معتقد شده‌اند که قضیهٔ «انسان موجود است»، موضوع و محمول دارد و این موضوع و محمول اجزاء آن را تشکیل می‌دهند و روشن است که وقتی قضیه‌ای دارای اجزاء مختلف باشد و صدق و کذب نیز درمورد آن تحقق یابد، ناچار باید گفت دارای محمول است. فارابی هر دو نظریه را موجه دانسته، و معتقد است که اینگونه قضایا از یک جهت دارای محمول است و از جهت دیگر بدون محمول شناخته می‌شود (ص ۹۷). وی با طرح این مسأله ضمن اینکه به اختلاف آراء و عقاید متقدمان و متأخران در این باب اشاره کرده، تغایر میان وجود و ماهیت را به اثبات رسانده است. مقصود فارابی از متقدمان و متأخران روشن نیست، ولی با توجه به اینکه در زمان او فلسفه رونق و رواج چندانی در جهان اسلام نداشت، می‌توان گفت که ظاهراً او با عنوان متقدمان و متأخران به دو گروه از متکلمان اشاره می‌کند. بی‌تردید مسألهٔ زیادت وجود بر ماهیت در عصر فارابی مطرح بوده است و به همین دلیل به عنوان پرسشی مهم و اساسی جایگاه خود را نشان داده، و فارابی ضمن دادن پاسخ به یک سلسله از پرسشهای عمده و مهم به پاسخ این پرسش پرداخته است.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نیز در این باره سخن گفته، و آن را وارد نظام فلسفی خود ساخته است. وضوح و صراحت کلام ابن سینا در باب زیادت وجود بر ماهیت بیش از آن است که در سخن فارابی دیده می‌شود. وی در اثبات زیادت وجود بر ماهیت می‌گوید: «گاهی معنی و ماهیت مثلاً مثلث را در ذهن خود ادراک می‌کنی، ولی در همان حال نسبت به وجود خارجی آن در عالم عین تردید داری» (۱۳/۳). شکی نیست که آنچه در عالم ذهن مدرَک واقع شده است و قطعی شناخته می‌شود، غیر از آن چیزی است که در جهان خارج مورد شک و تردید قرار می‌گیرد. بنابراین، وجود غیر از ماهیت است و تغایر میان آنها امری شبهه‌ناپذیر به شمار می‌آید. ابن سینا نه تنها دربارهٔ زیادت وجود بر ماهیت به استدلال پرداخته، بلکه دربارهٔ تفاوت میان علل وجود و علل ماهیت نیز سخن گفته است. در نظر او علل وجود که همان علت فاعلی و علت غائیند، غیر از علل ماهیتند؛ علل ماهیت یعنی آنچه در اصطلاح علل قوام نامیده می‌شوند (۱۴/۳).

درست است که ابن سینا دربارهٔ اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به صراحت سخن نگفته، ولی از آنچه او در باب تفاوت میان علل وجود و علل ماهیت ابراز داشته است، می‌توان دریافت که اصالت وجود را می‌پذیرد و ماهیت را امری اعتباری به شمار می‌آورد. این سخن ممکن است در آغاز نامأنوس بنماید، ولی اگر عبارت او در این باب به دقت مورد تأمل و بررسی قرار گیرد، معلوم خواهد شد که سخنی گزاف نیست.

مسألهٔ تفکیک وجود از ماهیت از جمله مسائلی بود که در حوزهٔ

مباحث کلامی مورد توجه قرار داشت و به دلیل ارتباط مستقیم با اعتقاد به علم سابق پروردگار دارای اهمیت فراوانی بود. علم سابق پروردگار به این معناست که خداوند پیش از آنکه اشیاء را به وجود آورد، به همهٔ آنها عالم بوده، و از روی علم و آگاهی اشیاء را آفریده است. بسیاری از متکلمان در مورد این مسأله با این مشکل روبه‌رو شدند که شیء قبل از اینکه موجود گردد، چگونه می‌تواند مورد تعلق علم قرار گیرد؟ در مقام پاسخ به این پرسش گروهی از متکلمان معدوم را شیء و ذات دانسته، و گفته‌اند شیء و ذات می‌تواند مورد تعلق علم قرار گیرد. جهم بن صفوان می‌گفت: شیء چیزی است که حادث باشد و تنها خداوند است که اشیاء را شیء می‌کند. در مقابل این گروه، اشاعره بین وجود و ثبوت و شیئیت و ذات و عین هیچ‌گونه تفاوتی قائل نبودند (شهرستانی، ۱۵۰-۱۵۱؛ فخرالدین، ۸۳-۸۵). اعیان ثابته نزد عارفان نیز از جملهٔ مفاهیم اساسی و عمده‌ای است که نقش آنها را در این باب نمی‌توان نادیده انگاشت (نک: ابن‌عربی، ۱۹۸/۳-۱۹۹؛ آملی، ۱۹۸- ۱۹۹). بدین‌گونه، موضوع زیادت وجود بر ماهیت با آنچه متکلمان از یک سو، و عارفان از سوی دیگر مطرح ساخته‌اند، بی‌ارتباط نبوده است.

اکنون اگر توجه کنیم که موضوع زیادت وجود بر ماهیت از جملهٔ نخستین سنگهای بنای اصالت وجود یا ماهیت است، ناچار باید بپذیریم که آنچه عارفان و متکلمان در این باب ابراز داشته‌اند، در سرنوشت مبحث اصالت وجود یا ماهیت مؤثر بوده است. وقتی ابن‌سینا از تفکیک میان وجود و ماهیت سخن می‌گوید، به این واقعیت نیز آگاه است که تفکیک وجود از ماهیت به عالم ذهن مربوط است و در جهان خارج به هیچ وجه انفکاک میان این دو امکان‌پذیر نیست. ابن سینا به این نکته نیز واقف است که دو امر متحصل هرگز با یکدیگر متحد نمی‌شوند. به این ترتیب، آنجا که میان دو امر اتحاد تحقق دارد، ناچار باید یکی از آن دو امر متحصل، و دیگری نامتحصل باشد و در اینجاست که این پرسش اساسی مطرح می‌شود که کدام‌یک از دو مفهوم وجود و ماهیت متحصل است و کدام‌یک از آنها نامتحصل؟

این پرسش تا قبل از قرن ۱۱ق به طور صریح و آشکار در آثار فلاسفهٔ اسلامی مطرح نشده است، ولی اهمیت آن به اندازه‌ای است که انسان نمی‌تواند از انتخاب یکی از دو پاسخ در عالم واقع و نفس‌الامر برکنار بماند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که انسان نمی‌تواند در مواضع فلسفی خود بدون یکی از دو مبنای اصالت وجود یا اصالت ماهیت به نتایج مطلوب دست یابد. بنابراین، حتیٰ کسانی که به صراحت با این سؤال روبه‌رو نشده‌اند، در مبانی فکری خود ناگزیر به یکی از دو گروه قائلان به اصالت وجود، یا اصالت ماهیت وابسته‌اند. کسی نمی‌تواند ادعا کند که وجود و ماهیت هر دو در جهان خارج، از اصالت و تحصل برخوردارند و در عین حال با یکدیگر متحد و یگانه نیز شمرده می‌شوند، زیرا قول به اصالت وجود و ماهیت مستلزم این است که هر یک از اشیاء موجود در جهان خارج در واقع دو شیء متباین باشند و بطلان این امر آشکار است. عدم تحقق حمل بین وجود و ماهیت و ترکب حقیقی در صادر اول نیز از جمله نتایج فاسد این قول محسوب می‌گردد. کسی که به اصالت وجود و ماهیت قائل می‌شود، چگونه می‌تواند وجود را نفس تحقق ماهیت به شمار آورد؟ با توجه به همین مشکلات بوده است که تا کنون هیچ یک از حکما به اصالت وجود و ماهیت قائل نشده‌اند.

ملاهادی سبزواری در تعلیقات خود بر کتاب شرح منظومه اش از یکی از معاصران خود یاد می‌کند که به عمق قواعد فلسفی و حکمی راه نیافته، و به اصالت وجود و ماهیت قائل شده است (ص ۲۱۲). وی از این شخص نامی نمی‌برد، ولی تحقیق در این باره نشان می‌دهد که این شخص کسی جز شیخ احمد احسایی نیست (نک: احسایی، ۳۸- ۳۹). قول به اصالت وجود و ماهیت به نوعی از ثنویت و دوگانه‌گرایی می‌انجامد و به همان اندازه بی‌معناست که کسی بگوید: هیچ‌یک از آن دو از اصالت و تحصل برخوردار نیستند. انکار اصالت این هر دو نیز راهی است که سوفسطائیان در آن پیش‌قدم بوده‌اند.

صرف نظر از اینکه کسی قائل به اصالت وجود باشد، یا به اصالت ماهیت، تردیدی نیست که موجود بودن ماهیت همواره به وجود است. به این ترتیب، میان وجود هر شیء و ماهیت آن پیوسته نوعی ارتباط تحقق دارد. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که ارتباط میان وجود هر شیء و ماهیت آن چگونه است؟ آیا باید آن را ارتباطی ضروری دانست، یا آنکه بر حسب تصادف و اتفاق بین وجود یک شیء و ماهیت آن ارتباط برقرار گشته است؟ صدرالدین شیرازی معتقد است که در اینجا نوعی ملازمهٔ عقلی تحقق دارد و این ارتباط به هیچ وجه بر حسب تصادف و اتفاق صورت نمی‌پذیرد. او می‌گوید: ملازمهٔ عقلی بین دو شیء، به طور کلی یا به گونه‌ای است که یکی از دو امرِ متلازم به واسطهٔ دیگری تحقق دارد، یا اینکه هر دو آنها به امر سومی وابسته‌اند که آن امر سوم بین آنها ایجاد ارتباط می‌کند. در نظر او شق دوم در اینجا مردود است، چون یکی از دو امر متلازم، یعنی ماهیت، مجعول نیست و فی نفسه نیز موجود به شمار نمی‌آید؛ بنابراین، نمی‌توان گفت که امر سومی بین آنها ارتباط ایجاد می‌کند. در نتیجه، ملازمهٔ عقلی بین وجود یک شیء و ماهیت آن تنها به صورت اول تحقق دارد. البته در این ملازمه ماهیت مقتضی وجود نیست، زیرا در این صورت ماهیت باید قبل از وجود موجود شده باشد و این ممکن نیست. به این ترتیب، در این ملازمهٔ عقلی آنچه در واقع تقدم دارد، وجود است و ماهیت در هستی تابع آن به شمار می‌آید.

تابع بودن ماهیت نسبت به وجود از قبیل تابع بودن یک موجود نسبت به موجود دیگر نیست، بلکه از قبیل نسبت بین سایه و صاحب سایه به شمار می‌آید. روشن است که در نوع ارتباط میان شخص و سایه‌اش تأثیر و تأثری در کار نیست، بلکه شخص وجود دارد و سایه نیز از لوازم لاینفک اوست. در مورد وجود یک شیء و ماهیت آن نیز وضع به همین‌گونه است. وجود فی نفسه موجود است و ماهیت به تبع آن، موجود شناخته می‌شود. به سخن دیگر، می‌توان گفت وجود بالذات موجود است و ماهیت بالعرض موجود شناخته می‌شود و در همین جاست که سرّ اتحاد میان وجود و ماهیت نیز آشکار می‌گردد (صدرالدین،

الشواهد، ۷ـ۸).

صدرالدین در نحوهٔ تقریر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت‌گوی سبقت را از همگان ربوده، و در این راه پیشتاز و پیشاهنگ است. بسیاری از اندیشمندان پس از وی نیز تحت تأثیر اندیشهٔ نیرومند او قرار گرفته، و تمایل خود را به نظریهٔ اصالت وجود نشان داده‌اند. در عین حال، گروهی از آنان را نیز می‌شناسیم که با قول به اصالت وجود مخالف بوده، و با شدت تمام از اصالت ماهیت دفاع کرده‌اند. باید گفت که بسیاری از مخالفان اصالت وجود بیش از آنکه انگیزهٔ فلسفی داشته باشند، از منظر دینی به اصالت ماهیت روی آورده‌اند. آنان بر این عقیده‌اند که اصالت وجود مستلزم اشتراک معنوی در هستی است و اشتراک معنوی در هستی به وحدت تشکیکی وجود منتهی می‌گردد و از دیدگاه آنان وحدت تشکیکی وجود با اصول اعتقادی در باب توحید پروردگار سازگار نیست. در میان این گروه کسانی نیز هستند که نقش آنان در نشر اندیشهٔ اصالت ماهیت کم نبوده است و ایشان آثار فراوانی در این باب پدید آورده‌اند. شیخ رجبعلی تبریزی، علیقلی ابن قراچغای خان و قاضی سعید قمی در زمرهٔ این گروه قرار دارند.

در دوران معاصر نیز کسانی مانند حائری مازندرانی با قول به اصالت وجود سخت به مخالفت برخاسته‌اند. حائری پس از اینکه کتاب *حکمت بوعلی سینا* را در چند جلد انتشار داد و نظریهٔ اصالت وجود را مردود شناخت، بنا بر آنچه خود ابراز داشته است، نامه‌های متعددی از علمای ایران و عراق دریافت کرد و در آنها از وی خواسته شد که به رد براهین حکیم آقا علی مدرس زنوزی در اثبات اصالت وجود که در کتاب *بدایع الحکم* او گرد آمده بود، بپردازد و او رساله‌ای در این باره به نام «ودایع الحکم فی کشف خدایع بدایع الحکم» تألیف کرد که همراه *حکمت بوعلی سینا* منتشر شده است. وی در این اثر ابن سینا را نیز قائل به اصالت ماهیت دانسته، و در این باره راه افراط پیموده است. بخشی از عبارت حائری در این باب چنین است: «... نباید پوشیده بماند که وجودیها معترفند وجود، نه جوهر است، نه عرض و نه جنس و نه فصل و مانند آن از کلیات و مقولات که مختص به ماهیت است و وجود را تابع و طفیلی ماهیت در این طبایع خارجیه دانند و اجزاء حدّیه و اجزاء خارجیه اجزاء ماهیتند و مرکبات و بسائط از ماهیت اتخاذ شود و بساطت وجود به معنای دیگر است و در مقابلِ مرکبات خارجیه؛ و چگونه ممکن است ماهیت حقیقتاً جوهر یا عرض، و مرکب از جوهر مادی و صوری باشد و اقسام موجودات عالم را جمیعاً تشکیل دهد، معذلک امری باشد اعتباری و طفیلی برای وجود مجهول‌الحال و الحقیقة؟ آیا این ماهیت چه اعتبار اثری و ظل بی‌حقیقتی است که جمهور حکما ترکیب ماهیت جسم را از جوهر مادی و جوهر صوری انضمامی دانند و میرداماد ترکیب را اتحادی داند، بلکه این ترکیب انضمامی یکی از شواهد ماست بر اینکه مشائیه که جمهور حکمایند، اصل ماهیتی می‌باشند و تباین حقایق وجوداتی که نسبت به ایشان داده شده، از روی اشتباه موجودات به وجودات است، چنانکه صاحب *محاکمات* گوید: و الحق تعدد الموجودات لا الوجودات» (۳/۸۰ـ۸۱).

در میان علمای معاصر کسان دیگری نیز هستند که با نظریهٔ اصالت وجود سخت مخالفت کرده، و به دفاع از اصالت ماهیت برخاسته‌اند. به عنوان نمونه می‌توان از میرزا جواد آقا تهرانی نام برد که کتابی با عنوان *عارف و صوفی چه می‌گویند؟* تألیف کرده، و دربارهٔ مسألهٔ وجود و ماهیت به بحث و بررسی پرداخته است. او در این کتاب بیش از هر چیز بر مفهوم وحدت وجود تکیه دارد و آن را امری موهوم و در عین حال غیراسلامی می‌شناسد. تهرانی مانند حائری مازندرانی قول به اصالت وجود را مستلزم پذیرش اشتراک معنوی وجود دانسته، و اشتراک معنوی وجود را اساس وحدت وجود به شمار آورده است (نک: ص ۲۰۸ به بعد). به این ترتیب، انگیزهٔ اصلی این عالم معاصر در مخالفت با طرفداران اصالت وجود احساس تکلیف دینی است. باید توجه داشت که اندیشه‌های تهرانی نمایشگر جریانی فکری است که از حدود نیم قرن پیش در مشهد آغاز گشته است و بنیادگذار آن میرزا مهدی اصفهانی است. وی در افکار و عقاید شاگردان خود تأثیر عمیقی نهاده است و بیشتر کسانی که به جریان فکری او وابسته‌اند، با صدرالدین شیرازی و اندیشهٔ اصالت وجود مخالفت کرده، و به اصالت ماهیت گراییده‌اند.

ادلهٔ اثبات اصالت وجود: برای اثبات اصالت وجود، براهین مختلف و متعددی اقامه شده است. صدرالدین شیرازی در آثار گوناگون خود به برخی از این براهین اشاره کرده، ولی همهٔ ادله و شواهد مربوط به این باب را در *المشاعر* گرد آورده است. وی در این کتاب برای اثبات اصالت وجود ۸ «شاهد» ذکر کرده، و درمورد این شواهد از عنوان برهان یا دلیل استفاده نکرده است. به نظر می‌رسد ملاهادی سبزواری نیز در ۶ برهانی که بر اصالت وجود آورده (ص ۴۳ـ۴۶)، از *المشاعر* اثر پذیرفته است. در اینجا به آنچه صدرالدین زیر عنوان شواهد اصالت وجود در *المشاعر* ذکر کرده است، اشاره می‌شود:

۱. حقیقت هر شیء هستیِ آن شیء است و به واسطهٔ هستی، آثار و احکام هر شیء بر آن مترتب می‌گردد. بنابراین، هستی برای اینکه حقیقت شناخته شود، از هر امر دیگری شایسته‌تر است، زیرا هر امر دیگری تنها به‌واسطهٔ هستی در زمرهٔ حقایق قرار می‌گیرد. به این ترتیب، اگر بگوییم هستی حقیقت همهٔ حقایق است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. به‌عبارت دیگر، می‌توان گفت که هستی در «حقیقت بودن» خود، به حقیقت دیگری نیازمند نیست، بلکه به خودی خود عالَم عین و خارج را تشکیل می‌دهد، در حالی که غیرهستی، یعنی ماهیات تنها به‌واسطهٔ هستی در عالم عین و خارج تحقق می‌پذیرند (ص ۹ـ۱۲).

۲. در این مطلب تردیدی نیست که جهان خارج و عالم ذهن ظرف موجودات شناخته نمی‌شوند و وقتی گفته می‌شود که فلان شیء در جهان خارج یا در عالم ذهن موجود است، منظور این نیست که جهان خارج یا عالم ذهن، ظرف یا محلی است که آن موجود در این ظرف استقرار یافته است، بلکه مقصود از وجود داشتن چیزی در خارج این است که آن چیز دارای نوعی هستی است که آثار و احکامش بر آن

مترتب شده است و هنگامی که گفته می‌شود: فلان شیء در ذهن موجود است، منظور این است که آثار و احکام خارجی آن موجود بر آن مترتب نمی‌گردد. با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان ادعا کرد که اگر آنچه در خارج اصیل و متحقق است، جز ماهیت چیز دیگری نباشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که بین وجود ذهنی و وجود خارجی هیچ‌گونه تفاوت و دوگانگی تحقق نپذیرد، در حالی که این امر بالضروره باطل است، زیرا ماهیت چه بسا در ذهن تحقق می‌پذیرد، ولی در جهان خارج موجود نیست (ص ۱۲).

۳. اگر موجودیت و تحقق اشیاء تنها به ماهیات آنها باشد، نه به امر دیگر، مستلزم این خواهد بود که حمل برخی از ماهیات بر برخی دیگر و حکم به اتحاد و یگانگی میان آنها هرگز امکان‌پذیر نباشد، زیرا در حمل، دو مفهوم متغایر و متفاوت، در وجود با یکدیگر اتحاد پیدا می‌کنند و حکم نیز بر همین نوع از اتحاد اشعار دارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت حمل شیئی بر شیئی دیگر بدین معنی است که آن دو شیء در وجود با یکدیگر متحدند و در مفهوم و ماهیت غیریکدیگرند. تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه مناط و ملاک غیریت است، غیر از آن چیزی است که ملاک اتحاد و یگانگی شناخته می‌شود. حکما نیز آنجا که گفته‌اند: حمل همواره مقتضی اتحاد در وجود خارجی و غیریت در ذهن است، به همین نکته اشاره کرده‌اند.

اکنون اگر وجود، چیزی جز ماهیت نباشد، مستلزم این خواهد بود که در حمل، بین ملاک اتحاد و ملاک غیریت هیچ‌گونه تفاوتی تحقق نپذیرد و چون این امر باطل شناخته می‌شود، ملزوم آن نیز باطل خواهد بود. آشکار است که صحت حمل به نوعی وحدت و نوعی از غیریت وابسته است، زیرا در وحدت محض، حمل تحقق نمی‌پذیرد و در کثرت محض نیز جایی برای تحقق حمل وجود ندارد. بنابراین، اگر وجود، امری انتزاعی شناخته شود، ناچار در وحدت و کثرت خود تابع آنگونه از معانی و ماهیاتی خواهد بود که با آنها اضافه و نسبت پیدا می‌کند و هنگامی که وجود در وحدت و کثرت خود تابع ماهیات شناخته شود، حمل شایع و متعارف صورت نمی‌پذیرد و آنچه به عنوان حمل مطرح می‌گردد، جز حمل اولی ذاتی چیز دیگری نخواهد بود (ص ۱۲-۱۳).

۴. در مقابلِ کسانی که وجود را امری انتزاعی می‌دانند، گفته می‌شود که اگر وجود، موجود و متحقق نباشد، هیچ‌یک از اشیاء، موجود نخواهد بود و چون موجود نبودن اشیاء بالضروره باطل است، موجود و متحقق نبودن وجود نیز باطل خواهد بود. بیان ملازمه به این ترتیب است که گفته می‌شود: هرگاه ماهیت در حد ذات و مجرد از وجود لحاظ شود، ناچار معدوم خواهد بود و چنانکه صرف‌نظر از وجود و عدم مورد نظر قرار گیرد، نه موجود خواهد بود و نه معدوم؛ اما اگر وجود به حسب ذات خود موجود و متحقق نباشد، به هیچ وجه نمی‌توان از وجود یا ماهیت، یکی را بر دیگری حمل کرد، زیرا ثبوت چیزی بر چیز دیگر و همچنین منضم ساختن یک شیء به شیء دیگر مستلزم، یا فرع بر این است که «مثبَتٌ له» وجود داشته باشد. اکنون با توجه به اینکه ماهیت در حد ذات خود موجود نیست، اگر وجود نیز در حد ذات خود موجود و متحقق نباشد، چگونه می‌توان از تحقق موجودات سخنی به میان آورد؟ کسی که از وجدان سالم برخوردار باشد، به‌روشنی می‌داند که اگر ماهیت یکی از ۳ حالت اتحاد یا معروض بودن و یا عارض بودن نسبت به وجود را نداشته باشد، به هیچ وجه نمی‌توان آن را موجود به شمار آورد، زیرا منضم ساختن یک امر معدوم به معدوم دیگر معقول نیست، چنانکه منضم ساختن یک مفهوم به مفهوم دیگر بدون اینکه حداقل یکی از آنها وجود داشته باشد، یا هر دو عارض یک امر سوم شده باشند، معنی صحیح و قابل ملاحظه‌ای ندارد. باید توجه داشت که در نظر صدرالدین ماهیت با وجود اتحاد پیدا می‌کند، ولی در نظر حکمای مشایی، بنابر قول مشهور، ماهیت معروض وجود است. البته برخی از صوفیه به عکس حکمای مشایی ماهیت را عارض بر وجود می‌شناسند. در هر یک از اقوال سه گانه این فرض مسلم گرفته شده است که ماهیت در پرتو نور وجود تحقق می‌یابد.

در اینجا اقوال دیگری نیز مطرح شده است. از جمله اینکه گفته می‌شود: موجود بودن هر چیز تنها از طریق انتساب به واجب‌الوجود تحقق می‌پذیرد. اشکالی که در این قول وجود دارد، این است که وجود برای ماهیت همانند فرزند بودن برای فرزندان نیست، زیرا اتصاف ماهیت به وجود جز تحقق وجودِ ماهیت چیز دیگری به شمار نمی‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت: فرزند بودن برای فرزندان به واسطهٔ نوعی نسبت است که با یک شخص به عنوان پدر حاصل می‌شود، ولی آنچه ماهیات از طریق نسبت خودشان با واجب‌الوجود کسب می‌کنند، همان چیزی است که وجود و تحقق آنها را تشکیل می‌دهد (ص ۱۳-۱۴).

۵. اگر وجود، صورت عینی و تحقق خارجی نداشته باشد، در هیچ یک از انواع، جزئیِ حقیقی تحقق نمی‌پذیرد و در واقع، شخص برای نوع بی معنی و بی وجه خواهد بود؛ زیرا ماهیت از آن جهت که فقط ماهیت است، از اشتراک میان افراد کثیر و همچنین از عروض کلیت بر آن در عالم ذهن امتناع ندارد. منضم ساختن مفاهیم کثیر و متعدد به یک ماهیت نمی‌تواند آن را از اشتراک میان افراد کثیر خارج سازد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: تخصیص یک کلی به کلی دیگر اگرچه شمار آنها به هزار کلی بالغ گردد، موجب تشخص نمی‌شود. به این ترتیب، برای اینکه شخص تحقق یابد، به چیزی نیاز است که خود به حسب ذات متشخص باشد و کثرت وقوع آن قابل تصور نباشد. آنچه از این ویژگی برخوردار است، جز وجود چیز دیگری به شمار نمی‌آید. اکنون اگر در افراد یک نوع، وجود تحقق نداشته باشد، هیچ‌یک از آن افراد در جهان خارج به ظهور نخواهند رسید و این امر خلاف فرض است. کسی نمی‌تواند ادعا کند که تشخص افراد از طریق اضافه به تشخص حق تعالیٰ حاصل می‌گردد، زیرا اضافهٔ یک شیء به شیء دیگر پس از حصول تشخص امکان‌پذیر می‌گردد.

از این نکته نیز نباید غافل بود که اضافه از آن جهت که اضافه است، یک امر عقلی و کلی به شمار می‌آید. در این مسأله نیز تردید نیست که

انضمام یک کلی به کلی دیگر موجب تشخص نمی‌گردد. به این ترتیب، تشخص افراد یک نوع از طریق توسل به معنی اضافه قابل توجیه نخواهد بود. البته این سخن تنها هنگامی می‌تواند درست باشد که اضافه به عنوان یک مفهوم یا یک مقوله مطرح گردد؛ اما آنجا که از اضافهٔ اشراقیه سخن به میان می‌آید، مسأله صورت دیگری پیدا می‌کند. در اضافهٔ اشراقیه حضور و شهود، ملاک و مناط امور است و از علوم حصولی و طبقه‌بندی مقولات و مفاهیم کاری ساخته نیست (ص ۱۴ـ۱۵).

۶. برای اینکه معنی اتصاف ماهیت به وجود و نحوهٔ عروض هستی بر ماهیت معلوم شود، بررسی معنی عروض و بیان اقسام آن ضروری می‌نماید. حکما عارض را بر دو قسم دانسته‌اند: عارض وجود و عارض ماهیت. عارض شدن مثلاً سفیدی بر یک جسم و علو و بالایی بر آسمان در خارج، از مصادیق قسم اول شناخته می‌شود، ولی عروض فصل بر جنس و تشخص بر نوع، از مصادیق قسم دوم به شمار می‌آید.

محققان اهل حکمت بر این عقیده‌اند که اتصاف ماهیت به وجود و عروض هستی بر ماهیت یک اتصاف خارجی و عروض حلولی نیست، بلکه این اتصاف یک اتصاف عقلی است که از طریق تحلیل عقلانی می‌توان به عروض وجود بر ماهیت راه یافت. کسانی که با مسائل فلسفی آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که در عروض تحلیلی نمی‌توان برای معروض مرتبه‌ای از تحصّل وجودی را در نظر گرفت که از عارض خود جدا و عاری بوده باشد، مثلاً وقتی گفته می‌شود: فصل عارض بر جنس می‌گردد، منظور این نیست که جنس در خارج یا ذهن از نوعی تحصل وجودی بدون فصل برخوردار است و سپس معروض فصل واقع می‌شود؛ بلکه معنای معروض بودن جنس نسبت به فصل این است که مفهوم فصل داخل در مفهوم جنس نیست و تنها می‌توان آن را لاحق به معنی جنس محسوب داشت. البته این سخن منافی این نیست که جنس با فصلِ خود از جهت وجود متحد بوده باشد. با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت: در باب عارض ماهیت، عروض به حسب تحلیل به هیچ وجه با اتحاد در مقام وجود منافات ندارد و این همان چیزی است که در باب ارتباط میان وجود و ماهیت مطرح است و عروض وجود بر ماهیت هرگز به معنی این نیست که آنها با یکدیگر متحد و یگانه نیستند.

از آنچه گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که وجود در عالم عین متحقق و متحصل است، زیرا اگر وجود در عالم عین تحقق نداشته باشد، عروض آن بر ماهیت از نوع عروض تحلیلی نخواهد بود. وقتی عروض وجود بر ماهیت عروض تحلیلی نباشد، ناچار باید در زمرهٔ اموری قرار گیرد که از ماهیات ثابت و متحقق انتزاع می‌شود و بر آنها حمل می‌گردد. این امر اگرچه در نظر قائلان به اصالت وجود نامقبول و غیرموجه است، ولی طرفداران اصالت ماهیت به انتزاعی بودن معنی وجود فتوا داده، و آن را سخت موجّه و قابل قبول می‌دانند. صدرالدین نیز پس از تقریر و بیان شاهد ششم مخاطب خود را به تأمل دعوت کرده است. به نظر می‌رسد که دعوت به تأمل در مفاد شاهد ششم به این منظور صورت گرفته است که طرفداران اصالت ماهیت می‌توانند در آن مناقشه و گفت و گو نمایند (ص ۱۵ـ۱۷).

۷. حکمای اسلامی در باب وجودِ اعراض به گونه‌ای سخن گفته‌اند که می‌توان آن را از شواهد اصالت وجود به شمار آورد. در نظر این بزرگان مقولهٔ عرض به گونه‌ای است که وجودِ آن «فی نفسه»، جز وجودش برای موضوع خود چیز دیگری نیست. معنی این سخن آن است که وجود عرض در حد ذات همان چیزی است که حلول در موضوع خود را تشکیل می‌دهد. تردیدی نمی‌توان داشت که حلول عرض در موضوع خود یک امر عینی و خارجی زائد بر ماهیت به شمار می‌آید. این مسأله نیز مسلم است که موضوع عرض داخل در ماهیت و حد آن نیست، بلکه در وجود آن ـــ که چیزی جز نفس عرضیت و حلول در موضوع نیست ـــ داخل است. به همین سبب است که حکما در کتاب برهان گفته‌اند که در حد اعراض موضوع همواره اخذ شده است. بزرگان حکمت این نکته را نیز یادآور شده‌اند که اخذ موضوع در حد و تعریف اعراض از جملهٔ موارد زیادت حد بر محدود شناخته می‌شود. حکما در مقام توضیح زیادت حد بر محدود غالباً به ذکر مثال توسل جسته، و گفته‌اند اخذ دایره در تعریف قوس و ذکر بنا در تعریف بنّا از موارد بارز زیادت حد بر محدود شمرده می‌شود. قوس به عنوان «قطعه‌ای از دایره» تعریف شده است و تردیدی نیست که کلمهٔ دایره در این تعریف نمونه‌ای از زیادت حد بر محدود به شمار می‌آید.

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت: عرضیت عرض چیزی است که حلول در موضوع خود را تشکیل می‌دهد و وجودش نیز بر ماهیتش زائد است. به همین سبب، وجود اعراض تحت عنوان «وجود فی نفسه لغیره» مورد شناسایی قرار می‌گیرد، برخلاف وجود رابط که جز «وجود لغیره» چیز دیگری نیست. وجود رابط به گونه‌ای است که هرگاه به استقلال ملاحظه شود، از حقیقت خود عاری می‌گردد، ولی وجود عرض وجود «فی نفسه» است که چون متقوم به خود نیست و حالّ در موضوع است، «لغیره» شناخته می‌شود. به این ترتیب، اگر ادعا کنیم که وجود عرض در عین «فی نفسه» بودن عین حلول در موضوع خود است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. انتقال عرض نیز به این دلیل ممتنع شناخته می‌شود که عرض در وجود خود مستقل نیست و انتقال فرع بر استقلال در وجود است. خلاصهٔ کلام در این باب این است که موضوع در عین اینکه خارج از ماهیتِ عرض شناخته می‌شود، در وجود آن دخیل نیست. به همین سبب، مثلاً حلول سیاهی در جسم که یک امر خارجی است، غیر از ماهیت آن به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، می‌توان گفت مقولهٔ عرض در عین اینکه از جهت ماهیت «فی نفسه» است و استقلال دارد، از جهت وجود «لغیره» است و غیرمستقل شناخته می‌شود. با توجه به این مقدمات اگر وجود یک امر واقعی و عینی نباشد و تنها به عنوان یک امر انتزاعی و اعتباری مطرح شود، مستلزم این خواهد بود که وجود سیاهی همان معنی سیاهی باشد، نه حلول در جسم که اساس معنی سیاهی به شمار می‌آید. به سخن دیگر

می‌توان گفت اگر وجود یک امر عینی و خارجی نباشد، لازمهٔ آن این است که در باب اعراض تفکیک وجود از ماهیت منتفی گردد، در حالی که تفکیک وجود از ماهیت در باب اعراض پذیرفته است و هرگاه در باب اعراض این امر پذیرفته شود، در باب جواهر نیز وضع به همین منوال خواهد بود، زیرا جواهر همواره مورد احتیاج اعراض بوده‌اند و چیزی که «محتاج‌الیه» باشد، نیرومندتر از محتاج است. بر همین اساس، می‌توان ادعا کرد آنجا که وجود عرض یک امر انتزاعی و اعتباری نباشد، وجود جواهر نیز به طریق اولیٰ انتزاعی و اعتباری نخواهد بود (ص ۱۷).

۸. آنچه در این شاهد مطرح شده، از جملهٔ اموری است که به مسألهٔ اصالت وجود وضوح می‌بخشد و فضای آن را روشن می‌گرداند. تردیدی نیست که برخی از امور دارای شدت و ضعف هستند و در استحاله و اشتداد، مراتب مختلف و متفاوت را طی می‌کنند. آنچه اشتداد کیفی می‌پذیرد، ناچار دارای حرکت است و حرکت یک امر ممتد و متصل به شمار می‌آید. این مسأله نیز مسلم است که در یک امر متصل حدود غیرمتناهی و بی پایان قابل فرض است و هر یک از این حدود نیز یک ماهیت نوعی به شمار می‌آید. اکنون اگر وجود یک امر اعتباری و انتزاعی شناخته شود، ناچار در وحدت و کثرت تابع ماهیات خواهد بود. به این نکته نیز باید توجه داشت که در امور اشتدادی ماهیاتِ نوعی غیرمتناهیند و حدّ یقف نمی‌توان برای آنها در نظر گرفت. لازمهٔ این سخن آن است که انواع نامتناهی بالفعل محصور بین دو حد مبدأ و منتها قرار گرفته باشند و این امر بالضروره ممتنع است.

به این ترتیب، کسانی که وجود را امری انتزاعی و اعتباری به شمار می‌آورند، با اشکال عقلی رو به رو خواهند شد، ولی اعتقاد به اصالت وجود با این اشکال رو به رو نیست، زیرا بر مبنای این اندیشه همهٔ ماهیاتِ نوعی دارای وجود واحدند و از یک صورت اتصالی برخوردارند. به بیان دیگر، در نظریهٔ اصالت وجود، هستی همانند یک رشتهٔ محکم همهٔ امور متفرق و متباین را منظم می‌سازد و از گسستگی آنها آسیب نمی‌پذیرد. تردیدی نمی‌توان داشت که در یک وحدت اتصالی حدود و ماهیاتی که در آن فرض می‌شود، بالقوه است و حدود بالقوهٔ نامتناهی به هیچ وجه با وحدت اتصالی ناسازگاری ندارد. در یک واحد متصل همواره وحدت بالفعل است و کثرت بالقوه؛ و روشن است که وحدتِ بالفعل به هیچ وجه کثرتِ بالقوه را نفی نمی‌کند (ص ۱۸).

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، تهران، ۱۳۵۱ش/ ۱۹۷۲م؛ آملی، حیدر، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان یحییٰ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۳۷۹ق؛ ابن عربی، محمد، *الفتوحات المکیة*، به‌کوشش عثمان یحییٰ، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ احسایی، احمد، *شرح المشاعر*، کرمان، ۱۳۶۶ش؛ ایجی، عبدالرحمان، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب؛ تهرانی، جواد، *عارف و صوفی چه می‌گویند؟*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ حائری مازندرانی، محمدصالح، «ودایع الحکم»، *حکمت بوعلی سینا*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، به‌کوشش مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سهروردی، یحییٰ، «التلویحات»، «حکمة الاشراق»، «المشارع و المطارحات»، *مجموعهٔ مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شهرستانی، عبدالکریم، *نهایة الاقدام*، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶ش؛ همو، *المشاعر*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۲ش/ ۱۹۶۴م؛ فارابی، «المسائل الفلسفیة و الاجوبة عنها»، *مجموعة الفلسفة*، قاهره، ۱۳۲۵ق/ ۱۹۰۷م؛ فخرالدین رازی، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مولوی، *مثنوی*، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرداماد، محمدباقر، *القبسات*، به‌کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، ۱۳۵۶ش.

غلامحسین ابراهیمی دینانی

اُصانْلو، یا اُصالو، نام گروهی ایلی ـ عشایری از اقوام ترک زبان ایران. نام این گروه عشایری در متنهای تاریخی به صورتهای گوناگون اوسالو (اسکندربیک، ۱۰۸۵/۲)، اوصالو (افشار، ۱۱)، اسانلو، آسانلو (ظل السلطان، ۴۳، ۶۳) و اوصانلو (اعتمادالسلطنه، *مطلع الشمس*، ۳۷۹/۳؛ حکیم الممالک، ۳۰) نیز آمده است. احتمالاً نام این گروه عشایر ترک در گذر زمان و کثرت استعمال از صورت اسا ـ لو، یا اصا ـ لو به صورت اسان ـ لو، یا اصان ـ لو (با افزودن «ن») میانجی پیش از پسوند نسبت «ـ لو»)، قس: هـ د، اینالو، قوم) درآمده، و اکنون به صورت اصانلو شهرت عام یافته است.

خاستگاه قومی: از خاستگاه قومی اصالو یا اصانلو و زمان آمدن این گروه عشایر ترک به ایران اطلاعی در دست نیست. در گزارشی مربوط به افشارهای حاکم اورمیه به یکی از ملتزمان امیر تیمور گورکان به نام گرگین بیک اوصالو اشاره شده است که امیر تیمور این سرکردهٔ افشار اوصالو را برای سرکوب کردها و عشایر شورشی اورمی، در ۸۰۲ق به حکومت اورمیه گماشت (افشار، همانجا). پس از او دو فرزندش، الامه سلطان اوصالو و یادگار سلطان اوصالو، یکی پس از دیگری حکومت اورمیه را در دست گرفتند (همو، ۱۲-۱۳). گرگین بیک را از طایفهٔ اصانلوی وابسته به افشار، و آنها را «افشار اصالو» دانسته‌اند (نیکیتین، 71؛ نیز نک: *ایرانیکا*، I/583).

اسکندربیک منشی در ذکر ارباب مناصب و امرای اویماقات قزلباش در دورهٔ صفوی، یکی از ۳ تن سران ایل افشار را شخصی به نام «امامقلی سلطان اوسالو حاکم گاورود»، نام می‌برد (همانجا). از این دو روایت چنین بر می‌آید که اصانلوها قبلاً به احتمال، از اقوام ترکِ پیوسته به ایل افشار (هـ م) بوده، و از سدهٔ 7ق در ایران به سر می‌برده‌اند. بعدها، اصانلوها با مهاجرت به حوزه‌های جغرافیایی ـ فرهنگی مختلف ایران و همسایگی و همزیستی با گروههای قومی و زبانی دیگر، مانند لر و کرد و فارس و مازندرانی، و گشودن باب پیوندهای زناشویی با اعضای گروههای غیر خودی، بسیاری از ویژگیهای قومی، فرهنگی و زبانی خود را از دست دادند و ویژگیهای فرهنگی و زبانی قومهای دیگر را گرفتند.

پراکندگی جغرافیایی: حوزهٔ جغرافیایی و قلمرو زیستِ ـ کوچی عشایر اصانلو، به سبب پراکندگی طایفه‌ها و تیره‌های آن، دقیقاً مشخص

نیست. بنابر اسناد تاریخی، از جمله *تاریخ افشار* (افشار، همانجا)، گروهی از اصانلوها به هنگام حکومت خاندان گرگین بیک احتمالاً در آذربایجان می‌زیستند و وابسته به افشارها بوده‌اند؛ گروه بزرگی از اصانلوها هم هنگامی که امامقلی سلطان از ایل اوسالو، حکومت گاورود کردستان را در دست داشت، همراه طایفهٔ ارشلوی افشار، در ۹۹۵ق/ ۱۵۸۷م، اواخر سلطنت خدابنده، در اطراف اصفهان اقامت داشتند (سومر، ۲۲۸). شاخه‌ای از افشار اوسالو هم در نزدیک قزوین (همو، ۱۷۴) و پیرامون زنجان می‌زیستند. این شاخه از اصانلو، ظاهراً همانهایی هستند که آقا محمدخان قاجار آنها را به خوار (گرمسار کنونی) کوچاند (افضل الملک، ۱۳۹) و خانوارهایی از آنها را نیز از خوار به مازندران فرستاد (*سفرنامه*...، ۹۷؛ نیز نک: ملکونف، ۱۰۰؛ رابینو، ۳۷). دسته‌ای از اصانلوها با مهاجران بلوچ و کرد و افغان در یکی از ۴ محلهٔ شهر ساری که ظاهراً بعدها به محلهٔ اصانلو معروف شد، نشیمن گزیدند (*سفرنامه*، ۹۶؛ ملکونف، همانجا) و دسته‌ای از آنها در دهات اطراف ساری جای گرفتند و بعد هم به جاهای دیگر رفتند (رابینو، همانجا).

ملکونف در سالهای ۱۲۷۵-۱۲۷۷ق/۱۸۵۸-۱۸۶۰م به اقامت چند خانوار اصانلو، حدود ۱۰۰ تن در سخت‌سر (رامسر کنونی) اشاره می‌کند (ص ۱۴۳). حدود ۵۰ سال بعد، رابینو نشانی از آنها در این شهر نمی‌بیند (ص ۴۶). طایفه‌ای از عشایر اصانلو در سالهای ۱۳۱۳-۱۳۱۴ش در فارس به سر می‌بردند و به طایفهٔ عملهٔ ایل قشقایی (ه‍ م) پیوسته بودند و با آنها کوچ می‌کردند (فیلد، ۲۶۴). سندی که این خبر را تأیید کند، به دست نیامد. در نمودار مرکز آمار از سازمان اجتماعی ایل قشقایی، نامی از اصانلو در فهرست تیره‌های وابسته به طایفهٔ عمله و طایفه‌های دیگر قشقایی نیامده است (نک: *سرشماری*، نتایج، ۱۷). ممکن است این دسته اصانلوها به جاهای دیگر از جمله گرمسار تهران کوچ کرده، یا به تدریج جذب تیره‌ها و طایفه‌های دیگر قشقایی شده باشند.

در کوچاندن و جابه‌جا کردن و یا تبعید عشایر به تهران و نواحی پیرامون آن، حکومت قاجار دو قصد مهم داشت: یکی تثبیت موقعیت ایلات مطیع در حوالی پایتخت، و دیگر تحت نظارت داشتن طایفه‌ها و تیره‌های سرکش ایلی ـ عشایری (هورکاد، ۱۳۱). مثلاً کوچاندن این گروه عشایری به مازندران (فیلد، ۲۰۰-۲۰۱) برای مقابله با تجاوزهای ترکمنها بوده است.

جمعیت: اصانلوها یکی از گروههای عشایری مهاجر به خوار در دورهٔ قاجار بودند. خوار را «بلوکی حاژ باآبی خوشگوار و سرزمینی حاصل‌خیز» وصف کرده‌اند که در آن ترک و تاجیک و لر با هم می‌زیستند (شیروانی، ۲۲۹-۲۳۰). شمار جمعیت اصانلوهای خوار را در منابع تاریخی به اختلاف از ۵۰۰ (اعتماد السلطنه، *مطلع الشمس*، ۳۷۹/۳)، ۶۰۰ (*سفرنامه*، ۹) تا ۱٬۰۰۰ (شیل، 397) و ۱٬۲۰۰ خانوار (کیهان، ۱۱۱/۲) که در چادر و خانهٔ گلین زندگی می‌کرده‌اند، نوشته‌اند.

اختلاف ارقام در آمارها و تخمینی بودن آنها نمی‌تواند شمار جمعیت این گروه عشایر ترک کوچنده و یکجانشین را به درستی نشان دهد. در سرشماری تیرماه ۱۳۶۶ش، شمار عشایر کوچندهٔ اصانلو در بخش مرکزی شهرستان گرمسار (قشلاق) ۲۵ خانوار، و مجموعاً ۱۴۳ تن آمده است (*سرشماری*، جمعیت، ۴۷). ییلاق این عشایر در بخش فیروزکوه و بخش مرکزی شهرستان دماوند است (نک: همان، ۲۵).

شمار اصانلوهای کوچانده به مازندران، در زمان آقا محمدخان ۱۵۰ خانوار (*سفرنامه*، ۹۷)، و در آغاز سلطنت ناصرالدین شاه ۵۰ خانوار بوده است (شیل، 396).

سازمان ایل: ساختار اجتماعی ـ اقتصادی و سیاسی سازمان ایلی ـ عشایری اصانلو و چگونگی گروه بندی و شمار و نام طایفه‌ها یا تیره‌های آن دقیقاً روشن نیست. در نمودار مجموعهٔ *اطلاعات و آمار ایلات و طوایف عشایری ایران* (مهر ۱۳۶۱ش)، طایفهٔ اصانلوی استان تهران به ۱۰ تیره به نامهای قباقلو، قزللر، کنشلو، جوزکلو، چاپشلو، یوردخانی، ترامش لو، جمورابلو، خالقلو و میرآخورلو تقسیم شده است (ص ۴۱). این سند دربارهٔ منبع کتبی یا شفاهی این نمودار و چگونگی به دست آوردن تیره‌های این طایفه توضیح و اطلاعی نمی‌دهد.

کوچ: آگاهیهای ما دربارهٔ چگونگی کوچ و کوچ‌راههای عشایر اصانلو، و اردوگاههای زمستانی و تابستانی آنها بسیار اندک است. برخی از منابع تاریخی قدیم، دهات خوار را قشلاق اصانلوها، و دماوند و لار (حکیم الممالک، ۳۵) و مراتع دهات و بلندیهای فیروزکوه را ییلاق آنها یاد کرده‌اند (افضل الملک، ۱۳۹).

بنابر یک پژوهش میدانی در اوایل انقلاب اسلامی، دشتهای گسترده در کوهپایه‌های جنوبی البرز زمستانگاه اصانلوهای کوچنده، و دامنهٔ شمالی کوههای سه پایه و قره قاچ البرز و فلات مرتفع فیروزکوه، تابستانگاه آنها بوده است. اصانلوها همراه عشایر کوچندهٔ علیکای (یا الیکای) به ییلاق می‌رفتند و اردو می‌زدند و گله‌های خود را در مراتع آن می‌چراندند؛ هنگامی که به خانه‌های قشلاقی باز می‌گشتند و در مزارع به کار می‌پرداختند، گله‌هایشان را در حاشیهٔ کویر می‌چراندند. از مراتع جبههٔ مقابل البرز هم که از روستاییان درهٔ میانی حبله رود اجاره می‌کردند، برای چرای دامهایشان بهره می‌بردند (هورکاد، ۱۴۰-۱۴۱).

امروزه از شمار کوچندگان اصانلو ــ که زمانی از عشایر کوچندهٔ پرجمعیت منطقه به شمار می‌رفتند ــ به میزان بسیاری کاسته شده است. قشلاق این گروه دهستان یاتری و حومهٔ بخش مرکزی شهرستان گرمسار، و ییلاقشان دهستان حومه و ابرشیوهٔ بخش مرکزی فیروزکوه است (*سرشماری*، جمعیت، همانجا). از این آمار، می‌توان دریافت که شمار زیادی از اصانلوها، کوچندگی و اقتصاد شبانی را رها کرده، و ده‌نشین شده‌اند و به اقتصاد زراعی یا بازار کار شهرها روی آورده‌اند.

شیوهٔ معیشت: اصانلوهای خوار قبلاً از راه شترداری و گوسفند چرانی و بافت گلیم، قالی، پلاس، مَفْرَش و خورجین زندگی می‌گذراندند (*سفرنامه*، ۹). بعداً گلیم و قالی بافی را رها کردند (هورکاد، ۱۴۴) و

اغلب به کشت و ورز و دامداری پرداختند. عشایر کوچندهٔ دامدار، در آغاز سال در کشتزارهای خود در زمینهای گرمسار غلات و پنبه می‌کاشتند، و با گرم شدن هوا خانه‌های قشلاقی خود را رها می‌کردند و با گله‌هایشان به کوههای دماوند می‌رفتند. در فاصلهٔ میان کوچ به ییلاق و بازگشت به قشلاق، پنبه و غلات به ثمر می‌رسید و در پاییز برداشت آنها را شروع می‌کردند (گابریل، ۲۹-۳۰).

تا چندی پیش، اصانلوهای کوچنده در قشلاق و ییلاق با بومیان روستایی منطقه ارتباط نزدیک و داد و ستدهای اقتصادی داشتند. در قشلاق، رابطهٔ عشایر اصانلو با حبله رودیها بود و دامهای روستاییان دهات درهٔ حبله رود را طبق قرار مدارهای محلی در گله‌های خود نگه می‌داشتند و به چرای تابستانه می‌بردند و می‌پروراندند (هورکاد، ۱۴۳). در ییلاق، ارتباطشان بیشتر با بومیان فیروزکوه، به خصوص سوادکوهیها بود (افضل الملک، ۳۱). دامداران عشایری تا پیش از انقلاب با «شرکت سهامی زراعی گرمسار» نیز ارتباط داشتند، و به سبب شیوهٔ زندگی کوچندگی و آشنایی با فن دامداری سنتی و بهره برداری از مراتع بلندیهای البرز و دشتهای کویری، دامهای شرکت را با گله‌های خود به چرا می‌بردند (هورکاد، ۱۴۴).

به‌طور کلی، سطح زندگی و معیشت اصانلوهای کوچندهٔ گرمسار تا آغاز انقلاب اسلامی، در مقایسه با مردم شهرها به خصوص مردم تهران، بسیار پایین و سخت بوده است. اصانلوها تا چندی پیش نتوانسته بودند از شیوهٔ دامداری سنتی به شیوهٔ دامداری نوین گذر کنند و زندگی خود را با مقتضیات روز سازگار نمایند (همانجا).

سرپرستی: در دورهٔ قاجار، حکومتها ایلخانی و صاحب‌جمعی ایلات و عشایر هر منطقه را به یکی از رجال و وابستگان دربار می‌سپردند. صاحب جمعی عشایر برای ایلخانان جدا از آوردن شوکت و قدرت، درآمدزا هم بود. ایلخان و صاحب جمع هر ایل و عشیره چند وظیفه داشت: یکی گرفتن مالیات سرانه از سرشمار دامهای هر خانواده که بخشی از آن را به حکومت می‌پرداخت و بخشی دیگر را خود بر می‌داشت. دیگر تعیین شمار سوارانی بود که هر تیره و طایفه می‌بایست برای خدمت به حکومت به دیوان بدهد (مستوفی، ۵۰۸/۳).

پادشاهان و شاهزادگان قاجار از سواران عشایری برای حفاظت خود و اردوکشیها و سرکوب دشمنان خود استفاده می‌کردند (لمتون، 137). مثلاً در اوایل دورهٔ ناصرالدین شاه، اصانلوها ۲۵۰ سوار به دیوان داده بودند (*سفرنامه*، همانجا). همچنین به هنگام سفر شاهزاده مسعود میرزا ظل السلطان به شبه جزیرهٔ میان کاله (آبسکون، آشوراده) در مازندران «۳۰۰ سوار اسانلو» در جمع اردو، او را همراهی می‌کردند (ظل السلطان، ۶۳). به هنگام شکار در نواحی رودخانهٔ قراآغاج فارس نیز سوارانی از اسانلوهای خوار در التزام او بودند (همو، ۲۲۴).

به گزارش محرمانهٔ وزارت امور خارجهٔ انگلیس، همزمان با انقلاب مشروطهٔ ایران، حکومت وقت قشونی از ۱۰۰ سوار اصانلو، همراه چند صد سوار بختیاری و ۵۰ نفر قزاق، برای تعقیب شاهزاده سالارالدوله ترتیب داده بود (*کتاب آبی*، ۲۰۰۶/۸).

در متون مربوط به دورهٔ قاجار، به نام برخی از ایلخانان و صاحب جمعهای ایلی اشاره کرده‌اند. در دورهٔ ناصرالدین شاه، امین السلطان (ناصرالدین شاه، ۲۱۷؛ اعتمادالسلطنه، *المآثر...*، ۳۷۲/۱)، و پس از او محمد قاسم خان وکیل السلطنه، برادر امین السلطان (بامداد، ۹۱/۵، ۲۵۶؛ نیز نک: اعتمادالسلطنه، همان، ۳۹۶/۱) ایلخانی و ابواب جمعی عشایر ترک و لر و عرب اطراف تهران، از جمله عشایر اصانلوی خوار را بر عهده داشتند. مظفرالدین شاه صاحب جمعی این دسته از ایلات را به خان خان بصیرالسلطنه، از مقربان و پیشخدمتان خود سپرد (بامداد، ۹۱/۵)، و بعد هم شخصی به نام ولی خان (افضل الملک، ۳۲) ایلخانی آنها را بر عهده گرفت.

از سرپرستان و سرکرده‌های ایلیاتی اصانلو آگاهیهای جامعی در دست نداریم. گه‌گاه به برخی از سرکردگان ایل و سواران ایلی اصانلو اشاراتی کرده‌اند. مثلاً جلیل خان یکی از قدیم‌ترین سرکرده‌های اصانلو بوده است که در نخستین سفر ناصرالدین شاه به خراسان، در محرم ۱۲۸۳ از او نام برده، و نوشته‌اند: «جلیل خان سرکردهٔ اصانلو با سوارهٔ ابواب جمعی خود و محمد جعفر بیک نایب خوار و کدخدایان و ریش سفیدان این بلوک»، در ابتدای جلگهٔ خوار به استقبال شاه آمدند (حکیم الممالک، ۳۰؛ نیز نک: *سفرنامه*، همانجا). در سفر دوم شاه به خراسان در ۱۳۰۰ق، سیف‌الله خان سرکردهٔ اصانلوهای خوار بوده که به استقبال می‌آید (ناصرالدین شاه، همانجا).

سیف‌الله خان یک دسته سوار مرکب از ۲۰۰ صاحب منصب و سوارهٔ اصانلو در اختیار داشت. این گروه در دسته‌های سوارهٔ دیوانی حضور داشتند (اعتمادالسلطنه، همانجا). زمانی که ولی‌خان، ایلخانی اصانلو را بر عهده داشت، رشیدالسلطنه طایفهٔ اصانلو را سرپرستی می‌کرد و از داعیان و هواخواهان محمدعلی شاه بود (افضل الملک، ۹۵).

با پراکنده شدن بخش بزرگی از عشایر اصانلو، و ده‌نشین و زراعت پیشه شدن بخشی دیگر، ساختار نظام سنتی ایلی ـ عشایری اصانلو به تدریج سست شد و درهم ریخت و سلسله مراتب ایلی کم و بیش از میان رفت. بنابر تحقیق میدانی هورکاد، در چند دههٔ گذشته، جامعهٔ شبانی اصانلو و سازمان اقتصادی آن بسیار ساده شده است و در هر ده نیرومندترین مردان آن، کوچ عشایر را سر و سامان می‌دهند و زندگی عشایر کوچنده را در ایل راه و اردوگاه می‌گردانند (ص۱۳۷).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *المآثر و الآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *مطلع الشمس*، به کوشش محمد پیمان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ افشار محمودلو، عبدالرشید، *تاریخ افشار*، به کوشش محمود رامیان و پرویز شهریار افشار، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ افضل الملک، غلامحسین، *سفر مازندران و وقایع مشروطه (رکن الاسفار)*، به کوشش حسین صمدی، قائم شهر، ۱۳۷۳ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حکیم الممالک، علینقی، *روزنامهٔ سفر خراسان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ رابینو، هـ. ل.، *سفرنامهٔ*

مازندران و استراباد، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل قشقایی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سفرنامهٔ استراباد و مازندران و گیلان...، به کوشش مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سومر، فاروق، نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی، ترجمهٔ احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ق؛ ظل السلطان، مسعودمیرزا، تاریخ مسعودی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فیلد، هنری، مردم شناسی ایران، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ کتاب آبی، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گابریل، آلفونس، عبور از صحاری ایران، ترجمهٔ فرامرز نجدسمیعی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ مجموعهٔ اطلاعات و آمار ایلات و طوایف عشایری ایران، مرکز عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ملکونف، سفرنامه... (۱۸۵۸ و ۱۸۶۰م)، ترجمهٔ مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ناصرالدین شاه، سفرنامهٔ خراسان، تهران، ۱۳۵۴ش؛ هورکاد، برنار، «کوچ و اقتصاد شبانی در دامنه‌های جنوبی البرز»، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نیز:

Iranica; Lambton, A. K. S., *Landlord and Peasant in Persia*, London, 1953; Nikitin, B., «Les Afšārs à Urumiyeh», JA, 1929, vol. CCXIV; Sheil, M., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, New York, 1973.

علی بلوکباشی

اِصبَع، اصطلاحی در موسیقی قدیم. اصبع که در عربی حرف اول و سومش به هر ۳ حرکت تلفظ می‌شود و به «اصابع» جمع می‌بندند، به معنی انگشت است (ابن منظور، ۱۹۲/۸ـ۱۹۳؛ قاموس، ذیل صبع)، ولی به لحاظ نقشی که در موسیقی دوران اسلامی ایران و دیگر کشورهای اسلامی داشته است، یکی از اصطلاحات مهم موسیقایی به شمار می‌رود. موسیقی‌دانان قدیم ایران بعد از حنجره یا گلوی انسان، سازهای رشته‌ای را که «آلات ذوات الاوتار[1]» می‌نامیدند، کامل‌ترین سازها می‌دانستند (مراغی، مقاصد...، ۱۲۴ـ۱۲۵) و در آن میان عود[2] کامل (همو، جامع...، ۱۰۶ـ۱۰۷) را که ۱۰ وتر (رشته، سیم)، و به تعبیری ۵ وتر مزوج[3] یا دوگانه داشت، از دیگر سازها کامل‌تر می‌پنداشتند (همو، مقاصد، ۱۲۶). از این‌رو، سازهای دیگر را بر مبنای عود تنظیم می‌کردند و یا به عبارت دیگر عود را معیاری برای سایر سازها قرار می‌دادند. از اینجاست که می‌بینیم عبدالقادر مراغی سازی از نوع طاسات[4] را که گونه‌ای از سازهای کوبشی[5] به شمار می‌رفته، و از ۱۸ کاسهٔ محتوی مقادیر مختلفی آب تشکیل می‌شده است، بر همان مبنای نغمه پردازی یا پرده‌بندی عود تنظیم کرده بوده است (شرح...، ۹۸، ۳۶۰).

بنابراین، چون در نوازندگی عود با قرار دادن انگشتهای دست چپ روی دستهٔ ساز و یا رشته‌ها (سیمها) و پرده[6]‌های آن، نغمه‌های دلخواه و لازم را ایجاد می‌کردند، هر نغمه‌ای را که یکی از انگشتان در ایجاد آن دخیل بوده است، به نام همان انگشت می‌خواندند. این است که واژهٔ فارسی دستان در آثار موسیقی‌دانان ایرانی و غیر ایرانی مانند کندی و فارابی از همان سده‌های نخستین هجری دیده می‌شود (فارابی، ۵۰۰، ۵۰۱؛ حلو، ۲۵۶). دستان به اقتضای مفهوم یا مدلولش چنین به نظر می‌رسد که منسوب به دست است و این واژهٔ فارسی، با توسع در معنی یا به طور مجاز به پردهٔ ساز اطلاق می‌شده است، چنانکه صفی‌الدین ارموی (د ۶۹۳ق/۱۲۹۴م) علامتهایی را که بر روی دسته‌های سازهای ذوات‌الاوتار می‌گذاشته، و در نتیجه مخارج نغمه‌ها را مشخص می‌کرده‌اند، دستان نامیده است (نک: گ ۳) و همین واژهٔ دستان است که در صیغهٔ جمع به صورت دساتین (فارابی، ۴۹۸، ۴۹۹؛ خوارزمی، ۲۳۸؛ مراغی، جامع، ۱۴۵، ۱۸۹، جم) یا دستانات (خوارزمی، ۲۴۱) و گاه دستانها (مراغی، مقاصد، ۱۵؛ بنایی، ۱۱) به کار می‌رفته است.

از آنجا که انگشت ابهام یا شست با تکیه به دستهٔ ساز در گرفتن پرده‌ها نقشی نداشته، و گاه برای همنوایی[7] یا زینت[8] نقش آفرین بوده است، تنها ۴ انگشت دیگر دست با نامهای عربی: سَبّابه، وُسطیٰ، بِنصِر و خِنصِر کارآیی داشته است. در نتیجه با توجه به روند نوازندگی یا موسیقیِ سازی، به سبابه که انگشت دومِ دست است، انگشت اول می‌گفته‌اند و از این‌رو، وسطیٰ دوم، بنصر سوم و خنصر چهارم می‌شده است (فارمر، 52). همچنین دست باز (دستواز) را هم که بدان مطلق می‌گفته‌اند، جزو اصابع منظور می‌کرده‌اند. از اینجاست که اینگونه تقسیم بندی انگشتی را می‌توان در قدیم‌ترین آثار موسیقی‌دانان ایران مشاهده کرد، چنانکه فارابی در ضمن شرح مربوط به عود زیر عنوان «الدساتین المشهوره» از ۴ دستان: سبابه، وسطیٰ، بنصر و خنصر نام می‌برد و «مطلق الوتر» را نخستین نغمهٔ هر وتر تعریف می‌کند (ص ۴۹۸ـ۵۰۱). وی جای سبابه را $\frac{۱}{۹}$ طول یا فاصلهٔ «مجتمع الاوتار» [تقریباً مساوی شیطانک] تا مشط [در اصطلاح موسیقی به معنای «خرک»] مشخص کرده است، بنصر در $\frac{۱}{۹}$ فاصلهٔ بین سبابه و مشط و خنصر در $\frac{۱}{۴}$ مشط تا شیطانک، یعنی $\frac{۱}{۴}$ تمام طول وتر یا سیم (همانجا). بنابراین، پرده بندی عود به گونه‌ای که فارابی گفته است، چنین می‌شود:



که می‌توان از دیدگاه موسیقی تطبیقی چنین توجیه کرد (برکشلی، ۶ـ۹):

مطلق	do	$\frac{۱}{۱}$	ساوار
سبابه	re	$\frac{۸}{۹}$	۵۱
بنصر	mi	$\frac{۶۴}{۸۱}$	۱۰۲ [سوم بزرگ]
خنصر	fa	$\frac{۳}{۴}$	۱۲۵

اما وسطیٰ محل ثابتی نداشته، و در حقیقت بر حسب ذوق و سلیقهٔ موسیقی‌دانان تغییر می‌کرده است. بدین‌سبب چنانکه آثار پیشینیان و مدارک قدیم نشان می‌دهد، انواع گوناگونی داشته است:

۱. معادل mib فیثاغورس با نسبت $\frac{۳۲}{۲۷}$ یا ۷۴ ساوار.

1. chordophones ringed instruments 2. lute 3. double 4. cups 5. percussion instruments 6. frets 7. accord 8. ornament

۲. در نیمهٔ فاصلهٔ بین سبابه و بنصر mi - ré هم‌ارز $\frac{۸۱}{۶۸}$ یا ۷۶ ساوار که فارابی وسطای فرس می‌نامد (برکشلی، ۹،۷).

۳. وسطای زَلزَل منسوب به منصور بن جعفر ضارب (د ۱۷۵ق/ ۷۹۱م) موسیقی دان ایرانی معاصر هارون الرشید خلیفهٔ عباسی با نسبت $\frac{۲۷}{۲۲}$ یا ۸۹ ساوار یا سوم خنثیٰ (فارمر، 118؛ برکشلی، همانجا).

۴. با نسبت $\frac{۱۹۶۸۳}{۱۶۳۸۴}$ یا ۸۰ ساوار و همان #ré فیثاغورسی که فارابی از آن یاد کرده است (نک: برکشلی، ۸).

۵. وسطای قدیمه با نسبت $\frac{۶}{۵}$ یا ۷۹ ساوار (همو، ۹) که به دلیل نامش باید یادگار دوران باستانی باشد و به سوم کوچک گام طبیعی بسیار نزدیک می‌شود.

از سوی دیگر با گسترش یا تکامل تدریجی موسیقی نظری دستان دیگری که آن را زاید یا بقیه می‌نامیده‌اند، شناخته شد و به موجب همان نظام انگشتی در ردیف اصابع قرار گرفت. این پرده نیز انواع مختلفی داشت:

۱. با نسبت $\frac{۲۵۶}{۲۴۳}$ یا معادل ۲۳ ساوار که هم ارز لیما[1]ی یونانی می‌تواند باشد.

۲. با نسبت $\frac{۱۶۲}{۱۴۹}$ یا ۳۶ ساوار.

۳. زاید زلزل با نسبت $\frac{۵۴}{۴۹}$ یا ۴۲ ساوار.

۴. با نسبت $\frac{۱۸}{۱۷}$ یا معادل ۲۵ ساوار.

۵. با نسبت $\frac{۲۱۸۷}{۲۰۴۸}$ یا معادل ۲۹ ساوار و نیز همان # do فیثاغورسی (همانجا).

برخی از موسیقی دانان یا موسیقی شناسان قدیم ایران برای این پرده‌ها یا انگشتها نمادهایی در نظر می‌گرفته‌اند و گاه جایگاه[2] آنها را با اختلافی نشان می‌داده‌اند، از آن جمله حسن کاشی سبابه را با نماد «د» در $\frac{۱}{۹}$ وتر، وسطای فرس را با «ه» در $\frac{۱}{۴}$ فاصلهٔ سبابه تا بنصر، زلزل را با «و» در $\frac{۳}{۴}$ بین سبابه و بنصر، بنصر را با «ز» و به نسبت $\frac{۱}{۹}$ بین سبابه، و مشط (خَرک) و خنصر را با «ح» در $\frac{۱}{۴}$ وتر مشخص کرده است (ص ۱۰۲) و بنایی اسامی دستانها را چنین ذکر می‌کند: اول زاید، دوم مجنب، سوم سبابه، چهارم فرس، پنجم زلزل، ششم بنصر، هفتم خنصر (ص ۵۸).

از سوی دیگر، این اصابع را بر حسب «مجرا»ها دسته‌بندی می‌کرده‌اند. «مجرا» که از اصطلاحات عود است، برای تعیین «مقامات موسیقی» (مُدها) وضع شده است. به عبارت دیگر به وسیلهٔ مجراها (مجاری)، نوع فاصلهٔ سوم را تعیین می‌کرده‌اند. برای توضیح این مطلب، سیم بم عود را «دو» فرض می‌کنیم که نتهای اساسی آن به این شرح خواهد بود:

نام نتهای روی سیم بم عود (Do_2)

نام اصابع	نام نتها به روش جدید	نام نتها به روش ابجدی
۱. مطلق (دست باز سیم)	دو	الف
۲. سبابه	ر	د
۳. وسطیٰ	می ط	ه
۴. بنصر	می	ز
۵. خنصر	فا	ح

در محدودهٔ این ۵ نت، اگر انگشت وسطیٰ را روی سیم بگذاریم، فاصلهٔ سوم کوچک ایجاد می‌شود؛ و اگر انگشت بنصر را بگذاریم، فاصلهٔ سوم بزرگ ایجاد می‌گردد. این دو حالت را، با ذکر نام قدیم آن، نشان می‌دهیم:

۱. مطلق (دست باز) در مجرای وسطیٰ:

نام نتها	دو	ر	می ط	فا
نام اصابع	مطلق	سبابه	وسطیٰ	خنصر
نام نتها به حروف ابجد	الف	د	ه	ح

۲. مطلق (دست باز) در مجرای بنصر:

نام نتها	دو	ر	می	فا
نام اصابع	مطلق	سبابه	بنصر	خنصر
نام نتها به حروف ابجد	الف	د	ز	ح

به این ترتیب، از روی مجراها (یعنی نوع فواصل سوم)، مُد (مقام) معلوم می‌شد و از روی نت اول، تونالیته. البته شمار مجراها بسیار است که در اینجا به ذکر دو مجرا اکتفا شد (برای توضیح بیشتر، نک: کاتب، 18-24).

مآخذ: ابن منظور، *لسان*؛ برکشلی، مهدی، *شرح ردیف موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بنایی، علی، رساله در موسیقی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حلو، سلیم، *تاریخ الموسیقی الشرقیة*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ صفی‌الدین ارموی، *الادوار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد، شم ۵۸۶؛ فارابی، *کتاب الموسیقی الکبیر*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره، ۱۹۶۷م؛ *قاموس*؛ کاشی، حسن، «کنز التحف»، همراه سه رسالهٔ فارسی در موسیقی، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *شرح ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *مقاصد الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:
Farmer, H. G., *A History of Arabian Music*, London, 1967; Katib, H., *La perfection des connaissances musicales*, tr. A. Shiloah, Paris, 1972.

تقی بینش

اَصْبَغ بْنِ نُباته، ابوالقاسم، از اصحاب امام علی بن ابی طالب (ع). او از بنی حنظله و از تیرهٔ مُجاشع بن دارم بود (برّی، ۱۸۶/۱؛ ابن حزم، ۲۳۱). وی کوفی بوده، و در روزگار خلافت امام علی (ع)، یکی از نامدارترین و استوارترین یاران امام به شمار می‌آمده است (ابن سعد، ۲۲۵/۶)، اما روایاتی مبنی بر اینکه او دوران پیامبر (ص) را درک کرده است (ابن حجر، ۱۰۸/۱) و نیز روایت وی از عمر بن خطاب (مزی، ۳۰۸/۳)، قابل اعتماد به نظر نمی‌رسد.

به روایت نصر بن مزاحم (ص ۴۴۲-۴۴۳)، اصبغ پیرمردی زاهد و عابد بود و از جنگاوران عراق و از سرداران علی (ع) به شمار می‌آمد.

---

1. limma 2. position

اصبغ را یکی از «شرطة الخمیس» در جنگ صفین یاد کرده‌اند (خلیفه، ۲۳۱/۱). از خود او در معنی این عنوان روایت شده است که ما با علی(ع) شرط و پیمان بستیم تا پای جان در راه او فداکاری کنیم (نک: کشی، ۱۰۳؛ خویی، ۲۲۲/۳). از اصبغ برخی روایات نیز در شرح حوادث جنگ جمل در دست است (ابن ابی الحدید، ۲۴۸/۱، ۲۶۳). وی همچنین یکی از راویان برخی رویدادهای جنگ صفین است (مثلاً نک: نصر بن مزاحم، ۳۲۲، ۴۴۲). از برخی روایات، میزان محبوبیت و منزلت اصبغ نزد امام علی(ع) به خوبی آشکار است (مثلاً نک: طوسی، *امالی*، ۱۷۶/۱).

همچنین آمده است که او روزگاری پس از امام علی(ع) می‌زیسته (نک: نجاشی، ۸)، و واقعهٔ شهادت وی را گزارش کرده است (نک: مفید، ۳۵۱) و حتیٰ گفته شده که وی پس از سدهٔ ۱ ق درگذشته است (نک: آقابزرگ، ۱۰۵/۲۵). گزارشی که زندگی او را تا روزگاری بس دراز پس از شهادت حضرت علی (ع) تأیید کند، در دست نیست و اقوال گوناگون دربارهٔ دوران زندگی او نیز از روایات مختلف وی ــ منقول در مآخذ روایی ــ سرچشمه گرفته است. همچنین از او روایتی از امام حسن(ع) (نک: خویی، ۲۲۳/۳) و امام حسین(ع) نقل شده است (نک: ابن شهر آشوب، ۵۲/۴) و طوسی (*الفهرست*، ۶۳) نیز آورده است که اصبغ اثری در «مقتل» امام حسین(ع) داشته، و سند خود را به آن ذکر کرده است؛ اما در تکیه بر این موارد، باید سخت احتیاط کرد، زیرا طریق روایی اثر یاد شده را به سبب کثرت مجاهیل ضعیف شمرده‌اند (نک: خویی، ۲۲۲/۳). طوسی او را در طبقهٔ اصحاب امام حسن(ع) نیز برشمرده است (*رجال*، ۶۶).

آنچه بیشتر مایهٔ شهرت اصبغ بوده، شخصیت روایی اوست. غالب روایاتی که وی نقل کرده، به امام علی (ع) می‌رسد. بیشتر این روایات در کتابها و منابع شیعی منعکس شده‌اند (برای فهرستی از روایات وی در کتابهای اربعهٔ شیعه، نک: خویی، همانجا). موضوعات روایات او بیشتر تاریخی، فقهی و اخلاقی است. مشهورترین روایت اصبغ از امام علی(ع) یکی عهدنامهٔ معروف مالک اشتر است و دیگری وصیت امام به فرزندش محمد حنفیه (نجاشی، همانجا؛ طوسی، *الفهرست*، ۶۲-۶۳).

اصبغ از این کسان نیز روایت کرده است: ابوایوب خالد بن زید انصاری، عمار بن یاسر و عمر بن خطاب (ذهبی، *میزان*...، ۲۷۱/۱؛ مزی، ۳۰۸/۳). گروهی چون ابوجارود زیاد بن منذر، خالد نوفلی، محمد ابن داوود غنوی، اجلح بن عبدالله کندی و ابوحمزهٔ ثمالی از او روایت کرده‌اند (ابن حبان، ۳۵۷/۱؛ مزی، همانجا).

بیشتر رجال شناسان و محدثان اهل سنت، اصبغ را غیر موثق و ضعیف دانسته‌اند (یحیی بن معین، ۴۲/۲؛ ابن سعد، ۲۲۵/۶؛ ابن حبان، ۱۷۴/۱؛ ابن عدی، ۲۹۸/۱؛ جوزجانی، ۴۷؛ نسایی، ۱۵۶؛ دارقطنی، ۶۷؛ ابن حجر، ۸۱/۱) که این موضوع به پیوند صادقانهٔ اصبغ با امام علی(ع) بی ربط نمی‌نماید؛ تا بدانجا که برخی او را «رافضی» و گاه از غلات شیعه محسوب داشته‌اند (نک: بسوی، ۱۹۰/۳؛ ذهبی، *المغنی*، ۹۳/۱؛ ابن حجر، همانجا). با اینهمه، عجلی (ص ۷۱)، اصبغ را در شمار ثقات آورده است. رجال شناسان شیعی او را توثیق کرده، و از ثقات برجسته شمرده‌اند (مثلاً نک: علامهٔ حلی، ۲۴؛ حر عاملی، ۱۴۲/۲۰-۱۴۳).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن حبان، محمد، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تقریب التهذیب*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن شهر آشوب، محمد، *المناقب*، قم، مطبعهٔ علمیه؛ ابن عدی، احمد، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بری تلمسانی، محمد، *الجوهرة*، به کوشش محمد تونجی، ریاض، ۱۴۰۳ق؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۶ق؛ جوزجانی، ابراهیم، *احوال الرجال*، به کوشش صبحی بدری سامرایی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ دارقطنی، علی، *کتاب الضعفاء و المتروکین*، به کوشش صبحی بدری سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، *المغنی*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۶۳م؛ طوسی، محمد، *امالی*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ عجلی، احمد، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ علامهٔ حلی، حسن، *رجال*، به‌کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ مفید، محمد، *امالی*، به کوشش حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ نجاشی، *رجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، «کتاب الضعفاء و المتروکین»، همراه *کتاب الضعفاء الصغیر* بخاری، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ق.

حسن یوسفی اشکوری

اَصْحابُ الْاِثْنَیْن، نک: ثنویت.

اَصْحابِ اِجْماع،

اصطلاحی در علم رجال امامیه که بر گروهی از راویان در سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م اطلاق می‌شود. در دیدگاه مشهور نزد رجالیان، ویژگی این گروه آن است که آنچه از اخبار، اسنادش تا اصحاب اجماع صحیح باشد، حکم به صحت آن می‌شود.

از نظر تاریخی، اساس پیدایی این اصطلاح به دهه‌های گذار از سدهٔ ۳ به ۴ق، و به تعبیراتی از رجالی مشهور امامی، ابوعمرو کشی در مواضعی از کتاب *رجال*، باز می‌گردد. وی در موضعی می‌نویسد: عصابه (امامیه) بر تصدیق گروهی از اصحاب ابوجعفر و ابوعبدالله (ع) اجماع، و به فقاهتشان اعتراف کرده‌اند و آنان زرارة بن اعین، معروف ابن خربوذ، برید بن معاویه، ابوبصیر اسدی (در قولی: ابوبصیر مرادی)، فضیل بن یسار و محمد بن مسلم طائفیند (ص ۲۳۸). و در موضعی دیگر، با عبارتی مشابه، ۶ تن از اصحاب امام صادق (ع) را نیز بدانان

افزوده، و از جمیل بن دراج، عبدالله بن مسکان، عبدالله بن بکیر، حماد ابن عثمان، حماد بن عیسیٰ و ابان بن عثمان نام برده است (ص ۳۷۵) و سرانجام، در سخن از اصحاب امام کاظم و امام رضا (ع) ۶ تن دیگر: یونس بن عبدالرحمان، صفوان بن یحییٰ، محمد بن ابی عمیر، عبدالله بن مغیره، حسن بن محبوب و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی را به این رجال افزوده است که بر تصدیق آنان اجماع شده است (ص ۵۵۶). وی خاطر نشان کرده است که از سوی برخی از امامیان، به جای حسن بن محبوب، کسانی چون حسن بن علی بن فضال، فضالة بن ایوب و عثمان ابن عیسیٰ نیز پیشنهاد شده‌اند (همانجا).

گفته‌ای از شیخ طوسی در *عدة الاصول* (ص ۶۳) شاید اشاره به اصحاب اجماع داشته باشد، آنجا که می‌گوید: امامیان به آنچه زراره، محمد بن مسلم، برید، ابوبصیر، فضیل بن یسار و مانند ایشان از اهل حفظ و ضبط روایت کرده‌اند، عمل می‌نمایند و آن را به روایت کسی که ویژگیهای وی به پایهٔ آنان نمی‌رسد، ترجیح می‌دهند.

مفهوم و اصطلاح اصحاب اجماع از سدهٔ ۶ق به بعد، میان رجالیان اسلامی شکل گرفته است و ابن شهرآشوب (۲۱۱/۴، ۲۸۰)، علامهٔ حلی (ص ۲۱-۲۲، جم)، ابن داوود حلی (ص ۱۱، ۳۸۴، جم)، و پس از اینان شهید اول (نک: نوری، ۷۵۹/۳) و شهید ثانی (۱۳۱/۲) به گونه‌هایی این اجماع را متذکر شده‌اند.

شیخ بهایی (ص ۲۶۹) به اصحاب اجماع سخت توجه داشته، و وجود حدیثی را در اصلی معروف الانتساب به یکی از اصحاب اجماع دلیل بر صحت آن دانسته است. میرداماد نیز به این مطلب پرداخته (ص ۴۵- ۴۸)، و احادیث اصحاب اجماع را صحیح حقیقی یا در حکم صحیح دانسته است. وی بنابر استنباط خویش از عبارت کشی، معتقد است که حتیٰ مراسیل این گروه نیز در حکم صحیح است.

علمای اخباری چون مولا محمدامین استرابادی (ص ۱۸۱-۱۸۳)، فیض کاشانی (*الاصول...*، ۵۶ - ۵۹، *الوافی*، ۱۱/۱، قس: ۱۲/۱)، حسین بن شهاب‌الدین کرکی (ص ۸۸ - ۸۹) و حر عاملی (۲۲۴/۳۰، ۲۴۵) در جهت ادعای خویش بر صحت جمیع احادیث کتب اربعه و سایر کتب مورد اعتماد حدیثی شیعه، بر وجود این اجماع و صحت احادیث اصحاب آن پافشاری بسیار داشتند و در واقع اهتمام علمای سده‌های متأخر به این موضوع شاید بیشتر به سبب عنایت اخباریان به این مسأله بوده است (نیز نک: نوری، ۷۵۸/۳- ۷۵۹). از متأخران، شفتی در این باره رساله‌ای مستقل (چ ۱۳۱۴ق) نگاشته است (نیز برای نمونه‌هایی، نک: آقابزرگ، ۱۱۹/۲-۱۲۰، ۵۷/۴).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن داوود حلی، حسن، *الرجال*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابن شهرآشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، مکتبة الطباطبایی؛ امین استرابادی، محمد، *الفوائد المدنیة*، تبریز، ۱۳۲۱ق؛ حر عاملی، محمد، *خاتمة تفصیل وسائل الشیعة*، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۲ق؛ شهیدثانی، زین الدین، *الروضة البهیة*، چ سنگی، ایران، ۱۳۱۰ق؛ شیخ بهایی، محمد، «مشرق الشمسین»، همراه *الوجیز*، چ سنگی، تهران، ۱۳۱۹ق؛ طوسی، محمد، *عدة الاصول*، چ سنگی، تهران، ۱۳۱۴ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۱م؛ فیض کاشانی، محسن، *الاصول الاصیلة*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، *الوافی*، چ سنگی، ایران، ۱۳۲۴ق؛ کرکی، حسین، *هدایة الابرار*، بغداد، ۱۳۹۶ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ میرداماد، محمدباقر، *الرواشح السماویة*، قم، ۱۴۰۵ق؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۴ق.

حسن انصاری

اَصْحابِ اُخْدود، نام قومی که در *قرآن* کریم از آنان یادی به میان آمده است و غالب مفسران، آنان را گروهی مؤمنانِ عذاب شده از سوی کافران دانسته‌اند.

واژهٔ اخدود، بر وزن اُفعول در لغت به معنای «شکافی در زمین» آمده است. این واژه از نظر ساختارِ صرفی مفرد است وَ جمع آن را اخادید گفته‌اند (نک: خلیل، ۱۳۸/۴؛ ازهری، ۵۶۰/۶). برخی از محققان، چون عبدالمجید عابدین معتقدند که این کلمه ریشه در زبان عربی ندارد و وامواژه‌ای است از زبان جعزی حبشه یا زبانهای باستانی یمن. عابدین ریشهٔ حبشی «خَدَّ» به معنی «ایجاد برش در زمین» را برای واژه پیشنهاد کرده است و با اقامهٔ شواهدی، سعی دارد نشان دهد که کلمهٔ اخدود، در اصل جمع، و نه مفرد بوده است (نک: ص ۱۰۳-۱۰۵).

متن داستان، آنگونه که به اشاره در *قرآن* کریم آمده، از این قرار است که توسط جماعتی از کافران، آتشی عظیم افروخته شد تا گروهی از مؤمنان را، به آن آتش بسوزانند و خشم آنان بر مؤمنان، جز به سبب ایمانی راستین به خداوند نبوده است (بروج/۸۵/۴-۸، ۱۰).

غالب مفسران، واژهٔ قُتِل را در آیهٔ «قُتِلَ اَصْحابُ الْاُخْدود» وجه اخباری تلقی کرده، و آن را خبری از کشتار مؤمنان یا اصحاب اخدود از سوی کافرانِ افروزندهٔ اخدود دانسته‌اند؛ در حالی که گروهی از مفسران، «قُتِل» را در آیه، نه اِخبار، که به معنای لعن و نفرین گرفته‌اند. از اینان، جماعتی چون نحاس (۱۹۲/۵)، طبری (*تفسیر*، ۸۶/۳۰-۸۷)، ابوحیان (۴۵۰/۸) و فخرالدین رازی (۱۱۹/۳۱) و جز آنان، بر آنند که کشته شدگان در این واقعه، گروه مؤمنان بوده‌اند، در حالی که برخی دیگر از مفسران کشته شدگان را کافران دانسته‌اند؛ از جمله ربیع بن انس و واقدی معتقدند وقتی مؤمنان در آتش افکنده شدند، خداوند آسیب آتش را از آنان دور کرد، پس آتش زبانه کشید و کفاری را که در کنار آتش به نظاره نشسته بودند، فراگرفت. این سخن، به تفسیر فراء، قتاده، ابوالعالیه و زجاج نیز نزدیک است که عبارت «فَلَهُمْ عَذابُ جَهَنَّم» را اشاره به عذاب آخرت و عبارت «وَلَهُمْ عَذابُ الْحَریق» را به آتش دنیوی راجع دانسته‌اند و به عذابی مثل زده‌اند که کافران به هنگام آزار مؤمنان تحمل کردند (نک: فراء، ۲۵۳/۳؛ ثعلبی، ۴۳۹؛ فخرالدین رازی، ابوحیان، همانجاها).

مفسران و نویسندگان مسلمان انگیزهٔ اشارهٔ *قرآن* به این داستان را موردتوجه قرار داده‌اند و بیشتر بر این باورند که چون در زمان پیامبراکرم(ص) مسلمانان مکه از سوی قریش مورد آزار و اذیت بسیار

قرار می‌گرفتند، این داستان در قالب آیات قرآنی بر پیامبر(ص) نازل شد تا افزون بر نکوهش و نفرین کافران قریش و برانگیختن حس مقاومت مسلمانان، از صبر و پایداری و استحکام ایمان ایشان قدردانی به عمل آمده باشد. در این میان برخی از گوشه‌های داستان، همچون شکیبایی اصحاب اخدود در برابر دشواریها، باز نمودن و باز گفتن حق و دعوت به اسلام همانند کردار عبدالله بن ثامر، ایمان تزلزل ناپذیر به دین حق، حتیٰ در میان کودکان، موردتوجه مفسران قرار گرفته است (نک: زمخشری، ۷۲۹/۴-۷۳۰؛ فخرالدین‌رازی، ۱۱۷/۳۱-۱۱۹؛ قرطبی، ۲۹۳/۱۹؛ ابوحیان، ۴۴۹/۸). گفتنی است از همین رو، گاه در منابع اسلامی، به سان اسوه‌ای در صبر بر مصائب، اصحاب اخدود را مثل آورده‌اند (نک: ابوالعرب، ۴۰۷؛ زمخشری، همانجا).

داستان اخدود در منابع اسلامی: داستان اصحاب اخدود طبعاً در منابع قصص *قرآن* تفصیل یافته، و گسترش روایی آن، پیوستن بخشهای اصیل و تاریخی داستان به اساطیر و شخصیت‌پردازیها را به همراه داشته است. آنچه در منابع روایی، در مقام مقدمه‌چینی برای جریان اخدود بیان گشته، و در بر دارندۀ جریان ایمان آوردن اهل نجران به دین مسیحیت است، به گونه‌هایی مختلف در روایات بازتاب یافته است. به طور کلی، روایات مربوط به این بخش را می‌توان به دو گونه تقسیم کرد:

در گونۀ نخست، یعنی روایت وهب بن منبه، آغاز داستان با شخصیتی فیمیون نام است که به عنوان دینداری صالح و زاهد، و مردی مستجاب الدعوه و صاحب کرامت معرفی شده است. او که از شناساندن شخصیت خود به مردمان پرهیز داشت، هرگاه در دیاری شناخته می‌شد، آن را ترک می‌گفت و از همین‌رو، از دیاری به دیاری در انتقال بود. در یکی از اقامتگاهها، شخصی صالح نام، شیفتۀ شخصیت او شد و با او همراه گشت. برپایۀ این روایت، فیمیون و صالح راه به نجران بردند و مردم آن دیار را به دیانت مسیح (ع) رهنمون گشتند (نک: ابن هشام، *السیرة*...، ۳۲/۱-۳۵). داستان در این گونۀ خود، در ادامه با پراکندگی گسترده‌ای در روایات روبه‌رو می‌گردد. زمانی که فیمیون به نجران درآمد، مردم شهر را در حال پرستش درخت بزرگی یافت که به زیور آراسته شده بود (قس: هـ د، اصحاب رس). فیمیون دعوت به دین الٰهی را از خانه‌ای آغاز کرد که در آن مهمان بود و به‌زودی دعوت خود را چنان در میان نجرانیان گسترش داد که پرستش درخت نزد آنان منسوخ گردید و خدای خالق به عنوان تنها معبود سزاوار پرستش شناخته شد و دین مسیح (ع)، دیانت غالب در میان مردمان گردید (همانجا).

گونۀ دوم داستان، بر پایۀ روایتی از محمد بن کعب قُرَظی و نیز شنیده‌های ابن اسحاق از شخصی نجرانی استوار است که در اساس با داستان وهب شباهتهایی دارد. در این قصه چنین آمده است که نجرانیان روزگاری مردمانی مشرک و بت‌پرست بودند. در قریه‌ای به نزدیکی نجران، ساحری سکنیٰ داشت که نجرانیان را سحر می‌آموخت. وقتی شخصیت الٰهی داستان (مقصود فیمیون است که در این روایت نام او به صراحت نیامده است) به آنجا رسید، در نزدیکی قریۀ ساحر، خیمه‌ای برپا کرد و زمینه را برای تبلیغ دین یکتاپرستی فراهم ساخت. در این میان شخصی به نام ثامر، فرزند خود عبدالله را بر آن داشت تا نزد ساحر رفته، علم آموزد. عبدالله را در راه رسیدن به خانۀ ساحر، گذار از خیمۀ فیمیون بود و رفتار فیمیون او را چنان مجذوب ساخت که گه‌گاه به خیمۀ او وارد می‌شد. او که محضر فیمیون را بر درس ساحر ترجیح می‌داد، پس از چندی به بهانۀ حضور در درس ساحر، نزد فیمیون می‌شتافت.

در روایت چنین آمده است که عبدالله به ترفندی اسم اعظم را از فیمیون بیاموخت و به اموری خارق عادت پرداخت. پادشاه بت‌پرست آن دیار چون از راز وی آگاهی یافت، بیاشفت و به قتل او فرمان داد، ولی هیچ حیلت در کشتن وی کارگر نیفتاد و سرانجام، عبدالله او را آگاه کرد که تنها در صورت گرویدن به دین وی، توان کشتن او را خواهد یافت. پادشاه در دم ایمان آورد و ضربت نه چندان سخت او بر عبدالله با عصایش، به گونه‌ای اسرارآمیز به مرگ عبدالله و سپس پادشاه منجر شد. با دیدن این رویداد، مردم نجران به صدق باور عبدالله پی بردند و دین او را بر حق دانستند (نک: ابن هشام، همان، ۳۵/۱-۳۶؛ طبری، *تاریخ*، ۱۲۱/۲-۱۲۲، قس: *تفسیر*، ۸۵/۳۰-۸۶). در منابع حدیثی نیز روایتی بسیار نزدیک به این گونه از داستان دیده می‌شود که روایت صهیب از پیامبر(ص) است (نک: احمد بن حنبل، ۱۶/۶-۱۸؛ مسلم، ۵۹۸/۲-۵۹۹؛ ترمذی، ۴۳۷/۵-۴۳۹).

منابع اسلامی در بسط ادامۀ داستان، به نقل و تفصیل جریان ذونواس، پادشاه یهودی حمیر پرداخته، و دشمنی او با مسیحیان نجران را عنوان ساخته‌اند که به لشکرکشی او به نجران، افروختن اخدود و کشتار مؤمنان انجامیده است (برای تفصیل، نک: سطور بعد).

افزون بر روایات مشهور که اصحاب اخدود را با مسیحیان نجران و ذو نواس پیوند داده‌اند، روایاتی پراکنده نیز در منابع تفسیری و داستانی وجود دارد که جریان اصحاب اخدود را به امتهای دیگر مرتبط می‌سازد. از جمله قولی منتسب به ابن عباس و عطیۀ عوفی وجود دارد که اصحاب اخدود را از بنی اسرائیل دانسته، و احتمال داده‌اند که ایشان، همان کشتگان از اصحاب دانیال نبی (ع) بوده‌اند (طبری، همانجا؛ قرطبی، ۲۹۰/۱۹). نقل ابن کثیر (۲۶۰/۷-۲۶۱) مبنی بر اینکه بخت نصر در بابل مردم را امر به سجدۀ بتان کرد و تنها دانیال و دو تن از پیروانش از این امر سر باز زدند، شایان توجه می‌نماید. بخت نصر فرمان داد تا متمردان از این فرمان را در آتش افکنند؛ اما دانیال و یارانش از آتش به سلامت رسته، آسیبی ندیدند (نیز نک: بیرونی، ۴۶۴؛ قس: *صحیفۀ دانیال*، باب ۳).

در روایتی دیگر چنین آمده که کشندۀ اصحاب اخدود پادشاهی از مجوس بوده است (نک: ثعلبی، ۴۳۸-۴۳۹؛ زمخشری، ۷۳۰/۴-۷۳۱). گفتنی است پرداخت این حکایت دربارۀ نقش خواهر پادشاه در تشویق او به کشتار مؤمنان، شباهتی بسیار به داستان آحاب، پادشاه بنی اسرائیل و همسرش ایزابل در عهد عتیق («اول پادشاهان»، باب ۲۱)

دارد. سرانجام، باید به روایتی در *محاسن* برقی (ص ۲۵۰) اشاره کرد، مبنی بر اینکه خداوند پیامبری حبشی را بر قومش مبعوث گردانید (راوندی، ۲۴۶)؛ کفار قوم در نبردی مؤمنان را شکست دادند و اسیران ایشان را در «اخدودی» سوزاندند (نیز برای اخدود در میان قوم نبطِ، نک: طوسی، ۲۷۷).

این پراکندگی در مضمون روایات، اگرچه می‌تواند در مقام داوری و گزینش، تردیدی را پدید آورد، ولی نگرش مفسرانی چون فخرالدین رازی (۳۱/۱۱۸-۱۱۹) بر این پایه استوار است که این اختلاف در روایت، الزاماً به معنی تعارض نیست. به باور او، محتمل است که جماعتی مطابق با مشخصات اصحاب اخدود بیش از یک گروه بوده باشند. شاید این گفتهٔ برخی مفسران تابعین نیز شایان توجه باشد که در گذشته، بیش از یک بار مصداق داستان اصحاب اخدود تحقق یافته، و بنا به نقل عبدالرحمان بن جبیر، اصحاب اخدود یک‌بار در زمان تُبّع در یمن، دیگر بار در زمان کنستانتین در قسطنطنیه و باری دیگر در زمان بخت نصر در بابل مصداق یافته است. همچنین در نقلی از سُدّی، مصادیق سه گانهٔ داستان اخدود، یکی در عراق، دیگری در شام و سوم در یمن بوده است (برای این دست روایات، نک: ثعلبی، ۴۳۸؛ ابن کثیر، ۷/۲۵۹-۲۶۱).

زمینه‌های تاریخی جریان اخدود: آنچه در منابع اسلامی به عنوان قول مشهور در تفصیل داستان اصحاب اخدود یاد شده است، در اساس با واقعه‌ای تاریخی ارتباط می‌یابد که چندگاهی پیش از ظهور اسلام در جنوب شبه جزیره برای مسیحیان نجران رخ داده است. از منابع مختلف مسیحی، اعم از سریانی و حبشی، مجموعه‌ای از اطلاعات به دست می‌آید که در تحلیل تاریخی این رخداد، کارآیی شایان توجهی دارد؛ این منابع عبارتند از «نامهٔ سیمون بت ارشام» به رئیس دیر جبله، نیز «کتاب حمیریان» که در آن از حملهٔ مسروق پادشاه کافر حمیر به نجران سخن رفته است، کتاب «اعمال قدیس حارث»، «سرود یوحنای افسوسی» و گزارش یعقوب رهاوی (برای فهرستی از منابع مسیحی در این باره، نک: موبرگ، 25-24).

یکی از کهن‌ترین این اسناد، نامهٔ سیمون بت ارشام است که نویسندهٔ آن در سال ۸۳۵ سلوکی/۵۲۴م به عنوان سفیر صلح یوستی‌نیانوس امپراتور بیزانس نزد پادشاه حیره، منذر سوم گسیل شده بود و حضور او در دربار حیره، با رسیدن نامه‌ای از سوی شاه حمیر به منذر مصادف بود؛ در آن نامه پادشاه حمیر از کشتار مسیحیان نجران سخن به‌میان آورده، و از منذر نیز خواسته بود تا با مسیحیان قلمرو خود همان کند (برای متن نامه، نک: جفری، 216-204). منابع کهن دیگر نیز کمابیش همین اخبار را ــ غالباً مفصل‌تر ــ روایت کرده‌اند، تا جایی که برخی پژوهشگران معاصر، مؤلف پاره‌ای از آنها را یکی دانسته‌اند (مثلاً نک: شهید، 351).

به عنوان پیشینه‌ای تاریخی بر واقعه، باید یادآور شد که در سده‌های ۵ و ۶م، حمیریان که از قدرتی سیاسی در جنوب شبه جزیره برخوردار بودند، به عنوان یکی از دولتهای متنفذ در دریای سرخ، همواره موجب نگرانی دولتهای بیزانس (روم شرقی) و اکسوم (حبشه) را فراهم می‌کردند که دریای سرخ مسیر بازرگانی آنها بود. دولت اکسوم که چه در منافع سیاسی و اقتصادی و چه در مواضع دینی، خود را با بیزانس ــ به عنوان یکی از دو قطب قدرت در آن روزگار ــ همسو می‌دید، با این دولت هم پیمان شده، و بارها به سرکوب حمیریان دست زده بود (نک: علی، ۲/۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۹، ۷/۲۸۲؛ نیز کنتی روسینی، «لشکرکشیها...»[1]، 36-35).

یکی از اهداف اساسی دولت بیزانس در دریای سرخ، داشتن هم‌پیمانی در منطقه بود که در جهت برقراری امنیت راه دریایی شرق به غرب و تأمین راهی جایگزین برای جادهٔ زمینی، بیزانس را یاری رساند. در همین جهت، دولت مسیحی حبشه که هم پیمان بیزانس بود، یمن را به عنوان پایگاهی مسیحی‌نشین که بتواند با دو کشور یاد شده مثلث تسلط بر دریای سرخ را تشکیل دهد، پایگاهی مساعد می‌دید و در پی تحقق بخشیدن به همین مقصود، به هر مناسبتی در امور یمن مداخله می‌کرد و گاه به حملات مستقیم نظامی دست می‌زد. حاصل این کوشش مشترک بیزانس و حبشه، رواج تدریجی و موفق مسیحیت در میان مردم نجران بود که پیش از این گرایش خود را به تعالیم این دین آشکار ساخته بودند.

بنابر گزارشهای رسیده، مسیحیت نخست توسط بازرگانی بومی به نجران راه یافت و سپس با انگیزه‌ای جدید، مذهب «طبیعت واحدهٔ» (مونوفیزیت) رومی در زمان یوستی‌نیانوس از طریق مبلغانی غیر بومی از دولت غسانی، هم‌پیمان بیزانس در این شهر تبلیغ شد (ابن هشام، *التیجان*، ۳۰۱؛ ابن قتیبه، ۶۳۷). به طور کلی، باید گفت که دولت بیزانس، برای گسترش نفوذ خود در سرزمینهای دور دست، عامل اشتراک مذهب را بسیار مؤثر، و گسیل مبلغان مسیحی و برپایی کلیسا را از بهترین راهها برای نیل بدین مقصود یافته بود. دولت ساسانی ایران نیز در مقام رقابت، از رواج مذهب طبیعت واحدهٔ نسطوری پشتیبانی می‌کرد تا در برابر نفوذ مذهب ملکانی که از سوی کلیسای قسطنطنیه حمایت می‌شد، سدی پدید آورد (نک: پیگولوسکایا، ۸۹، ۱۰۵).

در سدهٔ ۶م، حبشه و بیزانس متحداً، بر ضد پادشاهی حمیر که دستور توقیف قافله‌های تجار رومی و کشتار آنان را صادر می‌کرد، به یمن لشکر کشیدند. در جریان نبرد پادشاه حمیر کشته شد و قوای پیروز، امیری مسیحی را به حکومت متصرفات حمیریان گماردند. گفتنی است که در ضبط نام این پادشاه حبشه، اختلافی در منابع تاریخی دیده می‌شود، چنانکه نام وی به صورتهایی چون کالب، الاصبحه، ایدرک، ایدوج، السبأس و ادد آمده است (مثلاً نک: علی، ۳/۴۶۲-۴۶۳، ۴۶۹-۴۷۰؛ کنتی روسینی، همان، 36؛ موبرگ، 42).

به هر تقدیر، روزگار فرمانروایی امیر دست‌نشانده در سرزمین حمیر

1. «Expéditions ...»

چندان به طول نینجامید و او پس از اندکی درگذشت (عابدین، ۴۵). در پی مرگ او که پیش از ۵۲۳م رخ داده است (نک: سطور بعد)، دولت حبشه که در امر کشتیرانی از چندان قدرتی برخوردار نبود، نتوانست با ارسال قوای پشتیبان، سیادت خود بر سرزمین حمیر را تثبیت نماید و جانشینی برای امیر درگذشته گسیل دارد. در این برهه با آگاهی از ناتوانی لشکر بازماندهٔ حبشه، جماعتی از بومیان غیر مسیحی به سرکردگی شخصی به نام ذونواس، فرصت را غنیمت شمردند و با استفاده از فصل زمستان و عدم توانایی حبشه برای لشکرکشی، زمام امور را در تختگاه حمیر به دست گرفتند (نک: جفری، 204؛ بل، 38-37؛ نولدکه، ۳۳۰ـ۳۳۱؛ مورتمان، «طرح...[1]»، 175).

بنابر نامهٔ سیمون که خبر واقعهٔ کشتار نجران را در ژانویهٔ ۵۲۴م شنیده است و وقوع آن را کمی پیش از این تاریخ یاد می‌کند، می‌دانیم که ذونواس در زمستان ۵۲۳م حمله یا حملات خود به نجران را صورت داده است (نک: جفری، بل، نولدکه، همانجاها). بر پایهٔ کتیبه‌ها، یوسف اسأر (ذو نواس) با سپاه خود به نواحی مسیحی‌نشین و مرکز آن نجران حمله می‌برده، و به آزار و اذیت، کشتن مردم و آتش زدن کلیساها می‌پرداخته است (برای منابع کتیبه‌ها، نک: همانجاها). بازگشت قدرت به حمیریان را به گونه‌ای نه‌چندان کامل با مندرجات کتیبه‌ای در حصن غراب (REP. EPIG. 2633، نک: علی، ۲/ ۵۹۴) می‌توان مورد تأیید قرار داد (نیز کتیبه‌های RY 507 و RY 508، نک: ریکمانس، «آزار...[2]»، 16-13، «کتیبه‌های عربی جنوبی[3]»، 284 به بعد، «کتیبه‌های تاریخی...[4]»، 330 به بعد). در این کتیبه‌ها شخصی به نام یوسف اسأر (= ذونواس)، به عنوان پادشاه حمیر شناسانده شده، و چنین آمده است که ظفار پایتخت یمن و دیگر مناطق آن تحت تسلط حبشیان بوده است (نیز نک: اسمیث، 458).

در نامهٔ سیمون، نامی از پادشاه حمیر برده نشده است، ولی در منابع دیگر همچون «کتاب حمیریان»، «اعمال قدیس حارث» و گزارش کسانی چون یوحنای افسوسی، یوحنای مزامیری، تئوفانس و مالالا، نام این پادشاه به صورتهای مسروق، فینحاس، دیمیون، دیمنوس، دامیانوس و دوناآن آمده است (نک: «کتاب حمیریان[5]»، 105؛ «اعمال قدیس حارث[6]»، 49؛ نیز مورتمان، «جنگ حمیر ...[7]»، 705-704، به نقل از مالالا، یوحنای افسوسی و تئوفانس؛ همو، «باستان‌شناسی...[8]»، 67؛ موبرگ، 42,71؛ کنتی روسینی، نقد...[9]، 429، که Z'WNS نام برده شده در «کتاب حمیریان» را با ذونواس یکی می‌داند؛ نولدکه، ۳۲۳ـ۳۲۴، که براساس سکه‌های به‌دست آمده و نگاشته‌های روی آن دامیانوس را پادشاه حبشه، و نه حمیر می‌داند).

شماری از پژوهشگران این اسامی را با ضبطهای مختلف، اشاره به پادشاهی واحد دانسته‌اند، اما برخی نیز این ضبطها را به دو نام برای دو پادشاه بازگردانده‌اند و برای نمونه پذیرش نام دیمنوس را به عنوان ضبطی برای ذونواس، دشوار شمرده‌اند (عابدین، ۴۶ـ۴۷).

در نگرشی به منابع تاریخی اسلامی نیز، باید یادآور شد که در سخن از نام ذونواس، عموماً زرعه و یوسف به عنوان نام اصلی و نام دوم او مطرح گردیده، و ذونواس برای وی لقب تلقی شده است (نک: ابن هشام، *التیجان*، ۳۰۱؛ ابن حبیب، ۳۶۸؛ دینوری، ۶۱؛ بیرونی، ۱۸۰). بنا به نقل حمدالله مستوفی (ص ۷۳)، ذونواس پادشاه حمیر، در زمان شاهی قباد ابن فیروز (نیز نک: حمزه، ۱۰۵ـ۱۰۶، که او را معاصر با قصی بن کلاب و فیروز پسر یزدگرد می‌داند)، پس از کشتن پادشاهی به نام ذوشناتر به تخت نشست (نیز نک: ابن حبیب، همانجا؛ درمورد سلسله شاهان حمیر، نک: بن زوی، 174). او واپسین پادشاه حمیریان بود که گفته شده ۳۶ سال بر مسند حکومت بود (نک: بیرونی، همانجا). بنا به روایات در منابع اسلامی، ذونواس که پیش‌تر بر دیانت یهود نبود، چون به این دین گروید، بر آن شد تا همگان را به این دیانت درآورد و آنان را که سربتابند، به قتل رساند (مثلاً نک: دینوری، همانجا؛ قس: بن زوی، 180).

اخدود در روایات اسلامی و مسیحی: در بررسی تطبیقی داستان در منابع اسلامی و گزارشهای کهن مسیحی، نخست باید گفت که اگر در منابع اسلامی انگیزهٔ پرداختن به داستان اصحاب اخدود، همانا یاد کرد قرآن کریم از این قوم است، ذکر ایشان در گزارشهای مسیحی بیشتر یادکردی از شهیدان بوده، و هدف گزارشگران، شعله‌ور ساختن احساس مذهبی در مسیحیان، و دربارهٔ گزارشهای اقدم، برانگیختن امپراتوری بیزانس و دولت حبشه برضد دولت یهودی حمیر بوده است (نک: نولدکه، ۳۳۰ـ۳۳۱)؛ پیداست که مؤلفان این نوشته‌ها، به مذهب مورد حمایت بیزانس گرایش داشته‌اند و این نکته، تحلیل یاد شده را مؤید می‌سازد (نک: پیگولوسکایا، ۲۹ـ۳۰؛ اشروتر، 367).

نوشته‌های مسیحی مورد بحث، از آن رو که به زمان وقوع حادثه نزدیک‌تر، و در بسیاری موارد مبتنی بر شنیده‌هایی از شاهدان ماجرا بوده‌اند، از اعتبار ویژه‌ای برخوردارند و اگرچه در آنها بزرگ‌نماییهایی راه یافته است، اما این نکته از اعتبار آنها در حکایت از اصل واقعه نمی‌کاهد. در اخبار اسلامی و مسیحی، به طور مشترک ذونواس (با توجه به اختلاف نام وی در منابع) به عنوان یک یهودی مخالف با مسیحیت و شخصی کافرشناسانده شده‌است (مثلاً نک: «کتاب حمیریان»، 105, 106، جم؛ «اعمال قدیس حارث»، 49؛ «سرود یوحنا[10]»، 404؛ برای منابع اسلامی، نک: سطور بعد).

به عبارتی چکیده، داستان بدین گونه آغاز می‌شود که ذونواس به هر دلیل به نجران لشکر کشید و شهر را محاصره کرد؛ اما به سبب استواری باروی شهر از ورود بدان بازماند و او در فراسوی بارو اردو زد. ذونواس که در پی تدبیری برای گشودن دروازهٔ شهر بود، نزد فرستادگانِ صلح قسم یاد کرد که در صورت صلح، به اهالی آن دیار آسیبی نخواهد رساند. پس از گشایش دروازه‌ها، ذونواس به سوگند خود وفادار نماند،

1. «Glaser...» 2. *La persécution*... 3. «Inscriptions sud-arabes» 4. «Inscriptions historiques...» 5. *The Book of*...
6. «Geschichte...» 7. «Die himjarisch-äthiopischen...» 8. «Miscellen...» 9. Review on... 10. «Hymne...»

در آغاز از آنان اموالشان را طلب کرد و سپس سربازان خود را به درون شهر فرستاد که بسیاری از مردم را دربند کرده، نزد او به اردوگاه آوردند (نک: «کتاب حمیریان»، 107 به بعد؛ «اعمال قدیس حارث»، 53 - 52؛ نیز: جفری، 205، به نقل از نامۀ سیمون بت ارشام).

شایستۀ ذکر است که برپایۀ آنچه در «اعمال قدیس حارث» (متن یونانی) آمده است (نک: موبرگ، 28)، ذونواس خود شخصاً به شهر وارد شده، و رویارویی او با مردم نجران در درون شهر رخ داده بوده است (نیز قس: دینوری، ۶۱-۶۲، که پس از کشتن عبدالله بن ثامر پیکر او را در حصار شهر انداختند). ذونواس (= مسروق) مردم شهر را بر سر دو راهی قرار داد و آنان را بین قبول دین یهود و دوری گزیدن از اعتقادات مسیحی خود یا تن دادن به مرگ مخیر کرد (نک: «کتاب حمیریان»، 109؛ قس: «اعمال قدیس حارث»، 52؛ «سرود یوحنا»، 403؛ جفری، همانجا؛ نیز: ابن هشام، *السیرة*، ۳۷/۱؛ طبری، *تاریخ*، ۱۲۳/۲؛ مقدسی، ۱۸۳/۳). آشکار است که برای بیشتر مردم، پای‌بندی به باورهای مذهبی خویش و قبول راه نخست، افتخارآفرین بود و به همین دلیل، به بیان مشترک منابع اسلامی و مسیحی، لشکریان ذونواس، مردم را از دم تیغ گذرانیده، کلیساها و اناجیل را سوزانیدند (ابن حبیب، ۳۶۸؛ مقدسی، ۳/ ۱۸۲-۱۸۳؛ ابوالفرج، ۳۱۸/۲۲؛ «کتاب حمیریان»، 111-102,110؛ نیز جفری، 209).

دیگر از مشترکات، آن است که ذونواس افزون بر کشتار مردم به تیغ، فرمان داد تا گودالی (در برخی روایات به طول ۴۰ ذراع و عرض ۱۲ ذراع) کندند و پس از آکندن آن از آتش، مردمِ معتقد به دین مسیح (ع) را در آن افکندند (ابن هشام، *التیجان*، ۳۰۱؛ ابن قتیبه، ۶۳۷؛ زمخشری، ۷۳۰/۴-۷۳۱؛ «کتاب حمیریان»، 114 ,102؛ «اعمال قدیس حارث»، 55؛ نیز موبرگ، همانجا).

در منابع، در بارۀ شمار کشتگان اخدود، ناهمخوانی گسترده‌ای به چشم می‌خورد: در برخی منابع اسلامی حتیٰ سخن از عدد ۷ و ۱۰ به میان است (مثلاً نک: ابوالعرب، ۱۱۹؛ طبرسی، ۷۰۷/۱۰) و گاه ارقامی چون ۷۷ و ۸۰ مطرح شده است (ثعلبی، ۴۳۹). در حالی که در بیشتر منابع اسلامی، گفت و گو از هزاران است و در کنار روایاتی که شمار سوختگان را ۱۲ هزار و ۷۰ هزار آورده‌اند (همانجا؛ قرطبی، ۲۹۲/۱۹)، غالباً عدد ایشان را ۲۰ هزار نوشته‌اند (مثلاً نک: ابن هشام، *السیرة*، ۳۷/۱).

به شیوۀ متداول در میان مسیحیان کهن، در اثری سریانی با عنوان «کتاب حمیریان»، نام بسیاری از شهدای واقعۀ اخدود ذکر گردیده که پژوهشگر معاصر اغناطیوس افرام، فهرستی از این اسامی را گرد آورده است (نک: ص ۱۶-۱۷). از مسائل جالب توجه در مقایسۀ روایات مسیحی و اسلامی، همخوانی در برخی از این نامهاست. برای نمونه، نام «عبدالله» که به عنوان یکی از قدیسان شهید و شخصیتی رهبر در جریان اصحاب اخدود دیده می‌شود (نک: «کتاب حمیریان»، 115 به بعد)، کاملاً با نام و شخصیت عبدالله بن ثامر در روایات اسلامی قابل مقایسه است.

بخشی از داستان که سوگ بر شهیدان و نمود احساسات انسانی و گذشت از عزیزترین وابستگیها در راه خداوند در آن اوج یافته است، حکایت غم‌انگیز مادری و فرزند خردسال اوست که راویان مسلمان و مسیحی، با پردازشهایی متنوع آن را گسترش داده‌اند (طبرسی، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۳۰/۱-۴۳۱، که از مادر و ۳ فرزندش یاد می‌کند؛ «کتاب حمیریان»، 120؛ جفری، 214-213). مادر که بر اعتقاد خود به دین راستین استوار است، هنگامی که به سوی آتش کشانده می‌شود، در آغوش خود به فرزند خردسال می‌نگرد که وی را از برداشتن گامی دیگر باز می‌دارد. در این هنگام، کودک شیرخوار به سخن می‌آید و مادر را به پایداری در پیروی فرمان الٰهی و دوری گزیدن از تعلق دنیوی هشدار می‌دهد (مسلم، ۵۹۹/۲؛ طبری، *تفسیر*، ۸۶/۳۰؛ سورآبادی، ۴۴۳). در روایات مسیحی، گاه نقش این کودک گسترش یافته، و از برخاستن او به مناظره با پادشاه حمیر سخن رفته است (جفری، همانجا). گفتنی است که در منابع اسلامی، این کودک به عنوان یکی از چند کودک از صدیقان معرفی شده است که در گهواره سخن گفته‌اند و نام او از این جهت در کنار حضرت عیسیٰ مسیح (ع) قرار گرفته است (ثعلبی، ۴۳۸؛ ابوالفتوح، ۵۰۴/۵).

پرداخت حماسی و نمایاندن استواری تزلزل ناپذیر در راه دین خداوند با پذیرش بهایی گزاف، در روایات مختلف حبشی ـ سریانی و عربی این داستان به چشم می‌خورد؛ برای نمونه، در بخشی از متن حبشی «اعمال قدیس حارث»، سخن از زنان و دخترانی مؤمن است که چون به قتلگاه برده می‌شوند، نه تنها از مرگ نمی‌هراسند، که سعی در پیشی گرفتن بر یکدیگر دارند (نک: ص 58-57).

در خاتمه باید به افسانه‌ای مربوط به روزگار خلیفۀ دوم اشاره کرد که بر پایۀ نقل ابن اسحاق، شخصی در خرابه‌ای از نجران، گودالی حفر کرد (برای وقوع همین مطلب در صنعاء یمن، نک: همدانی، ۱۵۵/۸) و در آن جسدی قدیم یافت که دست بر فرق سر نهاده بود. وقتی دست میت از سر برداشته می‌شد، خون جاری می‌گشت و وقتی دوباره به حال اول درمی‌آمد، جریان خون قطع می‌شد. چون این خبر به عمر رسید و او واقف گردید که آن جسدِ عبدالله بن ثامر است، دستور داد تا آن را به حال پیشین خود واگذارند (ثعلبی، همانجا؛ نیز نک: ترمذی، ۴۳۹/۵؛ راوندی، ۲۴۷).

افسانه‌ای دیگر که ابن کثیر (۲۵۹/۷-۲۶۰) آن را نقل کرده است، حکایت از آن دارد که ابوموسیٰ اشعری، در یکی از وقایع فتوح، به دیواری خراب برخورد که تصمیم به بازسازی آن گرفت. وی آنچه می‌ساخت، پای نمی‌گرفت و خراب می‌شد، تا آنکه شکی پدید آمد که شاید شخصی صالح زیر این خاک مدفون بوده باشد و چون خاک را جست و جو کردند، جسدی ایستاده و شمشیر به‌دست یافتند که در مکتوبی بر دست او چنین آمده بود: «من حارث بن مضاض هستم که انتقام اصحاب اخدود را گرفته‌ام».

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به‌کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، *تفسیر*، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ ابن هشام، عبدالملک، *التیجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ق؛ همو، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/ ۱۹۳۶م؛ ابوحیان غرناطی، محمد، *البحر المحیط*، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالعرب، محمد، *المحن*، به‌کوشش یحیی وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفتوح رازی، *روح الجنان*، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۷۲م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به‌کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی و دیگران، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ افرام، اغناطیوس، «کتاب الشهداء الحمیریین»، *مجلة المجمع العلمی العربی بدمشق*، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۰ش؛ بیرونی، ابوریحان، *آثار الباقیه*، ترجمهٔ اکبر دانا سرشت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پیگولوسکایا، نینا، *العرب علی حدود بیزنطة و ایران*، ترجمهٔ صلاح الدین عثمان هاشم، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ترمذی، محمد، *الجامع الصحیح*، به‌کوشش احمد محمد شاکر و ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض*، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ خلیل بن احمد فراهیدی، *العین*، به‌کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ راوندی، سعید، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ سورآبادی، ابوبکر، *قصص قرآن مجید*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به‌کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *عجائب المخلوقات*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ عابدین، عبدالمجید، *بین الحبشة و العرب*، بیروت، دارالفکر العربی؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ عهد عتیق؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ فراء، یحیی، *معانی القرآن*، به‌کوشش عبدالفتاح اسماعیل ثعلبی، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به‌کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ نحاس، احمد، *اعراب القران*، به‌کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به‌کوشش انستاس کرملی، بغداد، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Bell, R., *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London, 1968; Ben-Zvi, I., «Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie», *Le Muséon*, Louvain, 1961, vol. LXXIV; *The Book of the Himyarites*, ed. A. Moberg, London, 1924; Conti Rossini, C., «Expéditions et possessions des Ḥabašāt en Arabie», JA, 1921; id., Review on «The Book of the Himyarites», RSO, 1921 - 1923, vol. IX; Fell, W., «Die Christenverfolgung in Südarabien und die ḥimjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung», ZDMG, 1881, vol. XXXV; «Geschichte der Bewohner Nagran's und das Martyrium des heiligen Hirut» (vide: Fell); «Hymne des Johannes Psaltes auf die himjaritischen Märtyrer» (vide: Schröter); Jeffery, A., «Christianity in South Arabia», *The Moslem World*, New York, 1968, vol. XXXVI; Moberg, A., introd. *The Book of the Himyarites* (vide: *The Book ...*); Mordtmann, J. H., «Glaser's Skizze der Geschichte Arabiens...», ZDMG, 1890, vol. XLIV; id, «Die himjarisch-äthiopischen Kriege noch einmal», ZDMG, 1881, vol. XXXV; id, «Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde», ZDMG, 1977, vol. XXXI; Ryckmans, J., «Inscriptions historiques sabéennes de l'Arabie Centrale», «Inscriptions sud-arabes», *Le Muséon*, Louvain, 1953, vol. LXVI; id, *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siécle*, Istanbul, 1956; Schröter, R., «Trostschreiben Jacob's von Sarug an die himjaritischen Christen», ZDMG, 1877, vol. XXXI; Shahid, I., «The Book of the Himyarites, Authorship and Authenticity», *Le Muséon*, Louvain, 1963, vol. LXXVI; Smith, S., «Events in Arabia in the 6th Century A.D.», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1965, vol. XVI.

فرامرز حاج‌منوچهری

اَصْحابِ اَیْکه، نام قومی یاد شده در قرآن کریم که رسالت پیامبر خویش، شعیب(ع) را نپذیرفتند و بر ستمکاری خود اصرار ورزیدند. یاد اینان ۴ بار در قرآن کریم، در سوره‌های حجر (۷۸/۱۵)، شعراء (۱۷۶/۲۶)، ص (۱۳/۳۸) و ق (۱۴/۵۰)، به میان آمده، و در کنار اقوامی چون ثمود، قوم لوط و قوم تُبَّع جای گرفته است. این قوم در منابع قصص، غالباً با اصحاب مدین که حضرت شعیب(ع)، میان آنان نبوت می‌کرده، یکی دانسته شده، و این نکته در قولی مشهور از ابن‌عباس نیز تأیید شده است. اما بسیاری از مفسران، از جمله اهل تفسیر از تابعان چون قتاده و عکرمه، این دو نام را به دو قوم بازگردانیده‌اند (نک: طبری، ۳۲۷/۱؛ مقدسی، ۷۶/۳؛ نیز برای حدیثی نبوی، نک: سیوطی، ۹۱/۵).

ضبط واژهٔ «ایکه»، موضوع اختلاف میان قراء بوده، و معانی متفاوتی برای آن ذکر گردیده است. در میان عالمان قرائت، در ضبط این ترکیب در سوره‌های شعراء و ص ــ و نه در سوره‌های حجر و ق ــ اختلاف نظر وجود دارد. این ترکیب در قرائت قراء حجاز و شام، به صورت «اصحاب لَیْکَةَ»، بدون همزه و با تاء مفتوح آمده است و لیکه در تفسیر، نام شهری دانسته شده که به سبب تأنیث و معرفه بودن، منصرف نیست (نک: ابن مجاهد، ۳۶۸؛ ابن زنجله، ۵۱۹؛ طوسی، ۵۷/۸). قاریان عراق در تمامی موارد، واژهٔ اخیر را «الایکة» خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۳۶۸، ۴۷۳) که از شهرت و پذیرشی بیشتر نزد مفسران برخوردار بوده است و «ایکه» در آن به معنای بیشه و محل درختان انبوه (جمع آن اَیْک) دانسته شده است (نک: همانجاها؛ ابن یزیدی، ۲۸۴؛ جوهری، ۱۵۷۴/۳). ابوعبید بکری (۲۱۵/۱) ایکه را نام مسکن قوم شعیب دانسته است، اما برخی دیگر برآنند که این قوم درختی پر شاخ و برگ موسوم به «ایکه» را پرستش می‌کرده‌اند و از همین رو اصحاب ایکه خوانده شده‌اند (مثلاً نک: ابن زنجله، ۵۱۹-۵۲۰؛ ابن کثیر، ۱۸۵/۱).

بنابر آنچه در سورهٔ شعراء (۱۷۶/۲۶-۱۸۳)، در وصف اصحاب ایکه آمده است، این مردم به فساد در داد و ستد گرفتار بوده‌اند و کم فروشی و نادرستی در اوزان و مقادیر میان ایشان مرسوم بوده است. شعیب نبی (ع) که برای هدایت ایشان برانگیخته شده بود، آنان را به تقوا فرامی‌خواند و از ایشان می‌خواست تا در سنجش با پیمانه و ترازو، درستی پیشه کنند و از عواقب کارهای ناپسند خود بهراسند. اما قوم از او روی برتافتند و به دروغ و جادو متهمش کردند.

داستان اصحاب ایکه در روایات با تفصیلی بیشتر آمده، و گفته شده است که این قوم به راهزنی می‌پرداخته‌اند و یا راه بر مردم می‌بسته‌اند و از آنان باج می‌ستانده‌اند. برخی دیگر گفته‌اند که چون مردم دیگر نقاط از حضور شعیب پیامبر، آگاه شدند، برای دیدار، روی به شهر وی آوردند، ولی اصحاب ایکه راه آنها را سد کردند و شعیب(ع) را مجنون

خواندند (نک: بلعمی، ۳۳۵/۱؛ ثعلبی، ۱۶۵).

دربارهٔ عاقبت قوم، در روایات چنین آمده است که شعیب(ع) در هدایت آنان تلاشی بسیار کرد، ولی آنان راه رستگاری را نپذیرفتند و بر باطل خویش ابرام ورزیدند. پس شعیب آنان را نفرین کرد و خداوند دعای او را اجابت فرمود. به گفتهٔ مفسران، سخن قرآن کریم از «عذاب یوم الظلة» (شعراء/۲۶/۱۸۹) به همین عذاب اصحاب ایکه اشاره دارد (ثعلبی، همانجا).

مفسران با الهام از برخی آیات قرآنی، در وصف این عذاب الٰهی گفته‌اند که دری از درهای جهنم بر ایشان بگشود و بادی گرم و سخت وزیدن گرفت. آنان که از شدت گرما به ستوه آمده بودند، جایگاهی می‌جستند تا از گزند گرما در امان مانند. از این رو، به سوی صحرا گریختند. پس خداوند ابری فرو فرستاد و مردم به گمان یافتنِ جایی امن و آسوده در سایهٔ آن ابر جای گرفتند. در این هنگام پروردگار از آن ابر، آتشی بر اصحاب ایکه فرود آورد؛ زمین لرزید و آتش همه را در برگرفت (نک: طبری، ۳۲۷/۱، ۳۲۸؛ قمی، ۱۲۵/۲؛ ابن عساکر، ۶۹/۸). روایات چنین آورده‌اند که بلا ۷ روز پیاپی اصحاب ایکه را درگرفته بود (طبرسی، ۵۲۸/۶؛ سیوطی، ۹۲/۵؛ ابن عساکر، همانجا) و در آن، همگی، جز شعیب(ع) و پیروانش هلاک شدند.

شایان ذکر است که برخی، مسکن این قوم را از ساحل دریای سرخ تا سرزمین مدین (ابوعبید، ۱۲۶/۱)، یا مکانی پر درخت نزدیک شهر مدین دانسته‌اند (نک: مقریزی، ۱۸۷/۱). همچنین روایتی دیگر درخور توجه است که بر پایهٔ آن شعیب(ع) و یارانش هنگام نزول بلا، به ایله که بیشه‌زاری در نزدیکی شهر مدین بوده است، پناه برده‌اند (همانجا). برخی از روایات نیز اشاره دارند که مکان اصحاب ایکه، تبوک بوده است (اصطخری، ۲۰؛ جیهانی، ۴۷؛ یاقوت، ۴۲۱/۱).

مآخذ: ابن زنجله، عبدالرحمان، *حجة القراءات*، به کوشش سعید افغانی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن مجاهد، احمد، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن یزیدی، عبدالله، *غریب القرآن*، به کوشش محمد سلیم حاج، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابوعبید بکری، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ جیهانی، ابوالقاسم، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سیوطی، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۱ق؛ *قرآن کریم*؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ یاقوت، *بلدان*.

فرامرز حاج منوچهری

اَصْحابِ حُدود، اصطلاحی در مباحث کلامی محکّمه برای آن گروه از مرتکبان کبایر که بر گناه آنان حدی واجب شده باشد. بحث از منزلت اصحاب حدود، از فروع مبحث منزلت فاسق در کلام اهل تحکیم است.

یکی از مسائل مهم کلامی در سده‌های نخست هجری مسألهٔ منزلت مرتکب کبیره بوده که از مهم‌ترین زمینه‌های تفرق فرق اسلامی و از اصلی‌ترین مواضع اختلاف میان آنان بوده است. در نگرشی اجمالی، درمورد منزلت مرتکب کبیره در میان فرق کهن کلامی، ۳ دیدگاه اصلی وجود داشته است: گروهی چون امامیه و مرجئه، به اسلام ــ حتیٰ مرجئه به ایمانِ ــ مرتکب کبیره قائل بودند؛ معتزله نظریهٔ منزلة بین المنزلتین را مطرح می‌کردند و قاطبهٔ محکمه به کفر مرتکب کبیره معتقد بودند (نک: خیاط، ۱۶۴-۱۶۷؛ مفید، ۵۴). آنچه با عنوان مسألهٔ اصحاب حدود در کتب کهن کلامی و آثار فرقه‌شناسی مطرح بوده، به سبب ویژگی موجود در این قسم از کبایر ــ کبایر مستوجب حد ــ خصوصیت یافته، و این تفصیل گامی در جهت تعدیل نظریات تند محکمه در باب تکفیر فاسق بوده است.

در مسألهٔ اصحاب حدود، سخن از آن گروه مرتکبان کبیره است که در نصوص معتبر شرعی با صفت خاصی شناخته شده، و برای گناه آنان حدی و عقابی مشخص در دنیا تعیین شده است. فرق نهادن میان گناهانِ مستوجب حد و دیگر کبایر نزد غالب مذاهب موضوعیت نداشته، و به همین سبب در آثار غیر اهل تحکیم به ندرت به این مسأله پرداخته شده است. از میان روایات اندک برجای مانده از غیر محکمه در این باره، روایاتی از ائمهٔ شیعه ــ از جمله امام باقر(ع) ــ است، به این مضمون که پس از اجرای حد و وقوع عذاب دنیوی، مرتکب کبیره از گناه پاک می‌شود و مستوجب عذاب اخروی نخواهد بود (نک: کلینی، ۲۶۵/۷؛ قاضی نعمان، ۴۴۵/۲؛ طوسی، ۱۱/۱۰).

نجدة بن عامر و اصحاب حدود: یکی از نخستین مشکلات گروههای اهل تحکیم در تشکیل دارالهجره‌ها و برقراری حکومت، پیدایی شکافهای درونی و برائتها بر اثر ارتکاب اعمالی بود که از دیدگاه آنان مستوجب کفرِ مستلزم برائت بود. برای امامتهای اهل تحکیم این نکته نیز همواره معضلی محسوب می‌شد که گه گاه برخی از همفکران خود را مرتکب کبیره‌ای می‌یافتند که از سویی شرع برای آن حدی مشخص تعیین کرده بود و از دیگر سو ارتکاب آن مستوجب کفر و شرک بود و این باور، واکنشی شدیدتر از حد را برای آن مرتکبان اقتضا می‌کرد.

در حد آگاهیهای داده شده در منابع، نخستین شخصیت اهل تحکیم که بحث دربارهٔ اصحاب حدود و ویژگی آنان نسبت به دیگر گناهکاران را مطرح نموده، نجدة بن عامر است که خود در یمامه امامتی را تأسیس کرده بود. نجده که در نظریهٔ اساسی خود، همچون ازارقه ارتکاب کبیره را کفرِ شرک می‌شمرد (نک: شهرستانی، ۱۱۱/۱)، برای حل معضل یاد شده، اصحاب حدود را از آن جهت که در شریعت حکمی روشن بر آنان تعیین شده است، از عموم کبایر جدا ساخت و مرتکب این معاصی را

محکوم به کفر نشمرد. او معتقد بود که اصحاب حدود در صورتی که از موافقان در مذهب (محکمه) بوده باشند، اهل تولّی شمرده می‌شوند و برائت از آنان جایز نخواهد بود؛ وی بر آن بود که ممکن است خداوند آنان را در غیر آتش جهنم عقاب نماید و سپس به بهشت درآورد (نک: اشعری، ۸۶، ۹۱؛ بغدادی، ۵۳؛ نیز ابوالحسن بسیوی، ۲۶۴/۱؛ به بیانی غیردقیق: مفید، ۵۴؛ به اشاره؛ برای تحلیل، نک: پاکتچی، ۱۱۸-۱۱۹).

این باور نجده و پیروان او در آثار گروهی از محکمان با برخوردی تند و اعتراض‌آمیز مواجه بوده، و باوری برابر اعتقاد مرجئه دانسته شده است (نک: عثمان بن ابی عبدالله، ۲۰۹). گاه نیز از همین‌رو، نجده به خفیف ساختن گناهان مستوجب حدود متهم گشته، و مثلاً عیسی بن فورک از نویسندگان عجردی به همین سبب از او برائت جسته است (ص ۲۸۵)، اما از طریق منابع اهل سنت آگاهی داریم که نجده برخلاف دیدگاه نظری خود دربارهٔ ولایت اصحاب حدود، در اجرای حدود جدیت داشته، و سیرهٔ او در باب حدود، از سوی ابن عباس ستوده شده است (نک: ابویوسف، ۱۶۸).

اصحاب حدود نزد بیهسیان: در سدهٔ ۲ق/۸م در میان مذاهب گوناگون محکمه، اعتقادی معتدل نسبت به منزلت اصحاب حدود، به ویژه در فروع دو مذهب صفری و بیهسی به چشم می‌آید. می‌دانیم که ابوبیهس امام بیهسیان زمانی در اردوی نجده و در شمار همراهان او بوده (نک: بغدادی، ۵۴)، اما دانسته نیست که این امر در طرح مسألهٔ اصحاب حدود در محافل بیهسی مؤثر بوده است، یا نه؟ به هر روی، از اشارات منابع، چنین برمی‌آید که این نظریه نخست در محافل بیهسی شکل گرفته، و بعد به محافل صفری نفوذ یافته است (مثلاً نک: اشعری، ۱۱۹، به نقل از یمان بن رباب). از بررسی نظریه‌های ارائه شده دربارهٔ اصحاب حدود، چنین برمی‌آید که این نظریه‌ها بیشتر در جریان مجادلات دو مذهب بیهسی و صفری شکل گرفته، و با در نظر گرفتن پراکندگی جغرافیایی مذاهب اهل تحکیم، به نظر می‌رسد که این رویارویی بیش از همه در محیط بلاد جزیره رخ داده است.

یمان بن رباب، متکلم و فرقه‌شناس برجستهٔ اهل تحکیم که خود مذهب بیهسی داشته، و در کتابی با عنوان *احکام المؤمنین* به تفصیل به مبحث ایمان و کفر پرداخته است (نک: ابن ندیم، ۲۳۳)، گزارش کرده که گروهی از بیهسیان معتقدند مرتکبان گناهانی چون زنا که در شریعت حدی بر آنان تعیین شده است، تا آنگاه که نزد والی گناه آنان ثابت گردد و حد بر آنان جاری شود، محکوم به کفر نخواهند بود. این گروه درمورد اصحاب حدود پیش از اجرای حد توسط والی، قائل به توقف بوده، و از تسمیهٔ آنان به مؤمن یا کافر پرهیز داشته‌اند (نک: اشعری، همانجا؛ قس: بغدادی، ۶۴-۶۵؛ اسفراینی، ۵۸).

اصحاب حدود نزد صفریه: در سخن از مذهب صفری، دو گزارش ــ نخست گزارش یمان بن رباب و دیگر گزارشی که مورد اقتباس بغدادی قرار گرفته ــ در دست است که هر دو با نارساییهایی مواجهند و تنها در مقایسه با یکدیگر می‌توانند قابل استناد باشند. یمان ابن رباب، بدون سخن گفتن از اختلافی میان قائلان به تفصیل در باب اصحاب حدود از میان صفریه، یادآور شده است که صفریان اهل تفصیل برخلاف بیهسیان، اصحاب حدود را پیش از اجرای حد به صفت ایمان می‌شناسند (نک: اشعری، همانجا). اگرچه عبارت منقول از یمان به صورت «... یثبتون لهم اسم الایمان حتیٰ تقام علیهم الحدود» نمی‌تواند به راحتی تحریفی در لفظ یمان ــ مثلاً «لایثبتون» ــ توجیه شود، اما ناگزیر این نکته را باید پذیرفت که چنین تحریفی شاید در نقل به معنی توسط شخص اشعری در کلام رخ داده، و عبارت با وضع کنونی، رسانندهٔ باوری کاملاً واژگونه است (نک: سطور بعد).

بغدادی در سخن از صفریانِ اهل تفصیل، از گروهی یاد کرده که در توقف پیش از اجرای حد، با بیهسیان هم عقیده بوده‌اند (ص ۵۴) و در مقابل، به گروهی اشاره کرده که در باب منزلت اصحاب حدود، دیدگاهی مخالف بیهسیان داشته‌اند. در مقایسه می‌توان گفت: گروه نخست که یمان بن رباب از آنان چشم پوشیده، گروه اقلیت، و گروه دوم، گروه اکثریت در میان اهل تفصیلِ صفریان بوده است. در عبارت آشفته، ولی قابل درنگِ بغدادی، گروه دوم معتقد بوده‌اند که شخص «محدود» از ایمان خارج است و در کفر داخل نیست (همانجا)، اما این عبارت نارسا باید به منزلت اصحاب حدود پیش از اجرای حد بازگردانده شود که محل نزاع است. به نقل بغدادی، این گروه اعتقاد داشتند که اصحاب حدود در عین کافر نبودن، عنوان ایمان را نیز بر خود ندارند و در سخن از منزلت آنان، تنها باید از صفات خاص، مانند زانی یا سارق یاد کرد (همانجا).

این بیان در *الملل* شهرستانی به عنوان قول عمومی صفریه مطرح گشته (۱۲۳/۱)، و این خود تأییدی بر آن است که در میان صفریان متأخر، اکثریت با موافقان این نظریه بوده است. در توضیح باید گفت که این گروه از عالمان صفری بر آن بوده‌اند که برای تسمیهٔ مرتکبان کبایری با حدِ تعیین شده در شریعت، جز از اوصافی چون زانی و سارق نباید بهره جست، اما مرتکبان کبایری چون ترک نماز که حدی بر آنها معین نیست، کافر شناخته می‌شوند. آنان عدم تعیین حد در این موارد را حاکی از عظمت شأن موضوع تلقی می‌کرده‌اند (نک: بغدادی، همانجا؛ اسفراینی، ۵۲؛ قس: اشعری، ۱۰۱-۱۰۲). این خود نمونه‌ای از قائل شدن به منزلتی بین ایمان و کفر است که می‌تواند با نظریهٔ منزلة بین المنزلتینِ معتزلی مقایسه شود و این هم اندیشی، از نظر تاریخی ممکن است در قالب نزدیکی کلام متأخر صفری با کلام معتزلی توجیه‌پذیر باشد (در این باره، نک: پاکتچی، ۱۱۳-۱۱۷).

اصحاب حدود نزد اباضیه: آنچه به عنوان دیدگاه عمومی اباضیه نسبت به اصحاب کبایر شناخته شده است، نظریهٔ مشهور «کفر نعمت» است که برپایهٔ آن، اباضیه در همراهی با دیگر فرق محکمه اصحاب کبایر را به صفت کفر خوانده‌اند، ولی در مقام تعدیل بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که این کفر، نه از سنخ کفر شرک، که از سنخ کفر نعمت است. با توجه به ابراز چنین نظریه‌ای در باب عموم مرتکبان کبایر، به طبع در

مبحث اصحاب حدود اباضیان ناچار نبوده‌اند تا همچون برخی دیگر از فرق محکمه، به دنبال راهی برای حل معضل «اصحاب حدود از موافقان مذهب» و راهی برای تفصیل بین ایشان و دیگر مرتکبان برآیند.

آنچه در آثار پر شمار اباضیه دربارهٔ اصحاب حدود دیده می‌شود، عموماً بر این مبنا نهاده شده است که مرتکبان گناهانی که مستوجب حد بوده باشند، با ارتکاب این گناه خود به صفت کفر (کفر نعمت) متصف شده، مستوجب برائت خواهند بود، اما بر اهل مذهب لازم است که آنان را وادار به توبه کنند؛ و شخص مستحق حد، پس از توبه ــ چه در پی استتابه و چه درصورت توبهٔ شخصی ــ به منزلت سابق خود در اتصاف به صفت اسلام و لزوم ولایت باز خواهد گشت (مثلاً نک: ابن جعفر، ۱۴۸/۱). تنها در مواردی همچون سرقت یا قذف که حق‌الناسی در میان باشد، بازگشت به منزلت اسلام و ولایت در گرو کسب رضای فرد ذی‌حق خواهد بود (مثلاً نک: کندی، ۱۷۷/۳-۱۷۹).

در منابع فرقه‌شناسی گاه از برخی فرق شاذ و منتسب به اباضیه یاد شده است که دیدگاهی خاص در باب اصحاب حدود داشته‌اند. به گفتهٔ اشعری، در میان اباضیه نیز نسبت به اصحاب حدود ۳ موضع وجود داشت: برخی از اصحاب حدود برائت می‌جستند، برخی به ولایت آنان قائل بودند و برخی دربارهٔ آنان به وقف گرایش داشتند (نک: ص ۱۱۱). از جمله یزید بن اُنیسه از جداشدگان از اباضیه بر آن بود که اصحاب حدود ــ چه از موافقان و چه از غیر ایشان ــ کافر و مشرکند (نک: شهرستانی، ۱۲۲/۱). بغدادی نیز به نقل از برخی اباضیان تندرو چنین آورده است که زانی یا سارق پس از اقامهٔ حد وادار به توبه می‌گردند و درصورت خودداری از توبه کشته می‌شوند (ص ۶۴).

در پایان باید به دیدگاه فرقه‌ای کم شناخته از محکمه با نام فُضیلیه (نک: خوارزمی، ۲۵) یاد کرد که ظاهراً ضرار بن عمرو، متکلم منشعب از معتزله، در اثر خود با عنوان کتاب *علی الفضیلیة و المحکمة فی قولهم ان‌الناس علی‌الدین و ان ظهر منهم غیرالحق* (ابن ندیم، ۲۱۵)، به دیدگاهی از فضیلیه و برخی دیگر از گروههای محکمه تعریض داشته است که اصحاب حدود را درصورت موافقت در مذهب بر سبیل ایمان می‌دانسته‌اند (نک: اشعری، ۱۱۸: اشاره‌ای مبهم به این باور فضیلیه؛ ابوعبید، ۴۹: اشاره‌ای به دیدگاه خاص فضیلیه درباب مسائل ایمان).

مآخذ: ابن جعفر، محمد، *الجامع*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالحسن بسیوی، علی، *الجامع*، عمان، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابوعبید قاسم بن سلام خزاعی، *الایمان*، به‌کوشش محمد ناصرالدین البانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به‌کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ق؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به‌کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به‌کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی دربارهٔ داده‌های آثار شیخ مفید دربارهٔ خوارج»، *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ جهانی شیخ مفید*، قم، ۱۴۱۳ق، شم ۶۷؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به‌کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به‌کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به‌کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ عثمان بن ابی عبدالله عمانی، «کتاب فی بیان فرق الاباضیة»، ضمن ج ۳ *بیان الشرع* (نک: هم، کندی)؛ عیسی بن فورک، «کتاب الصفة»، ضمن ج ۳ *بیان الشرع* (نک: هم، کندی)؛ قاضی نعمان مغربی، *دعائم الاسلام*، به‌کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کندی، محمد، *بیان الشرع*، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به‌کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق.

احمد پاکتچی

اَصْحابِ حَدیث، عنوان گروهی از عالمان در سده‌های نخست اسلامی که در روش خود برای آموزش احادیث و پیروی آن، اعتنایی ویژه داشته‌اند. آن گروه که در منابع اسلامی با عنوان اصحاب حدیث خوانده شده‌اند، با وجود گوناگونی روشها، در این امر اشتراک دارند که در برخورد با معارف دینی، منابع نقلی از احادیث و آثار زمینهٔ اصلی مطالعات آنان بوده است. البته علمای اصحاب حدیث در چگونگی برخورد خود با حدیث، دارای روشی همسان نبوده‌اند و همین امر موجب می‌گردد تا در مطالعهٔ تاریخی، ضرورت تمییز میان طیفهای گوناگون احساس گردد. اگرچه اصحاب حدیث به معنای اعم، موضوعات گوناگون دینی مشتمل بر تعالیم فقهی و کلامی و جز آن را نیز مورد بررسی قرار داده، و در هر یک آثار متعددی نیز پرداخته‌اند، اما آنان بیش از هر چیز، در تاریخ فرهنگ اسلامی، به عنوان یکی از دو گرایش اصلی در فقه اهل سنت در سده‌های نخستین، در مقابل اصحاب رأی شهرت داشته‌اند.

در تحلیل اصطلاح باید گفت که حدیث، به عنوان تعبیری برای «گفتار پیامبر (ص)» البته اصطلاحی بس کهن است و پیشینهٔ آن باید در کاربردهای سدهٔ نخست هجری پی‌جویی شود، اما اصطلاح «اصحاب حدیث» به عنوان نامی برای گروه معهود، از سابقه‌ای چنین کهن برخوردار نیست. آشکار است که اصطلاحی به صورت «اصحاب حدیث»، حکایت از تقابلهای مذهبی دارد و به‌طبع زمانی مفهوم می‌یابد که در عرصهٔ این تقابلها مصداق آن یافته شود. در نظری مجرد از تاریخ، از اصطلاح اصحاب حدیث، اجمالاً چنین برمی‌آید که بر گروهی متکی بر حدیث اطلاق می‌شده است، اما برای دست یافتن بر مفهوم دقیق و تاریخی آن، لازم است که جایگاه گروههایی که این نام بر آنها اطلاق گشته است، در تقابلهای مذهبی سده‌های آغازین آشکار گردد. در این میان، تعریفهایی مجرد و مبتنی بر لفظ، مانند تعریف ابوحاتم رازی که اصحاب حدیث را گروهی منکر کاربرد قیاس و رأی دانسته است که تنها از حدیث نبوی و آراء صحابه و تابعین پیروی می‌کنند (نک: ص ۲۶۷)، تعریفی نمادین است که هرگز نباید به دنبال تعمیم آن در بارهٔ تمامی گروههای شهرت یافته به اصحاب حدیث بود و تنها باید با جست‌وجو در تاریخ، مصداقی را برای آن مشخص کرد.

پیدایی اصطلاح اصحاب حدیث: در پی‌جویی از تاریخ تقابلهای مذهبی در سدهٔ نخست هجری، نخستین رویارویی میان یک گروه از تابعان که بر سنتهای پیشین اصرار می‌ورزیدند، با گروه مقابل، یعنی جمعی از دانشجویان جوان خود، رخ می‌نماید که به دنبال طرح

پرسشهایی تقدیری (فرضی) و گسترش دادن نظری فقه بوده‌اند. این گروه از سوی جناح غالب سنت‌گرا، «اصحاب ارأیت» خوانده می‌شد، اما هنوز این گروه جوان از چنان موقعیتی برخوردار نشده بودند تا سنت‌گرایان خود نیز در تقابل با ایشان نیازمند نامیده شدن به نامی بوده باشند. در نسل بعد، نیاز روزافزون به فقهی نظام‌پذیر و برخوردار از ساختاری قانونمند، شرایط را به زیان سنت‌گرایان تغییر داد و ناتوانیِ روزافزای آنان در پاسخ‌گویی به نیازهای اجتماعی، به زودی جایگاه خصم را در محافل علمی مستحکم ساخت (برای بازتابی از شرایط، نک: دارمی، عبدالله، ۶۶/۱؛ ابن‌بطه، ۴۵۱/۱، ۵۱۶/۲).

به روزگار نسل دوم تابعان، در کوفه که این تقابل بیشتر در آنجا دیده می‌شد، مکتب اصحاب ابن مسعود به ریاست ابراهیم نخعی و حماد بن ابی‌سلیمان در طی دو نسل به تدریج گرایش ارأیت را برگزیدند و از سنت‌گراییِ تند دوری کردند، در حالی که مکتب عامر شعبی در برابر پدیدهٔ ارأیت مقاومتی افزون از خود نشان داد. در بصره، یکی از اختلافاتی که تقابل مکتب حسن بصری و ابن‌سیرین را شکل می‌داد، مسألهٔ ارأیت و ستیز جناح ابن سیرین با این پدیده بود. در سرزمین حجاز، مکه در کاربرد نظر و برخورد درایی با مسائل دینی، بیشتر به ارأیت گرایش داشت در حالی که در مدینه، هنوز بیشترین اصرار بر تقدیرستیزی، و کمترین رغبت برای ارأیت دیده می‌شد (برای توضیح، نک: هـ د، اصحاب رأی).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، فقه در طی تحولی سریع، مرحلهٔ فقه نظام‌گرا را پشت سر گذارده، و شتابان روی به سوی مرحله‌ای دیگر، یعنی تدوین نهاده بود که شکل‌گیریِ گروهی با عنوان «اصحاب رأی»، حاصل آغاز همین مرحله در تکوین فقه بود. در میانهٔ سدهٔ ۲ق، نزاع بر سر ارأیت و پرسشهای تقدیری، نزاعی تقریباً پایان یافته بود، اما نزاع محافل دینی در باب استعمال رأی و حدود کاربرد آن، موضوعیتی کاملاً متفاوت داشت که دو گروه جدید را در مقابل یکدیگر نهاده بود: گروهی که رأی فقهی را ارجی ویژه می‌نهادند و به «اصحاب رأی» (هـ م) شناخته بودند، و گروهی که به رویارویی باآنان برخاسته، بر پیروی سنت پیشینیان اصرار داشتند، اما هنوز در آن روزگار به «اصحاب حدیث» شناخته نمی‌شدند.

پیش از آغاز سخن دربارهٔ نام این گروه، باید یادآور شد که در فرهنگ روایی سده‌های نخستین، اصطلاح «اثر» مفهومی اعم از حدیث داشته، و افزون بر احادیث مروی از پیامبر اسلام (ص)، روایاتی حاکی از گفتار و کردار صحابه و تابعان را نیز شامل می‌شده است. گفتنی است که در عصر اتباع تابعان، افزون بر حدیث نبوی، گفتار و کردار صحابه و تابعان (البته برجستگان آنان) نیز به صورت نقل از فرد یا نقل جمعی، به سان آیینه‌ای از سنت نبوی موضوعیت یافته بوده، و در کنار دریافته‌ها از پیامبر (ص)، در تعالیم دینی مورد توجه قرار می‌گرفته است (مثلاً نک: ابوداوود، *مسائل*...، ۱۲۲، به نقل از قتاده).

بررسی نمونه‌های گوناگون از متون تاریخی، حکایت از آن دارد که در دهه‌های میانی سدهٔ ۲ق، درست در عصر شکوفایی مکتب اصحاب رأی و مقابل شدن آن با مکتب سنت‌گرا، اصطلاحی که شاخص «علم پیشینیان» (نک: ابن سعد، ۲(۲)/۱۳۴) بوده، و در برابر «رأی» به کار می‌رفته، اصطلاح «اثر» بوده است؛ چنانکه این تقابل میان دو اصطلاح اثر و رأی، در عباراتی از زبان ابن‌جریج، زرارة بن اعین، اوزاعی و سفیان ثوری، در منابع تاریخی ثبت شده است (نک: همانجا؛ کشی، ۱۵۶؛ خطیب، شرف...، ۶، ۷). در واقع باید گفت طیفی از عالمان سنت‌گرا که در سدهٔ ۲ق در برابر اصحاب رأی صف آراسته، و در منابع متأخر با عنوان عام «اصحاب حدیث» نام یافته‌اند، به تعبیر عصر خود «اصحاب اثر» یا «اصحاب آثار» خوانده می‌شده‌اند (برای این اصطلاح، مثلاً نک: ابوعبید، *الناسخ*...، ۲۸، ۶۰؛ مزنی، ۷۵؛ ابوداوود، همان، ۲۶۶؛ خطیب، همان، ۲۷).

دربارهٔ جایگزینی عنوان اصحاب اثر با اصحاب حدیث، گفتنی است که به عنوان نتیجهٔ قابل انتظار از تدوین حدیث که از میانهٔ سدهٔ ۲ق جریان جدی آن آغاز گشته بود، این گرایش در میان اهل اثر به طور روزافزونی تقویت می‌شد که با وجود کثرت احادیث مرفوع و امکان دسترسی به آنها، وجهی برای نهادن اعتباری همچون گذشته به آثار صحابه و تابعین وجود نخواهد داشت (برای تأثیر تدوین احادیث فقهی در جریان فقه، نک: شاخت، 138 به بعد). به هر روی، با روند تدوین و نیز افزایش ارتباط بین بومها، به تدریج باب نقد نسبت به آثار و محدود کردن دامنهٔ آثار معتبر، چه در محافل اصحاب اثر و چه در محافل اصحاب رأی گشوده شد و کسانی چون قاضی ابویوسف (هـ م) و شافعی (نک: سطور بعد) در دو حوزه به نقد نظری جایگاه آثار به عنوان مستند شرعی برخاستند.

گفتنی است که بر پایهٔ برخی شواهد تاریخی، تعبیر «اصحاب حدیث» از ربع دوم سدهٔ ۲ق تا پایان آن سده در عراق به مفهومی خاص و متفاوت با مفهوم اصطلاحی مورد بحث، به کار می‌رفته است. در روایاتی از زبان سلیمان اعمش، گروهی باعنوان «اصحاب حدیث» مورد عتاب قرار گرفته‌اند (نک: خطیب، همان، ۱۳۱ به بعد) که مقصود از آن، کسانی جز «طلاب حدیث» نبوده که آداب ندانیِ برخی از آنان در تعلم، استاد را به ستوه آورده است. شواهد متعددی از ربع دوم همان سده در دست است که رواج همین کاربرد را دست کم در عراق نشان می‌دهد و نمونه‌هایی دیگر حکایت از آن دارند که این کاربرد تا اواخر سدهٔ ۲ق، دوام داشته است (نک: همان، ۴۹، ۵۵، ۷۸، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۳۶-۱۴۰).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، اصحاب حدیث، با بار معنایی پیروان حدیث نبوی، مفهومی افتخارآمیز یافت و سنت‌گرایانی برجسته چون احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه خود و همفکرانشان را «اصحاب حدیث» خواندند. در این راستا، به تدریج زمینه‌ای برای گروههای مختلف فکری پدید آمد که اصحاب حدیث را عنوانی عام برای سنت‌گرایان تلقی کنند و بدون در نظر گرفتن مراحل تاریخی و تمایزهای

فکری، این نام را، هم بر متأخران و هم بر متقدمان اطلاق نمایند. با اینکه در نیمهٔ دوم همان سده، عالمی برجسته از اصحاب حدیث چون ابن قتیبه، در جداسازی اصحاب رأی و اصحاب حدیث، آگاهانه شخصیتهایی از اصحاب اثر، چون سفیان ثوری، اوزاعی و مالک را در شمار اصحاب رأی، و نه اصحاب حدیث نهاده است (نک: *المعارف*، ۴۹۶-۴۹۸)، در آثاری چون کتاب *الایضاح* منسوب به فضل بن شاذان (ص ۷) اصطلاح اصحاب حدیث تعمیم یافته، و بر کسانی از سلف، چون ثوری، یزید بن هارون، جریر بن عبدالحمید (ضبط به خطا عبدالله) و وکیع بن جراح اطلاق شده است (نیز نک: سعد بن عبدالله، ۱۰).

این تعمیم با چارچوبی نظام یافته در سدهٔ ۴ق در کتاب *الفهرست* ابن ندیم دیده می‌شود که مؤلف فن ششم از مقالهٔ ششم کتاب را به ذکر اخبار «فقهاء اصحاب حدیث» اختصاص داده، و در شمارش شخصیتها، طیفهای مختلفی از سفیان ثوری و اوزاعی، تا احمد و اسحاق را در کنار هم آورده است (برای نگرشی عام بر ویژگیهای فقه اصحاب حدیث بدون تفکیک، نک: شاخت، 257-253).

فقه اصحاب حدیث: در پرتحول‌ترین دوره از تاریخ فقه، یعنی در یک سده از میانهٔ سدهٔ ۲ تا اواسط سدهٔ ۳ق، گرایش اصحاب حدیث (به معنای موسع آن) به عنوان یکی از گرایشهای اصلی و تعیین کننده در محافل فقهی مطرح بوده است. البته، در مطالعهٔ روشهای فقهی در طول دو نیم‌سدهٔ یاد شده، باید دو دورهٔ متقدم و متأخر را متمایز از یکدیگر بررسی کرد و در دورهٔ متأخر نیز، تفاوتهای میان بازماندگان اصحاب اثر و نمایندگان اصحاب حدیث به معنای اخص را ملحوظ داشت.

بخش نخست ـ متقدمان از اصحاب اثر

در بررسی کلی در بارهٔ شیوه‌های استدلال اصحاب اثر در سدهٔ ۲ق، گفتنی است که اختلاف روش آنان با اصحاب رأی، تنها امری نسبی بوده است. در واقع اگر تمایزات صنفی و برخی شعائر اعتقادی کنار گذارده شده، مبنای جداسازی اصحاب اثر و اصحاب رأی، با تکیه‌ای بر معنای ظاهری این دو عبارت، تنها بر میزان گرایش هر فقیه به کاربرد اثر یا رأی نهاده شود، نمایندگان برجستهٔ اصحاب اثر، چون مالک، سفیان ثوری و اوزاعی، در جایگاهی نزدیک به اصحاب رأی جای خواهند گرفت (نک: ادامهٔ مقاله).

در این باره گفتنی است که ابن قتیبه، از متأخران اصحاب حدیث از شاگردان اسحاق، در کتاب *المعارف* (ص ۴۹۴ به بعد)، با کاربردی خاص از اصطلاح اصحاب رأی، در فهرستی که از فقیهان اصحاب رأی پرداخته، نام فقیهان اصحاب اثر متقدم چون مالک، اوزاعی و ثوری را در کنار ابوحنیفه و دیگر رأی گرایان آورده، و بدین ترتیب به توسع این فقیهان در کاربرد رأی اشاره داشته است. در واقع با برداشتی ظریف از این گفتار ابن‌قتیبه، می‌توان اصطلاح اصحاب رأی را نیز دارای دو کاربرد تاریخی اخص (کاربرد مشهور) واعم مشتمل بر رأی‌پذیران اصحاب اثر دانست. شاید آنجا که قاضی ابویوسف در کتاب *الخراج* خود، به هنگام نقل آراء مالک بن انس، از تعبیر «اصحابنا من اهل الحجاز» استفاده کرده، به همین قرابت در روش اشاره داشته است (نک: ص ۸۸-۸۹).

در سدهٔ ۲ق، فقیهان اصحاب اثر را در بومهای گوناگون می‌توان سراغ گرفت، ولی سرزمین حجاز و به ویژه مدینه، همواره در طول تاریخ فقه به عنوان پایگاه نمادین اصحاب اثر شناخته بوده است. اگرچه محیط مدینه در این سده، فقیهانی اثرگرا چون ابن ابی‌ذئب (د ۱۵۹ق) و ابن ابی‌الزناد (د ۱۷۴ یا ۱۸۰ق) را به خود دیده، اما شخصیت برجستهٔ مالک بن انس (د ۱۷۹ق) همگی اینان را تحت الشعاع قرار داده است. این تأثیر تا بدانجاست که برای پی‌گیری اخلاف اصحاب اثر متقدم در مدینه، باید جریان آن را در تاریخ مذهب مالکی جست و جو کرد. در مکه، به موازات حلقه‌های درس مالک و شاگردانش، عالمانی از اصحاب اثر چون مسلم بن خالد زنجی (د ۱۸۰ق) و سفیان بن عیینه (د ۱۹۸ق) حضور داشتند که بازتاب گستردهٔ فقه آنان در میراث نقلی فقه شافعی نمودار است (نک: سطور بعد). واپسین فقیه سرشناس از این مکتب، عبدالله بن زبیر حمیدی (د ۲۱۹ق) است که فتاوای او نه تنها در حجاز، بلکه در محافل اصحاب حدیث بغداد (مثلاً نک: ابوداوود، *مسائل*، ۴۳؛ ابن‌نقطه، ۴۳/۲) و خراسان نیز مورد توجه بوده است (مثلاً نک: ترمذی، ۹/۱).

سرشناس‌ترین فقیه اثرگرای شام، ابوعمرو اوزاعی (د ۱۵۷ق)، عالمی پرسفر بوده که از مشایخ بومهای گوناگون شام، حجاز، عراق، مصر و یمامه، از جمله بزرگانی چون عطاء، قتاده و زهری بهره گرفته است. او از نخستین نویسندگان در باب فقه و سنن است، اما مهم‌ترین بخش برجای مانده از آثار وی، بخشهایی اقتباس شده توسط ابویوسف، از نوشتهٔ او در باب «سیر» است (نک: مآخذ همین مقاله). در ادامهٔ سخن از شام، بجاست از عباد بن عباد خواص نام برده شود که رسالهٔ برجای مانده از او، نمونه‌ای مهم از اعلام مواضع عالمی از اصحاب اثر در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق است. ویژگیهایی چون ابتدایی بودن تعالیم، دنباله‌روی «اثر گذشتگان» و امر به تقلید صحابه، تعلق متن را به آموزشهای پیش از شافعی آشکار می‌سازد (برای متن کامل، نک: دارمی، عبدالله، ۱۶۰/۱-۱۶۳؛ نیز برای بخشی از آن، نک: ابونعیم، ۲۸۲/۸). در همان دوره، باید از فقیه مصری، لیث بن سعد (د ۱۷۵ق) نام برد که مذهب او برای مدتی رقیب سرسختی برای مذهب مالک بوده است. لیث جز دانش مصریان، از مشایخ بزرگ مکه و مدینه، چون عطاء و زهری بهره گرفته، و شاید همین ویژگی جمع میان سنت مکیان و مدنیان با مصریان باشد که او را بسیار مورد توجه شافعی قرار داده است (نک: نووی، ۱ (۲)/۷۳-۷۴). مهم‌ترین منبع برای بررسی دیدگاههای فقهی لیث، رساله‌اش در پاسخ به مالک بن انس است (نک: مآخذ همین مقاله؛ برای اثری یافت نشده، نک: ابن ندیم، ۲۵۲).

در تاریخ فقه اصحاب اثر، محیط عراق از شرایط ویژه‌ای برخوردار است؛ چه در این بوم بیشترین منازعه میان اصحاب اثر و

اصحاب رأی و بیشترین فاصله در اعلام مواضع دو گروه دیده می‌شود، در حالی که در اثر اشتراک دو جناح در منابع نقلی و پاره‌ای از روشهای اجتهادی، عملاً بیشترین قرابت میان اصحاب اثر و اصحاب رأی در ریز فتاوا در همین بوم به چشم می‌خورد.

نمایندهٔ شاخص اصحاب اثر در کوفه، سفیان ثوری (د ۱۶۱ق)، از بزرگان تابعین عراقی بهره گرفته، و به روزگار حیات خود، فقیه بی‌رقیب در کوفه بوده است (نک: ابن عدی، ۲۴۷۶/۷). از آثار فقهی سفیان، جز برگی چند با عنوان *الفرائض* (برای نسخهٔ خطی ظاهریه، نک: GAS,I/519) بر جای نمانده است، اما دانسته است که کتاب وی، *الجامع فی الرأی* که در بردارندهٔ آراء و نظریات فقهی او بوده، تا مدتها در محافل اثرگرا رواج داشته است (مثلاً نک: ابوالعرب، *طبقات*...، ۱۲۷، ۲۲۰؛ نیز طوسی، ۶۳/۱). سفیان، در تاریخ اصحاب اثر، نقطهٔ آغاز تحول و جریانی مهم در تقریب تعالیم اصحاب اثر از بومهای گوناگون بوده است. از مشخصه‌های این جریان، پدید آوردن موج گستردهٔ تألیف در میان اصحاب اثر و نوشته شدن آثاری پر شمار با زمینهٔ فقهی است که سیاهه‌ای از نمونه‌های آن را در *الفهرست* ابن ندیم می‌توان یافت (نک: ص ۲۸۳ به بعد). از فقیهان کوفی و نیز خراسانی که در عین استقلال در آراء فقهی، می‌توان آنان را در شیوه‌های کلی در کنار ثوری قرار داد، حسن بن صالح بن حی (د ۱۶۷ق)، عالم زیدی، شریک بن عبدالله نخعی (د ۱۷۷ق) و ابن مبارک مروزی (د ۱۸۱ق) شایان ذکرند.

در بصره از متقدمان اصحاب اثر شعبة بن حجاج، حماد بن زید و یحیی بن سعید قطان به عنوان فقیه نامبردارند، ولی جز قطان از آراء دیگران کمتر اثری مانده است. فقه حماد بن زید، به عنوان ادامهٔ فقه شعبه (نک: ترمذی، ۷۴۹/۵)، به روزگار خود در بصره از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار بوده، و برای به یاد آوردن این اهمیت، شایان ذکر است که ابوداوود سجستانی از محدثان بصری سدهٔ بعد، به پاس احترام به فقه متقدم بصره، وصیت کرده بود تا پیکر او را بر وفق مندرجات کتاب سلیمان بن حرب از حماد بن زید، غسل دهند (نک: ابن حجر، *تهذیب*...، ۱۷۳/۴).

به طور کلی باید یادآور شد که دورهٔ متقدمان اصحاب اثر، دوره‌ای در تاریخ فقه اهل سنت است که فقه اصحاب حدیث (به معنی اعم) با اصحاب رأی بیشترین قرابت را یافته بود و وجه امتیاز دو گروه از یکدیگر در این دوره، علاوه بر تفاوتهایی ظریف در باب ترجیح میان رأی و اثر، بیشتر در تمایز دو گروه از نظر صنف علمی و ریشه‌های تاریخی دو مکتب جلوه می‌کرد.

باید یادآور شد که میان مکاتب گوناگون اصحاب اثر در دورهٔ متقدم، اشتراکاتی گسترده در روش فقهی دیده می‌شود که در سطور بعد به اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف ـ کاربرد دلیلین کتاب و سنت: در بررسی نحوهٔ برخورد اصحاب اثر متقدم با کتاب الله، به عنوان شاخص باید به روش مالک اشاره کرد؛ بر پایهٔ تحلیل آراء، باید یادآور شد که وی در برخورد با ظواهر کتاب، پای‌بندی بسیار نشان داده، و در پذیرش حدیثی که معارض با ظاهر کتاب باشد، بس سختگیر بوده است. اصرار او بر این شیوه بیش از ابوحنیفه بوده، و نمونهٔ آن حکم بر وفق عموم ظاهری آیات (مائده /۹۶/۵؛ انعام /۱۴۵/۶) در بارهٔ گوشتهای خوراکی است (برای تحلیل، نک: ابو زهره، ۳۰۷-۳۰۸). افزون بر این، باید از تکیه بر اتباع کتاب‌الله در رسالهٔ عباد بن عباد، فقیه شامی یاد کرد که با تعابیری چون ضرورت «عمل به محکمات» (ص ۱۶۰) و «امام نهادن قرآن» (ص ۱۶۰، ۱۶۳) بیان شده است. در پی‌جویی از شیوهٔ عالمان این مکتب در نقد اخبار، *موطأ* مالک تا اندازه‌ای می‌تواند روشنگر گرایشهای اصلی مؤلف آن باشد؛ ثبت شماری محدود از احادیث مرفوع در *موطأ*، نشان از سختگیری مؤلف در گزینش دارد و همین امر موجب بوده است تا در برخی محافل، این کتاب به عنوان یکی از صحاح شناخته گردد (مثلاً نک: ابن اثیر، ۱۹/۱، ۲۰). استناد بسیار به مرسلات فقیهان متقدم مدینه در *موطأ* (مثلاً ص۷) نیز نشان از اعتبار آن نزد مالک دارد.

در عراق، سفیان ثوری در عین اینکه در مستندات فقهی خود، برای اثر جایگاهی اساسی قائل بود، ولی هر اثری را معتبر نمی‌شمرد و برای اعتبار اثر، ویژگیهایی را در اسناد ارزش می‌داد. او در روزگاری که بسیاری از عالمان اصحاب اثر هنوز نسبت به ضرورت اسناد حساسیتی از خود نشان نمی‌دادند، سخت بر لزوم اسناد تکیه می‌کرد و آن را لازمهٔ اعتبار اثر می‌شمرد (مثلاً نک: خطیب، شرف، ۴۱-۴۲).

در بارهٔ جایگاه آراء تابعان در فقه متقدم اصحاب اثر و به عنوان نمونه در فقه مالک، باید گفت که در سراسر *موطأ*، افزون بر آراء صحابه، فتاوی و سیرهٔ تابعان مدنی گنجانیده شده است و با مقایسهٔ آنها با فتاوی منقول از مالک، چنین می‌نماید که آراء ایشان، به ویژه سعید بن مسیب، زهری و عروة بن زبیر، اگر هم در نگرش نظری مالک حجت شناخته نمی‌شده، نقش مؤثری در شکل‌گیری فقه او ایفا کرده است. آنچه را مالک «بلاغ» از پیشینیان خوانده، و به کرات در موارد نبود دلیلی از کتاب و سنت، بدان روی آورده است (مثلاً ص ۵۶)، می‌تواند تعبیری مجمل از آراء صحابه و تابعان تلقی گردد.

ب ـ استناد به سیرهٔ مسلمین و اجماع: مدینه به عنوان هجرتگاه پیامبر(ص) و زیستگاه بیشترین صحابه، نزد بسیاری از تابعان، به عنوان خاستگاه اصلی علوم دینی شناخته می‌شده است. این ویژگی از سویی عالمان مدینه را بر آن می‌داشت تا رسالت نگاهبانی از سنن نبوی و مقابله با بدعتها را بر دوش خود پندارند و از سویی دیگر، با این تلقی که سنت معمول در مدینه، تلویحاً سنتی تأیید شده از سوی پیامبر(ص) و اصحاب او بوده است، خود را از رجوع به دانش دیگر بومها بی‌نیاز بینند (مثلاً نک: همو، «رسالة...»، ۶۴-۶۵). روشن ترین بازتاب اعتبار سیرهٔ اهل مدینه، در فقه مالک به چشم می‌خورد که در رسالهٔ او به لیث ابن سعد، به روشنی به عنوان پایه‌ای نظری مطرح شده است (نک: همانجا)، چنانکه در کاربرد نیز در جای‌جای *موطأ* استناد به این سیره را با عباراتی چون: «الذی ادرکت علیه اهل بلدنا» (ص ۳۰۳، جم) و

به‌خصوص عبارت کوتاه و پراستعمال «الامر عندنا» می‌توان بازیافت. سخن مالک از سیره، عمدتاً به مدینه باز می‌گردد و تنها در مواردی محدود، تعبیراتی چون «مضت السنة علی ...» یا «سنة المسلمین ...» (ص ۳۱۹، ۵۵۰) به کار رفته است (برای بررسی آن، نک: شافعی، *الرسالة*، ۵۳۵).

در دیگر بومها، فقیهان اثرگرای هم عصر مالک، اگرچه به گونه‌ای به سیرهٔ مسلمین استناد می‌جسته‌اند (مثلاً برای اوزاعی، نک: ابویوسف، *الرد*...، ۵، ۱۷، جم)، اما جایگاه ممتازی برای سیرهٔ اهل مدینه نمی‌شناخته‌اند؛ چنانکه لیث، فقیه مصر همان‌گونه که به صراحت از نامهٔ مالک (لیث، ۶۴) و پاسخ آن (همو، ۸۳) برمی‌آید، سیرهٔ اهل مدینه را حجت نمی‌شمرده، و پاره‌ای فتاوی بر خلاف عمل مدنیان صادر کرده بوده است.

دلیل اجماع در *موطأ* به وفور مورد تمسک قرار گرفته، و مفهوم آن با تعبیراتی چون «الامر المجتمع علیه عندنا» بیان شده است که غالباً از سوی اصولیان به اجماع اهل مدینه تفسیر شده است (نک: هـ د، ۶۱۹/۶)، ولی در فقه اوزاعی، اجماع چهره‌ای کاملاً غیر بومی داشته است. وی که به دلیل اجماع توجهی ویژه نشان داده، بارها به اجتماع و اتفاق اهل علم تمسک کرده (مثلاً نک: ابویوسف، همان، ۱۷، ۹۱)، و در رساله‌اش به ابوبلج، از جملهٔ احکام مشروع، حکمی را شمرده است که «مردم بر آن اجتماع کرده‌اند» (ص ۲۰۰).

ج ـ طریقه‌ای وسطیٰ، میان اتباع سنت و رأی: مالک بن انس که تحصیل خود را در موطنش مدینه به انجام رسانیده، و پروردهٔ عالمان اثرگرای مدینه چون ابن‌شهاب زهری، و فقیهان صاحب‌نظر یا به اصطلاح «اهل رأی» مدینه، چون یحیی بن سعید انصاری و ربیعة‌الرأی بوده است، در ساختار فقهی خود بازتابی از ترکیب مشایخ خویش را همراه دارد. وی دست‌مایهٔ نقلی خود از سنت مدینه را از صحابیانی چون عمر، ابن عمر، عایشه و ابوهریره، و از فقهای سبعه برگرفته است (نک: مالک، سراسر *الموطأ*)، اما در شیوه‌های فقاهت، از آموزشهای استادان اهل رأی تأثیری آشکار پذیرفته است. در تشریح موضع میانهٔ مالک بین اجتهاد الرأی و پیروی آثار، باید گفت که وی، در استدلالات فقهی خود، در چارچوبی محدود از قیاس و شیوه‌های رأی‌گرایانه بهره می‌جسته است (مثلاً نک: همان، ۵۲۳). حتیٰ بر پایهٔ نقل ابن قاسم، مالک استحسان را در فقه ارزشی فراوان می‌نهاده (نک: ابن حزم، ۱۹۵/۶)، و همو در کتاب *المدونة*، موارد متعددی از عدول مالک از قیاس و عمل او به استحسان (۴۲۸/۵، ۴۱۷/۶) را آورده است.

اوزاعی فقیه اصحاب اثر شام نیز همچون جمعی دیگر از فقهای اثرگرای سدهٔ ۲ق، رأی و قیاس را در حد قابل ملاحظه‌ای پذیرا بوده، و بر پایهٔ نقلی، اختلاف موضع خود با ابوحنیفه را در مسألهٔ رأی، اختلافی اساسی نمی‌دانسته است (نک: ابن قتیبه، *تأویل*...، ۵۲). کاربرد استحسان به شکل آغازین و نامدون نیز در فقه اوزاعی نمونه‌هایی دارد؛ چنانکه مثلاً در بحث دربارهٔ «جاریهٔ مغنّیه» سخن از بطلان بیع آورده، و

سپس تصریح کرده که «این [حکم بر پایهٔ] استحسان است و قیاس صحت را اقتضا دارد» (نک: سبکی، ۱/۳). در عراق، سفیان ثوری اگرچه در برخورد با رأی، از ابوحنیفه انتقاد می‌کرد (نک: بسوی، ۲۱/۳) و با روشهای فقهی او مخالفت می‌ورزید (نک: خطیب، *تاریخ*...، ۴۰۶/۱۳)، ولی شواهد چنین می‌نماید که او نیز همانند دیگر فقیهان اثرگرای عصر، چندان از عمل به رأی پرهیز نداشت. با وجود عباراتی منقول از سفیان، چون این جمله که «دین به آثار است، نه به رأی» (نک: همو، شرف، ۶)، او فقیهان رأی‌گرایی چون ابن‌ابی‌لیلیٰ و ابن‌شبرمه را برجسته‌ترین فقیهان کوفه شمرده (نک: ترمذی، ۲۱۴/۴)، و بدین ترتیب، موضع مثبت خود را نسبت به رأی‌گرایان غیر حنفی آشکار کرده است؛ حتیٰ مخالفت وی با ابوحنیفه، بیشتر برخاسته از اختلافات اعتقادی بوده، و مقایسه‌ای آماری میان فتاوای او با ابوحنیفه نشان می‌دهد که آراء فقهی این دو در عمل بسیار به یکدیگر نزدیک بوده است (نک: هـ د، ۳۱۳/۵). این نزدیکی به حدی است که مقدسی در سدهٔ ۴ ق از لزوم تمییز میان ثوریه و حنفیه، و پرهیز از اشتباه میان‌آنان سخن به میان آورده است (ص ۴۵).

بخش دوم ـ شافعی و اصحاب حدیث متأخر

مرکزیت یافتن بغداد از میانهٔ سدهٔ ۳ق، زمینه‌ای برای پای‌گیری مکاتب نوین و غیر بومی در علوم مختلف اسلامی بود. در فقه نیز، در نیمهٔ دوم همان سده، فقیهانی با گرایشها و از بومهای گوناگون در بغداد گردهم آمده بودند که در میان آنان کسانی از برجسته‌ترین شاگردان ابوحنیفه، مالک و دیگر فقیهان حضور داشتند، هرچند در این میان، اصحاب رأی در ارائهٔ فقهی مدون از دیگران پیشی داشتند و حتیٰ فقه‌آموزان اصحاب حدیث نیز خود را از محافل آنان بی‌نیاز نمی‌دیدند (نک: هـ د، ۷۲۵/۶). با ظهور شافعی شرایط تا اندازه‌ای برای اصحاب حدیث مساعدتر شد و درنگ کوتاه شافعی در بغداد (۱۹۵- ۱۹۹ق)، نقطهٔ گردشی مهم در تاریخ فقه اصحاب حدیث بود. این برهه نه تنها برای شافعی در جهت تدوین اندیشه‌هایش فرصتی مغتنم بود، بلکه فراهم آورندهٔ شرایط برای گروهی از محدثان فقه‌آموزِ جوان در بغداد، چون احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه بود که با الهام از آموزشهای شافعی و نه در راستای آن، طرحی نو در فقه اصحاب حدیث درانداختند (نک: بیهقی، ۲۲۱/۱ به بعد) که از آن به فقه اصحاب حدیث متأخر تعبیر می‌توان کرد.

الف ـ شافعی، پلی میان اصحاب اثر متقدم و اصحاب حدیث متأخر: محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق)، فقیه و اصولی نامدار مکی، از آنجا که مراحل تحصیل خود را در مکه، مدینه، یمن و عراق گذرانید، به خوبی با مذاهب گوناگون فقهی عصر خود آشنا شد و اندیشهٔ فقهی او، حاصل برخورد تعالیم بومها و مکاتب گوناگون بود. او در فقه، نظامی مدون و روشمند عرضه کرد که در کلیت با موازین سنتی اصحاب حدیث قابل انطباق بود و مبانی آن را در کتاب *الرسالة* به تحریر در آورد و از این رهگذر به عنوان نویسندهٔ نخستین اثر نسبتاً جامع در علم اصول شهرت

یافت. شافعی چگونگی تمسک به ادله، اعم از کتاب و سنت و اجماع و نیز کاربرد رأی را بازبینی اساسی کرد، به طوری که در مقایسهٔ روش او با اصحاب اثر متقدم، تفاوتهایی به ظاهر جزئی، ولی در عمل بسیار زیربنایی به چشم می‌خورد.

شافعی در استناد به کتاب، عمومات ظاهری *قرآن* کریم را قابل تمسک نمی‌شمرد (نک: *الرسالة*، ۵۶ به بعد) و با طرح این اندیشه که سنت نبوی مفسر ظواهر کتاب است، در عمل تمسک به ظواهر کتاب را نسبت به احادیث محدود می‌کرد. تکیه بر حدیث به عنوان آینهٔ سنت و به تبع مفسر کتاب، در نظام فقهی شافعی به عنوان محوری اساسی به شمار می‌رود و این تکیه تا حدی است که با محدود کردن مراجعهٔ مستقیم به کتاب، فقهی «حدیث مدار» را مطرح ساخته است.

در برخورد با آثار صحابه و تابعین، شافعی با ارائهٔ تعریفی مضیق از سنت، تنها احادیث مرفوع را نمایندهٔ سنت شمرده، و به شیوهٔ فقیهان پیشین چون مالک و اوزاعی در تقلید صحابه و گاه ترجیح دادن اقوال منقول از آنان بر احادیث مرفوع تاخته، و سیرهٔ شیخین را نیز در این باب مستثنیٰ ندانسته است (نک: «اختلاف...»، نیز یادداشتها...، جم). این برداشت شافعی از سنت و برخورد نظری او با آثار غیر مرفوع، در واقع نقطهٔ عطفی مهم در بازگشت از اثرگرایی به معنای عام به پیروی از احادیث نبوی است که به عنوان گرایشی آشکار در محافل سنت‌گرای سدهٔ ۳ق مشاهده می‌گردد.

دربارهٔ اجماع نیز شافعی بر پایهٔ همان ویژگی غیر بومی بودن فقهش، تنها «اجماع تمامی امت» را به عنوان دلیلی شرعی قابل استناد دانسته (*الرسالة*، ۴۰۳، ۴۷۳، ۴۷۶)، و گاه اجماع را در تخصیص حدیثی فقهی، یا منصرف کردن دلالت آن از مفهوم ظاهری به مفهوم «مؤول» حجت شمرده است (نک: همان، ۳۲۲، *الام*، ۱۹۴/۷). او بر خلاف پیشینیان، هر گونه رأی فقهی ورای قیاس را مردود می‌شمرد، اجتهادِ پذیرفته را عملاً مترادف قیاس می‌انگاشت و با استحسان به شدت مخالف بود (نک: *الرسالة*، ۴۷۷، ۵۰۲). در نظریهٔ فقهی شافعی، قیاس در میان ادله نازل‌ترین رتبه را داراست و حجیت آن تنها محدود به موارد ضرورت و فقدان نص است (نک: همان، ۴۷۶ به بعد)، اما در کاربرد عملی، شافعی به همان اندازه به عمل به قیاس شهرت یافته که ابوحنیفه به رأی شهرت داشته است (مثلاً نک: ابن ندیم، ۲۹۵؛ نیز قس: ابوهلال، ۶۱).

ب ـ فقه احمد، اوج گریز از تقدیر و تدوین: در تحلیل اندیشهٔ فقهی احمد بن حنبل (ه‌م) باید گفت، او بیش از همه بر پیروی از حدیث و ترک قیاس و رأی ــ جز در موارد ضرورت ــ پای می‌فشرد و در کنار این برخورد، پرهیز از طرح مسائل تقدیری را نیز مبنای خود ساخته بود. در فقه احمد، این تفکر شافعی که سنت مفسر کتاب الله است، با تأکید بیشتری مطرح شده، و پیروی از ظواهر کتاب با وجود احادیث معارض، سخت نکوهش شده است. در استناد به احادیث، احمد بر آن بود که احادیث «منکر» را باید وانهاد و تنها احادیث «معروف» را صادر شده از پیامبر(ص) تلقی کرد.

در برخورد با آثار صحابه و تابعین، احمد قول صحابه را بر رأی و قیاس مقدم می‌شمرد، ولی اقتدای او به تابعین، باید به معنای گزینش قول مختار از میان آراء تابعان تلقی گردد. او اجماع را از حجج فقهی نمی‌شمرد و از نقادان جدی آن بود. شیوه‌های اجتهادی در فقه احمد کاربردی نسبتاً محدود داشته، اما روش او نفی کامل این شیوه‌ها نبوده است (نک: ه د، ۷۲۸/۶ـ۷۳۰). اگرچه تا سدهٔ ۴ق، فقه احمد تنها به عنوان فقه عالمی از اصحاب حدیث ــ با گرایش متأخر آن ــ مطرح بوده (نک: ابن ندیم، ۲۸۵)، ولی حتیٰ در سدهٔ ۳ ق، فقه احمد به عنوان یکی از اصلی‌ترین نمایندگان فقه اصحاب حدیث شمرده می‌شده است (نک: ابن ابی یعلیٰ، ۹۲/۱).

ج ـ خراسان، محیط آشتی با تدوین: عالم خراسانی اسحاق بن راهویه (د ۲۳۸ق) ــ که برخلاف معاصرش احمد، فقیهی کم‌شناخته است ــ در دانش فقهی، از تنوعی در تحصیل برخوردار بوده، استادانی از بومها و مکاتب مختلف را درک کرده (ه د، ۵۴۰/۳)، و همین ویژگی، در مقایسه با احمد، فقه او را با نوعی توسع و اعتدال نسبی همراه کرده است. از آنجا که فقه اسحاق نیز زادهٔ شرایط مشابه احمد در محیط حدیث‌گرایان بغداد است، نخست باید همراهی او با احمد را انتظار داشت و سپس به دنبال تفاوت روشها بود. در نگرشی آماری بر سنن ترمذی در نقل فتاوی آنان، ۸۸٪ اتفاق نظر و تنها ۱۲٪ اختلاف نظر میان این دو دیده می‌شود. در تحلیل اندیشهٔ فقهی اسحاق بر پایهٔ منابع محدود، می‌توان گفت که او همچون احمد، وانهادن کتاب و سنت و التزام به قیاس را به باد انتقاد گرفته (نک: ابن قتیبه، *تأویل*، ۵۳ـ۵۴)، و سنن و فرایض را خارج از کاربرد قیاس و نظر عقول دانسته است (همان، ۵۶). قراینی حاکی است که تمسک به ظواهر کتاب، در فقه‌اسحاق از پذیرش بیشتری برخوردار بوده (نک: همان، ۵۵ـ۵۶)، و در برخورد با حدیث، جدا کردن «صحیح» آن از «سقیم» مبنا بوده است (نک: همان، ۷۴ـ۷۶). در باب اجماع، نقل حدیث «عدم اجتماع امت بر خطا» از دو طریق، در مسند اسحاق (نک: ابن‌حجر، *المطالب*...، ۱۰۴/۳)، در مقایسه با احمد که از آوردن این احادیث در مسند، خودداری داشته، نشانگر موضع معتدل‌تر اوست.

بر خلاف احمد که با تدوین آثار فقهی مخالف بود (نک: ه د، ۷۲۶/۶)، تألیف کتاب *السنن*، به عنوان کتابی مدون در فقه (نک: ابن ندیم، ۲۸۶؛ نیز برای اثری نظری در فقه با عنوان «الجامع»، نک: ابن رجب، ۸۱)، نشانی دیگر از اعتدال اسحاق در گرایشهاست. اما این اثر اکنون برجای نمانده، و مهم‌ترین مأخذ دربارهٔ فقه اسحاق، به جز نقل قولها در آثار تطبیقی، کتاب *مسائل احمد و اسحاق* از اسحاق بن منصور کوسج (د ۲۵۱ق) است (برای نسخهٔ خطی ظاهریه، نک: GAS,I/509). تأکید بر رجوع مستقیم به ادله و ستیز با تقلید از فقیهان، حتیٰ فقیهان برجستهٔ اصحاب حدیث، ویژگی مشترکی است که در تعالیم احمد و اسحاق دیده می‌شود (نک: ابوداوود، *مسائل*، ۲۷۷؛ ابن قتیبه، همان، ۷۴).

در سدۀ ۳ق، نگرش غالب بر محافل اصحاب حدیث خراسان و تا حدودی جبال نسبت به فقه، بیشتر در راستای اندیشه‌های اسحاق بود و فقیهانی چون شاگرد او بخاری و نیز ترمذی، اگرچه گاه از فتوایی بر خلاف رأی او پرهیز نداشته‌اند (مثلاً نک: بخاری، ۱۳۷/۱؛ ترمذی، ۳۸۹/۳، جم)، ولی در نگرش کلی تحت تأثیر اسحاق بوده‌اند که روی آوردن به تألیف آثاری حدیثی ـ فقهی با عنوان جامع یا سنن و از جملۀ آنها «کتب سته»، از ثمرات این نگرش می‌تواند بود. نقل احادیث مربوط به «اجماع نکردن امت بر خطا» در آثار این مؤلفان را نیز باید شاهدی دیگر بر قرابت نگرش آنان به دیدگاه اسحاق تلقی کرد (نک: دارمی، عبدالله، ۲۹/۱؛ ترمذی، ۴۶۶/۴؛ ابن ماجه، ۱۳۰۳/۲؛ ابو داوود، سنن، ۹۸/۴). در همین راستا، قول به حجیت اجماع به صراحت نیز در آثار برخی چون ابن قتیبه، شاگرد خاص اسحاق (نک: *تأویل*، ۱۹-۲۰) و عثمان دارمی (ص ۱۹۳) دیده می‌شود؛ ترمذی در تقویت قولی، بارها به اجماع اهل علم تمسک کرده (نک: ۶۸/۲، جم)، و نسایی در کتاب سنن (۲۳۰/۸-۲۳۱) بابی را برای التزام به اتفاق (اجماع) اهل علم گشوده است (نیز برای استناد به شهرت، نک: ترمذی، ۲۴/۱، ۴۶، جم).

دـ گرایشهایی معتدل در بغداد: افزون بر مشرق اسلامی، حتیٰ در عراق نیز ویژگیهای فقه احمد را نمی‌توان خصوصیاتی مشترک میان تمامی فقیهان اصحاب حدیث در سدۀ ۳ ق قلمداد کرد و در میان همدرسان او کسانی چون ابوثور (د ۲۴۰ق) را می‌توان سراغ یافت که فقه او منزلتی میان فقه روایی و فقه رأی گرا داشته است (نک: خطیب، *تاریخ*، ۶۵/۶). در فقه ابوثور، گرایشی نزدیک به شیوۀ ظاهریان در تکیه بر ظواهر کتاب و موضعی نسبتاً خوشبینانه نسبت به کاربرد رأی دیده می‌شد. مذهب ابوثور، تا چندی پیروانی داشته، و بر جریان متأخر اصحاب حدیث تأثیری قابل ملاحظه گذارده است (نک: ابن ندیم، ۲۶۵؛ ذهبی، سیر، ۲۹/۱؛ نیز هد، ۲۸۸/۵-۲۸۹).

ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق)، فقیهی دیگر از اصحاب حدیث معتدل یا به تعبیر دقیق‌تر از بازماندگان اصحاب اثر (مثلاً نک: ابوعبید، *الناسخ*، ۲۸)، همان‌گونه که از جای جای آثارش برمی‌آید، عنایتی ویژه به فقه ثوری داشت؛ او نسبت به قیاس بدبین بود و پس از پیروی نصوص (کتاب و سنت)، موافقت با رأی مشهور را اصل قرار می‌داد. وی به‌سان متقدمان اصحاب اثر، پس از کتاب و سنت، فتوای «صالحان» (از صحابه و تابعان) را معتبر می‌شمرد (نک: *الاموال*، ۴۳۹) و در راستای همین گرایش خود به روش متقدمان، اجماع شافعی را، با «شهرت فتوایی» جایگزین ساخت و حتیٰ «شهرت فتوایی» را در نقد اخبار و تراجیح به کار می‌گرفت (نک: هد، ۷۰۴/۵-۷۰۵).

به عنوان آخرین مرحله از شکل‌گیریِ فقه اصحاب حدیث، باید به فقیهان «اهل اختیار» در سالهای گذار از سدۀ ۳ به ۴ق اشاره کرد که در رأس آنان نام محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ق) جای دارد. فقه طبری را نخست باید مذهبی از طیف اصحاب حدیث با بازگشت به شیوه‌های اعتدال میان حدیث و رأی در سدۀ ۲ق انگاشت، اما باید در نظر داشت که فقه طبری با توجه به شرایط تاریخی خاص خود، در واقع نه بر پایۀ طرح فتاوای بی‌سابقه، بلکه بیشتر بر پایۀ گزینش و «اختیار» مجتهدانه از میان آراء شناخته شده بنا شده بوده است. طبری در نظریات فقهی ـ اصولی خود، با مطرح کردن این نظریه که اجماع جز توافق اکثریت نیست، نظریۀ باسابقۀ بازگرداندن اجماع به شهرت را چهره‌ای اصولی بخشید، به طوری که در منابع اصول فقه، نظریۀ او به عنوانی طرحی بی‌سابقه شناخته شد (مثلاً نک: ابن حزم، ۵۳۸/۴). طبری نسبت به قیاس نیز چندان خوشبین نبود و اجماع مبتنی بر قیاس و اجتهاد را حجت نمی‌شمرد (نک: ابو اسحاق، ۳۷۲؛ نیز نک: ابن ندیم، ۲۹۲). از ویژگیهای فقه طبری می‌توان گرایش به ظواهر کتاب و برخورد نقادانه با حدیث را برشمرد و به طور کلی فقه او را تا حد زیادی ادامۀ طریقۀ ابوثور و در پاره‌ای ویژگیها طریقۀ ابوعبید دانست (نیز قس: هد، ۷۰۴/۶-۷۰۵). از دیگر فقیهان حدیث‌گرای اهل اختیار که تا چند گاهی پیروانی داشته‌اند، می‌توان ابن خزیمه و ابن‌منذر (هم‌م) را نیز برشمرد.

رواج مذهب فقهی اصحاب حدیث در سدۀ ۴ و ۵ق: دو مذهب مالکی و شافعی، اگرچه از نظر تاریخی شعبی از اصحاب حدیث به شمار می‌آیند، ولی در سدۀ ۴ق، به عنوان مذاهبی مستقل شناخته می‌شده‌اند و عنوان اصحاب حدیث در آثار این دوره، در عرض این دو جای می‌گرفته است. دقیق‌ترین اطلاعات در بارۀ پراکندگی جغرافیایی مذاهب اصحاب حدیث در سدۀ ۴ق، مرهون گزارشهای مقدسی است. او قلمرو اصلی این مذاهب را اقالیم شام، اقور (بلاد جزیره) و رحاب (آذربایجان و ارمینیه) دانسته (ص ۴۶؛ در بارۀ رحاب، نیز نک: ابن حوقل، ۳۴۹/۲)، و در تفصیل مطلب، مذهب اصحاب حدیث در اقور و رحاب را حنبلی (ص ۱۲۶، ۲۹۱) و در شام را اوزاعی (ص ۱۵۳) گفته است (نیز دربارۀ حنبلیانی در بخشهای دیگر ایران، نک: مقدسی، ۲۸۰).

افزون بر این، مقدسی بدون آنکه از قلمرو روشنی سخن گوید، به گستردگی پیروان ابن‌راهویه در عصر خود اشاره کرده است (ص۴۴)، راهویانی که بعید نیست همان اصحاب حدیثی باشند که جغرافی‌نویسان سدۀ ۴ ق، از غلبۀ آنان در گسترۀ وسیعی از جنوب شرقی ایران، مشتمل بر اقلیم فارس و کرمان تا سواحل جنوب سخن گفته‌اند (نک: ابن‌حوقل، ۲۹۲/۲، ۳۱۲؛ مقدسی، ۳۳۴، ۳۵۳؛ جیهانی، ۱۲۱، ۱۳۱). این سخن مقدسی که در اقلیم سِند، اکثر مردم بر مذهب اصحاب حدیثند و در آنجا مذهب حنبلی راه ندارد (ص ۳۶۳)، در صورت پذیرش یکپارچگی این صاحب حدیثان با اصحاب حدیث کرمان، احتمال راهوی بودن آنان را استوارتر می‌سازد. مذهب سفیان ثوری، افزون بر رواج در محیط عراق، در بخشی از یمن و مناطقی از جبال ایران چون دینور دست کم تا اواخر سدۀ ۴ق پیروانی داشته (نک: همو، ۹۱، ۳۰۳؛ نیز ابن ندیم، ۲۸۱)، و تا اواخر سدۀ ۵ق به حیات محدود خود ادامه داده است (نک: بغدادی، ۳۶، ۲۷۷؛ ابن نقطه، ۹۶/۱). با آنکه مقدسی، از یاد جایگاه مذهب ابوثور و طبری در عصر خود فروگذار کرده، به گفتۀ ابن‌ندیم (ص ۲۶۵)، در سدۀ ۴ق، مذهب ابوثور در آذربایجان و ارمینیه رواجی تمام داشته (نیز

نک: بغدادی، همانجا؛ ابن فرحون، ۱۳)، و مذهب جریری، منسوب به طبری، یکی از مذاهب مهم و رایج در عراق بوده (نک: ابن ندیم، ۲۹۱-۲۹۳) که با آغاز سدهٔ ۵ ق روی به انقراض نهاده است (نک: ابن فرحون، همانجا).

عقاید اصحاب حدیث: در مقایسه‌ای کلی میان باور متقدمان و متأخران از اصحاب حدیث، البته با صرف نظر از جزئیات، می‌توان گفت که گرایش غالب در میان ایشان، تکیه بر ظاهر نصوص اعتقادی از کتاب و سنت بوده است. آنچه تعالیم احمد بن حنبل، پیشوای اصحاب حدیث متأخر را از متقدمان اصحاب اثر متمایز می‌سازد، عمده اختلافی است که در شیوهٔ برخورد آنان با نصوص اعتقادی وجود داشته است. چه پرهیز شدید احمد از هر گونه تأویل و برداشت درایی از نصوص قرآنی و متون روایی، و اصرار بر باور آوردن به ظاهر نصوص بی «چون و چرا» و بدون تلاشی در جهت تحلیل عقلی آنها، نظام اعتقادی احمد و اصحاب حدیث متأثر از او را به صورت یک مجموعه توجیه نشده از قالبهای مأثور درآورده است. آنچه به عنوان اساسی‌ترین اختلاف در میان گروههای گوناگون اصحاب حدیث می‌توان عنوان کرد، اختلاف دیدگاههای ایشان در مباحث سیاسی ـ اعتقادی امامت و قیام به سیف است؛ در حالی که در مباحث محض کلامی چون صفات باری، قدر و منزلت فاسق کمتر اختلافی در میان اصحاب حدیث به چشم می‌خورد.

تشیع و مسألهٔ امامت: جریان غالب در محافل اصحاب حدیث در کوفه در برخورد با مسألهٔ امامت «ختنین» و تفاضل میان آنان، گرایش علوی بود که در اصطلاح همان روز «تشیع» خوانده می‌شد. به گفتهٔ ابوالحسن کوفی از عالمان اصحاب حدیث، تشیع معمول در میان «اهل العلم» (اصحاب حدیث) آن بود که علی(ع) را بر عثمان افضل می‌شمردند، در حالی که به طور معمول نزد آنان تفضیل آن حضرت بر شیخین «رفض» تلقی می‌گردید (نک: ابوالعرب، *المحن*، ۴۴۵؛ نیز برای نظیر چنین تعریفی از ابوالفضل سلیمانی، نک: ذهبی، *میزان*،...، ۵۸۸/۲؛ نیز نک: فان‌اس، I/235 به بعد).

البته گفتنی است که در میان متشیعان از اصحاب حدیث کوفه، تفضیل امام علی(ع) بر عثمان باوری غالب بود؛ در باب شیخین، در گزارشهای اهل سنت همچون گفتار ابن قتیبه (*المعارف*، ۱۶) چنین انعکاس یافته که تفضیل شیخین نظریه‌ای عام میان اصحاب حدیث بوده است، در حالی که در منابع دیگر، مانند *المقالات و الفرق* سعد بن عبدالله اشعری (ص ۱۱، ۷۳) خلاف این سخن را می‌توان یافت (ذهبی، همان، ۲۴۸/۲). در بارهٔ جایگاه عثمان میان اصحاب حدیث دو نگرش متمایز دیده می‌شد؛ گروهی که حسن بن صالح بن حی در رأس آن قرار داشت و فقیهی چون وکیع بن جراح از وابستگان آن بود، از «ترحم بر عثمان» نیز پرهیز می‌جستند (نک: همان، ۴۹۹/۱) و در برخوردی خصمانه نسبت به حاکمیت عباسی، به ترک نماز جمعه و قیام به سیف گرایش داشتند (نک: همان، ۴۹۶/۱-۴۹۸).

در طیفی از اصحاب حدیث متشیع که بیش از دیگر گروهها به غیر متشیعان نزدیکی داشته‌اند، تشیع در حد تفضیل امام علی(ع) بر عثمان محدود شده بود و امامت خلفا، از پیشینیان تا خلفای عباسی با احترام تلقی می‌شد. این گروه که کسی چون سفیان ثوری در رأس آن قرار داشت، در تقابل با گرایش حسن بن صالح، با ترک جمعه و قیام به سیف مخالفت می‌ورزید (نک: همانجا). تشیع از نوع معتدل و در حد سفیان ثوری، در محافل دیگر بومهای عراق چون بصره و واسط، و نیز در یمن و ایران پدیده‌ای اگرنه معمول، اما آشنا بود؛ چنانکه در منابع بزرگانی چون شعبة بن حجاج عالم بصره، هُشیم بن بشیر عالم واسط، عبدالرزاق صنعانی عالم یمن و با قدری تأخر عبدالرحمان بن ابی حاتم عالم ری، از شیعه شمرده شده‌اند (نک: همان، ۵۸۸/۲).

آنچه به عنوان ویژگی مشترک میان طیفهای گوناگون شیعه از اصحاب حدیث می‌توان عنوان کرد، برخورداری آنان از موضع‌گیریهای عدالت‌خواهانه در برابر نظام جور بود که در مناسبتهای پیش آمده، به همراهی عالمان این مکتب با قائمان به سیف منجر می‌شد. از گزارشهای تاریخی برمی‌آید که کسانی از سران اصحاب حدیث، چون سفیان ثوری از کوفه، شعبة بن حجاج از بصره و هُشیم بن بشیر از واسط، در جریان قیام ابراهیم حسنی، امام زیدی نقشی مستقیم ایفا کرده، و شخصاً در عرصهٔ نبرد شرکت نموده‌اند (نک: ابوالفرج، ۲۳۵-۲۵۴؛ نیز ابن‌سعد، ۲۵۸/۶-۲۶۰، جم). نیم سده پس از آن، در جریان قیام زیدی ابوالسرایا، همچنان شخصیتهایی نامدار از سران اصحاب حدیث کوفه چون ابوبکر و عثمان پسران ابی‌شیبه، ابونعیم فضل بن دُکین و یحیی بن آدم در شمار همراهان او جای داشته‌اند (نک: ابوالفرج، ۳۶۶-۳۶۹).

محمد بن اسماعیل بخاری در اشاره‌ای به مسألهٔ تشیع در محافل اصحاب حدیث کوفه، این موضوع را به عنوان همراهی با «مذهب اهل بلد» تلقی کرده، و آن را امری سهل شمرده است. وی در پاسخ پرسشی در باب تشیع ابوغسان مالک بن اسماعیل، به تفاوت طیفهای شیعه در محافل اصحاب حدیث اشاره کرده است (نک: ذهبی، سیر، ۴۳۲/۱۰).

آنچه در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۲ ق، در محافل شام و مصر، شایان توجه می‌نماید، برخورد عالمان اصحاب حدیث در تقابل با برخی سنتهای خاص بومی در مسألهٔ امامت بوده است. بر پایهٔ منابع، تا ربع سوم سدهٔ ۲ق، سنتی در حمص بر «نصب و انتقاص» حضرت علی(ع) جریان داشت و در مصر، مردمان در دوام بر طریقهٔ پیشینیان، امامت خلیفهٔ سوم را انکار داشته، بر انتقاص او اصرار داشته‌اند. در همین دوره، لیث بن سعد پیشوای اصحاب حدیث مصر (د ۱۷۵ق) و اسماعیل بن عیاش محدث نامی شام (د ۱۸۲ق) در حرکتی همسو و شاید هماهنگ، مردمان دیار خود را به ترک انتقاص فرا خوانده، و در این دعوت خود توفیق حاصل نموده‌اند (نک: دمیری، ۳۱۰/۲؛ نیز ذهبی، *میزان*، ۲۴۰/۱).

با محور قرار گرفتن شخصیت احمد بن حنبل در غالب محافل اصحاب حدیث عراق، این اندیشه در محافل اصحاب حدیث فائق آمد

که اطاعت از «ائمهٔ مسلمین» لازمهٔ طریقهٔ اهل سنت است و هر کس خلیفهٔ مسلمانان باشد، اگرچه فاجر یا قدرت یافته به قهر بوده باشد، لازم الاتباع است (نک: ابن ابی یعلیٰ، ۲۴۳/۱-۲۴۴). احمد در نظریهٔ خود در مسألهٔ امامت به «تربیع خلفا» قائل بود و ترتیب آنان در فضیلت را همان ترتیب تاریخی حکومت آنان می‌دانست (نک: عبدالله بن احمد، ۲۰۵-۲۰۶؛ قس: جوینی، ۳۹۷/۱؛ برای مخالفت او با گرایش پیشین، مثلاً نک: ابوالعرب، *المحن*، ۴۴۸). وی با روش تشیع مخالف بود و به سبب تشیع بود که ابونعیم فضل بن دکین را از عراق دور ساخت (نک: همانجا؛ برای بازماندگان اصحاب حدیث شیعی در سدهٔ ۳ق، نک: ذهبی، همان، ۲۴۸/۲، ۵۸۸). ز. احمد در مقاله‌ای[1] دیدگاههای احمد بن حنبل را در «کلام سیاسی» مورد مطالعه قرار داده است.

برخورد عمومی متقدمان با مباحث کلامی: در بررسی موضع‌گیریهای اصحاب حدیث در مسائل اعتقادی، باید در نظر داشت که از متقدمان اصحاب اثر نوشته‌هایی مفصل در باب عقاید در دست نیست. از میان معدود آثار تألیف شده، *رسالة فی القدر* اثر اوزاعی (نک: ذهبی، همان، ۳۱۱/۲) و *الرد علیٰ اهل الاهواء* منسوب به شافعی (نک: بغدادی، ۳۲۲) اکنون نایابند و تنها از اعتقادنامه‌ای یک برگی که منتسب به سفیان ثوری است و از سوی ابن‌تیمیه «تنقیح؟» شده، نسخه‌ای خطی در کتابخانهٔ ظاهریه وجود دارد (نک: GAS, I/519؛ نیز ذهبی، *تذکرة*...، ۲۰۶/۱-۲۰۷).

در این باره، آنچه به عنوان منبعی برای مطالعه می‌توان بدان رجوع کرد، نقل قولهای کوتاه به نقل از آنان است که غالباً به صورت عباراتی قالبی و کم‌انعطاف به اعلام موضع در مباحث مورد نزاع پرداخته‌اند. بخش اعظم این عبارات به دو موضوع صفات باری و تعریف ایمان اختصاص دارد که با عباراتی تکراری بیان شده‌اند و هر خوانندهٔ آشنا به ظرایف کلامی، با خواندن آنها به خوبی احساس می‌کند که تا چه حد تکیه بر الفاظ شناخته شده و اصرار بر نفی هر گونه عدولی از آنها، گویندگان این عبارات را به طفره از توضیح و تجاهل نسبت به مباحث ریز در حول وحوش مطلب واداشته است.

گفتار اصحاب حدیث در باب مباحث کلامی، همواره در حد رفع تکلیف بوده، و جنبه‌ای کاملاً جدلی، داشته‌است. در این موضع‌گیریهای جدلی، گروههایی گوناگون از اهل کلام مخاطب حملات اصحاب حدیث بوده‌اند که در تعبیر آنان «اصحاب اهواء» خوانده می‌شده‌اند. در این میان بیش از هرکس لبهٔ تیز حملات متوجه جهم بن صفوان (د ۱۲۸ق) عالمی از موالی در خراسان بود که در نگرش سیاسی گرایش به سیف داشت و در باب توحید به سختی از تشبیه گریزان بود و قرآن را مخلوق می‌شمرد (نک: اشعری، ۲۷۹-۲۸۰؛ نیز فان اس، II/493 به بعد). او به اجمال یک دستگاه کلامی آغازین را ارائه می‌کرد که ۳ عامل اصلی توحید صفاتی، جبر و ارجاء را در خود داشت، اما نزد اصحاب حدیث بیش از همه به ویژگی نخستین شناخته بود. عنوان جهمی در سده‌های ۲ و ۳ق، در میان اصحاب حدیث به عنوان یک اتهام اعتقادی رواج داشته، و بسیاری از کسانی که در منابع رجالی آنان با عنوان جهمی شناخته شده‌اند، نه پیروان او، بلکه اندیشمندانی با نگرشی نزدیک به وی در برخی مسائل بوده‌اند.

از آنجا که برخورد اصحاب حدیث با متکلمان و مسائل کلامی، برخوردی کلامی نبود، نامگذاری گروههای مخالف در لسان آنان نه مبتنی بر طبقه‌بندیهای معمول فرقه‌شناختی، بلکه تسمیه‌ای نمادین بود. در واقع اصحاب حدیث در موضع‌گیریهای خود نسبت به مسائل کلامی، نفس اندیشه را به صورت مجرد مورد حمله قرار می‌دادند و از اینکه با مکاتب کلامی به صورت یک دستگاه مرکب برخورد نمایند، پرهیز داشته‌اند. بر همین پایه، نظریهٔ خلق *قرآن* و حتیٰ با توسع، هر گونه اندیشهٔ خاص در باب خلق *قرآن* و توحید صفاتی را به عنوان «تجهم» می‌شناخته‌اند و واژهٔ «جهمیه» در کلام آنان، هرگز به معنی گروهی خاص از متکلمان با دستگاه مشخص فکری نبوده است. عناوینی چون «قدری» و «مرجی» نیز به شهادت معنای واژگانی خود، نزد اصحاب حدیث ناظر به دو اندیشهٔ کلامی بوده، و محدود به فرقه‌هایی بخصوص، مثلاً معتزله نبوده است (نیز برای تقابل اصحاب حدیث با جهمیه و قدریه، نک: مالک، 44-31؛ موسیٰ، ۸۵-۱۱۶).

به هر حال، بررسی مطالب بازمانده از همین‌گونه قالبهای جدلی، نشان می‌دهد که باور غالب متقدمان اصحاب اثر نیز همچون متأخران به طور قابل ملاحظه‌ای مبتنی بر پذیرش باورهای مأثور و منقول از سلف با تکیه‌ای خاص بر الفاظ آثار و پرهیز از پیوستن به مکاتب نوظهور کلامی یا حتیٰ ارائهٔ تحلیلی مستقل بر الفاظ مأثور بوده است (مثلاً برای نقل قولها، نک: ذهبی، *العلو*...، ۱۰۲ به بعد؛ نیز نک: عباد بن عباد، ۱۶۰-۱۶۱). بر پایهٔ آنچه ابن قتیبه آورده است، عقیده به جبر، غیر مخلوق بودن *قرآن*، و رؤیت خداوند در قیامت از وجوه مشترک میان عالمان اصحاب حدیث بوده، و تنها در برخی از موضوعات پیچیدهٔ کلامی، چون بحث از مخلوق بودن «لفظ به *قرآن*»، میان آنان اختلافاتی بروز یافته است (نک: *تأویل*، ۱۶).

در بازگشت به سخن از قالبهای جدلی منقول از بزرگان اصحاب حدیث باید اهم باورها را اینگونه برشمرد: عباراتی در باب تکفیر قائلان به خلق *قرآن* به کثرت دیده می‌شود و در این موضوع به عنوان جمله‌ای تکراری، تعبیر «*القرآن* کلام الله... لیس بخالق و لا مخلوق» شایان توجه است که با اندک تفاوتی در عبارت از کسانی چون مالک، ابن‌مبارک و سفیان بن عیینه نقل شده است (مثلا نک: عبدالله بن احمد، ۲۴، ۲۵). در باب سخن از صفات باری، کسانی چون مالک، در قالب مشهور و تکراری «الله فی السماء...»، خداوند را در آسمان پنداشته، یادآور شده‌اند که البته هیچ مکانی از علم الهی خالی نتواند بود (نک:

---

1. Ahmad, Z., «Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal», *Islamic Studies*, 1973, XII/53-66.

همو، ۵ ؛ ابوداوود، *مسائل*، ۲۶۳؛ نیز برای اقوال در بارهٔ استواء بر عرش، نک: ذهبی، همان، ۱۰۲ به بعد؛ برای ایمان، نک: بخش بعد). در مبحث ایمان نیز در مقام رویارویی با نظریهٔ ارجاء، قالب «الایمان قول و عمل»، گاه با افزودهٔ «یزید و ینقص» بارها از زبان کسانی چون مالک، ابن جریج، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، ابن‌مبارک و جریر بن عبدالحمید رازی تکرار گشته است (نک: عبدالله بن احمد، ۳۴، ۷۳-۷۶، ۸۹؛ برای تحلیلی از قالبهای مربوط به خلق *قرآن* نزد اصحاب حدیث، نک: مادلونگ، 525-505).

نمونه‌هایی از نظریهٔ کلامی: بر پایهٔ گزارشی از احمد بن حنبل، در میان عالمان اصحاب حدیث (اثر) در نیمهٔ اول سدهٔ ۲ق، در مسألهٔ چگونگی برخورد با قدریه، دو روش وجود داشته است: برخی چون ایوب سختیانی و سعید بن ایاس جُریری با نهایت حزم از مخاصمه با قدریه پرهیز می‌جسته‌اند و برخی چون سلیمان بن طرخان تیمی (د ۱۴۳ق) از چنین مخاصمه‌ای ابا نداشته‌اند. پرهیز ایوب و همفکرانش از مخاصمات کلامی بی‌حکمت نبود و آن گروه از اصحاب حدیث که ذهن خود را بیشتر به مباحث کلامی درگیر می‌کردند، خود به مرتبه‌ای از نظریهٔ کلامی می‌رسیدند. بر پایهٔ منابع، در میانهٔ سدهٔ ۲ق، عالمانی از اصحاب اثر کوفه چون منصور (ظاهراً منصور بن معتمر، نک: ابن‌سعد، ۲۳۵/۶)، اعمش و مسعر بن کدام در باب «اعتزال و قدر» سخن گفته‌اند (نک: ابن‌تیمیه، ۵۳/۵)، اما باید توجه داشت که اصولاً قول به قدر در محفل محدثان به سختی تحمل می‌شده است.

در بسط سخن از ایمان، باید گفت که موضع اصحاب حدیث معتدل‌تر بوده، و امکان تحمل افکار مرجئه در محافل آنان تا اندازه‌ای وجود داشته است. این انعطاف تا آنجاست که در میانهٔ سدهٔ ۲ق، چه در کوفه و ایران و چه در مکه، رجالی برخاسته از مکتب اصحاب حدیث، چون مسعر بن کدام، عبدالعزیز بن ابی‌رواد و ابراهیم بن طهمان رسماً به عنوان رجالی از «مرجئه» شناخته بودند (نک: ابن‌سعد، ۳۶۲/۵، ۲۵۳/۶-۲۵۴؛ ذهبی، *میزان*، ۳۸/۱)، بی‌آنکه در مراودهٔ خود با اصحاب حدیث هم‌عصر دچار مشکلی جدی باشند و بدون آنکه شخصیت رجالی آنان از سوی نسلهای پسین به سبب بدینی مورد خدشه واقع گردد.

در کنار مرجیان آشکار، باید از عالمانی یاد کرد که با وجود اعلام پای‌بندی به شعار اصحاب حدیث در باب ایمان، با ارائهٔ نظریه‌هایی گوناگون، به گونه‌ای راه تقریب میان اصحاب حدیث و مرجئه را در پیش گرفته‌اند.

نخست باید به نظریه‌ای از سفیان ثوری اشاره کرد که یادآور می‌شد که مردمان از دیدگاه فقهی در احکام و مواریث همه مؤمن شناخته می‌شوند، اما جایگاه آنان نزد خداوند بر ما پوشیده است و تنها امید داریم که به واقع مؤمن بوده باشند (نک: عبدالله بن احمد، ۷۳). صرف نظر از شعار تکراری و فردگرایانهٔ «الایمان یزید و ینقص»، این نمونه‌ای از یک نظریه در باب ایمان از بعد اجتماعی است که در میان اصحاب حدیث کمتر نمونه دارد. در مقایسه‌ای میان این نظریه با نظریهٔ ارجاء نزد ابوحنیفه (نک: هـ د، ۳۸۲/۵-۳۸۳، ۳۸۵)، کاملاً مشهود است که این دو عالم معاصر کوفی، به رغم نزاعی سخت در شعائر، چگونه در یک نظریهٔ اجتماعی به یکدیگر نزدیک شده‌اند.

در بصره، حماد بن زید (د ۱۷۹ق) با طرح رابطهٔ عموم و خصوص میان اسلام و ایمان (نک: عبدالله بن احمد، ۷۴)، سعی داشت پاسخی متکلم‌پسند برای نظریهٔ درجات ایمان در باور اصحاب حدیث ارائه کند، رابطه‌ای که پیش‌تر در تعالیم پیشوایان اهل بیت(ع) بارها مطرح شده بود (نک: کلینی، ۲۴/۲ به بعد). در مکه، سفیان بن عیینه سؤال دربارهٔ درستی تعبیر «انا مؤمن ان شاءالله» یا به اصطلاح «استثنا در ایمان» را بدعت می‌شمرد و با مطرح کردن اینکه «من در ایمانم شک نمی‌ورزم»، راه حملهٔ مرجئان را سد می‌نمود، اما در مقام الفت این قول با شعار اصحاب حدیث این سخن را که ایمان نقصان می‌پذیرد، بر باطل نمی‌شمرد؛ او استثنا در ایمان را مکروه نمی‌دانست و معتقد بود که این استثنا برخلاف مدعای مرجئه از مصادیق شک نیست (نک: عبدالله بن احمد، ۷۳).

در اوایل سدهٔ ۳ق، باید از ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق) یاد کرد که در مسألهٔ صفات و نصوص مربوط بدان، دارای موضعی تحلیلی بوده، و از درافتادن به تشبیه ابا داشته است. اگرچه ابوعبید با وجود کثیر التألیف بودن تنها در باب عقاید، به تألیف کتاب *الایمان* در رد بر مرجئه دست زده است (نک: مآخذ همین مقاله)، اما در مواضعی از دیگر آثارش به مناسبت، بحثهایی را در باب صفات نیز مطرح نموده است. وی در ارائهٔ تحلیلی بر نظریهٔ عدم خلق *قرآن*، اندیشهٔ «*القرآن من الله*» را از *قرآن* کریم (سجده/۳۲/۲) استخراج کرده، و بر پایهٔ آیه‌ای دیگر (نحل/۱۶/۴۰)، قول را اقدم بر «شیء» دانسته، و این قول را تعبیری از کلام الله شمرده است (نک: عبدالله بن احمد، ۲۸). ابوعبید در برخورد با نصوص موهم تشبیه، تأویل را جایز دانسته (نک: *الناسخ*، ۸۶-۸۷)، و در شرح احادیثی از این دست، به برداشتهایی تأویلی روی آورده است (مثلاً نک: *غریب*...، ۱۴۵/۲ به بعد).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، مسألهٔ خلق *قرآن*، با تحریک ابن ابی دؤاد معتزلی و با زمینه‌ای سیاسی در محافل اصحاب حدیث مطرح گردید و در ماجرای مشهور به «محنه» (هـ م)، شماری از اصحاب حدیث از خوف بر جان، قول به مخلوق بودن *قرآن* را بر زبان راندند، اما گزارشهایی حاکی است که در این دورهٔ تاریخی و اندکی پیش از آن، برخی از شخصیتهای نامدار در میان اصحاب حدیث، به واقع قائل به خلق *قرآن* بوده‌اند. در میان این شخصیتها به خصوص باید از اسماعیل ابن علیه (د ۱۹۳ق) عالم بصره (نک: خطیب، *تاریخ*، ۲۳۷/۶-۲۳۹؛ ذهبی، *میزان*، ۲۱۹/۱-۲۲۰)، علی ابن مدینی (د ۲۳۴ق) عالم بغداد (نک: هـ د، ۵۹۶/۴) و هشام بن عمار (د ۲۴۵ق) عالم شام (نک: ذهبی، همان، ۳۰۳/۴) نام برده شود. در اینجا شایستهٔ ذکر است که یحیی بن معین، عالم معاصر ابن مدینی، شماری از عالمان بصره (از اصحاب حدیث) را به قدری بودن متصف ساخته بود و این خود نشان می‌دهد که

تأثیر افکار معتزلی در محافل اصحاب حدیث، فراتر از مسألهٔ خلق قرآن بوده است. گفتنی است که ابن مدینی در رساله‌ای به رد آراء یحییٰ در بارهٔ این عالمان پرداخته است (برای نسخهٔ خطی، نک: GAS, I/108؛ برای متکلمان اهل سنت چون ابن‌کلاب و اشعری و رابطهٔ آنان با اصحاب حدیث، نک: ه‍ د، اسلام، اندیشهٔ کلامی در سده‌های ۲ و ۳ق، نیز اشاعره).

اقتصار بر نص و منع تأویل: ارائهٔ اندیشهٔ اقتصار بر نص و پرهیز از تأویل در باب احادیث صفات، در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۲ق، مسیر شکل‌گیری خود را طی می‌کرده‌است. در این باره نخست باید به گفتار مالک اشاره کرد که در بارهٔ استوای بر عرش، اصل صفت را ثابت و کیفیت آن را مجهول می‌شمرد و باور داشتن به همین اجمال را سنت می‌انگاشت (نک: ابن ابی زید، ۱۵۳-۱۵۶؛ ذهبی، *العلو*، ۱۲۳). البته باید یادآور شد که مالک بر خلاف عالمانی چون یزید بن هارون که استوا را به معنای متبادر آن نزد عامه می‌دانستند (عبدالله بن احمد، ۱۲)، با احادیث موهم تشبیه برخوردی سخت داشت و از نقل غالب آنها پرهیز می‌داد (نیز ذهبی، *میزان*، ۲/۴۱۹-۴۲۰).

نظریهٔ «الکیفیة مجهولة»، با بیانی متفاوت و مضمونی قریب در اقوال دیگر عالمان حجاز، چون عبدالعزیز بن ماجشون (د ۱۶۴ یا ۱۶۶ق) و بعدها عبدالله بن زبیر حمیدی (د ۲۱۹ق) نیز مطرح شده است؛ چنانکه در دو گفتار منقول از این دو، در بارهٔ صفات باری آنچه منطوق قرآن و حدیث بوده باشد، بدون زیادت و تفسیر باید پذیرفته شود و به هر آنچه در نص مذکور نشده، باید توقف گردد (نک: همو، *العلو*، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۲۲-۱۲۳؛ برای قولی منسوب به ابن‌ماجشون در خلق قرآن، نک: اشعری، ۵۸۶).

نظریهٔ حجازی اقتصار بر نص در احادیث صفات، در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، اساس اندیشهٔ کلامی احمد بن حنبل در مباحث اعتقادی بود، اما آنچه تعالیم احمد بن حنبل را از اثرگرایان پیشین چون مالک متمایز می‌ساخت، پرهیز نداشتن او از رواج احادیث موهم تشبیه بود (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱/۲۸۵، ۵/۱۷۰). در کنار دوری نگزیدن از ترویج احادیث صفات، پرهیز سخت احمد از هر گونه تأویل و برداشت عقل‌گرایانه از نصوص قرآنی و متون روایات، و تأکید بر پذیرش ظاهر نصوص بدون «چون و چرا» و تلاشی در جهت پرداخت کلامی آنها، نظام اعتقادی اصحاب حدیث متأثر از احمد را به صورت یک مجموعه توجیه ناشده از قالبهای مأثور در آورده است که در واقع بخش عمدهٔ نظام کلامی را در یک اعتقاد واقعی مندرج می‌سازد و آن اعتقاد به حقانیت نصوص مأثوری است که مفهوم آنها تنها به اجمال دانسته است (برای اعتقادنامه‌هایی منقول از احمد، نک: ابن ابی یعلیٰ، ۱/۲۴۱-۲۴۶، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۴۱-۳۴۵).

احمد در آموزش اعتقادی خود، بخش اعظم از دانش کلام را در یک اعتقاد خلاصه کرده بود و آن اعتقاد به حقانیت نصوص مأثوری بود که مفهوم آن تنها به اجمال دانسته است (مثلاً نک: همانجاها)، اما شک نیست که از دیدگاه مخالفان، باور او در باب صفات می‌توانست به سادگی تشبیه خوانده شود و همین امر زمینهٔ تألیف کتابی از ابوالهذیل علاف با عنوان *کتاب علی اصحاب الحدیث فی التشبیه* بوده است (نک: ابن ندیم، ۲۰۴). در برخی از ردیه‌ها، مثلاً از ضرار بن عمرو و ابویحییٰ جرجانی، این گروه از اصحاب حدیث، عنوان نکوهش‌آمیز «حشویه» گرفته‌اند (مثلاً نک: همو، ۲۱۵؛ نجاشی، ۴۵۵) که کاربرد آن تا سده‌های متأخر نیز دوام یافته است (برای تفصیل در این باره، نک: هوتسما، 196-202؛ هالکین، 28-1؛ برای ادامهٔ افکار این گروه از اصحاب حدیث، نک: ه‍د، حنابله، نیز سلفیه).

چنانکه در تعالیم فقهی یاد شد، آموزش اسحاق بن راهویه و شاگردان او در عقاید نیز با مکتب احمد متفاوت بود و سعی در ارائهٔ تصویری قابل قبول‌تر از عقیدهٔ حدیث‌مدار داشت. ابن‌قتیبه از شاگردان خاص اسحاق و مروجان افکار او، در عین اینکه بر تقابل اصحاب حدیث با «اصحاب کلام» پای می‌فشرد، در کتاب خود، *تأویل مختلف الحدیث*، مجموعه‌ای از متون روایی ناسازگار با مبانی کلامی را که از سوی متکلمان بر آنها نقدهایی وارد شده است، به تفسیر و تأویل گرفته، و با منطقی نه کلامی، اما قابل درک برای مخاطبان اهل کلام از شبهات پاسخ گفته است.

دربارهٔ آثار اعتقادی اصحاب حدیث در سده‌های ۳و ۴ق، باید افزون بر بخشهای مربوط از کتب ستهٔ حدیث، از آثاری با عناوین مشترک *الرد علی الجهمیة* و *کتاب الایمان* یاد کرد که نمونه‌هایی از آن نیز برجای مانده است (برای فهرستی از این آثار، نک: ابن‌ندیم، ۲۸۵-۲۸۸؛ ابن‌تیمیه، ۵/۱۰، ۱۵؛ کتانی، ۳۷-۳۹، ۴۴، ۴۵، جم).

دیگر معارف دینی نزد اصحاب حدیث:

الف ـ اصحاب حدیث و زهد و اخلاق: اصحاب حدیث در سدهٔ ۲ق، اگرچه از آموزشهای اخلاقی به دور نبوده‌اند، اما تعالیم آنان در این باب، کاملاً متنوع و غالباً در راستای آموزشهای متداول زمان بوده است. به عنوان‌نمونه، *رسالهٔ* مالک‌بن‌انس‌خطاب به خلیفه‌هارون،اندرزنامه‌ای کاملاً به سبک درایی است که هرگز نمی‌توان آن را برخاسته از آموزشهای حدیث‌گرایانه تلقی کرد و این نکته‌ای است که دربارهٔ اندرزنامه‌های اوزاعی، سخنان کوتاه شافعی و دیگر نمونه‌ها نیز به نحوی مصداق دارد (برای تفصیل، نک: ه‍د، ۷/۲۲۴-۲۲۵، ۲۲۸).

تنها آنچه در سدهٔ ۲ق، می‌تواند نمونه‌ای شاخص از آموزش اخلاقی به عنوان جریانی در درون مکتب اصحاب حدیث تلقی گردد، تعالیم متداول در محافل کوفه، در نیمهٔ دوم آن سده است که سفیان ثوری در رأس آن جای گرفته است. این جریان که در آغاز برخاسته از کوفه و محفل سفیان بود، به زودی به جریانی هماهنگ میان مراکز تعلیمی عراق و شام و حجاز تبدیل شد که آموزش اخلاقی در محافل اصحاب حدیث را صورتی همسو و مدون می‌بخشید.

سفیان ثوری محدثی با گرایشی شبه صوفیانه بود که در پاسخ پرسشی کهن در باب مردم‌آمیزی یا مردم‌گریزی، طریقه‌ای جامع میان

دنیا پرهیزی زاهدان و حیات اجتماعی با مردمان را در پیش گرفته بود. نظریات ثوری در زهد و اخلاق در چندین وصیت بازمانده از او خطاب به عبّاد بن عبّاد عتکی (ابن ابی حاتم، ۸۶ـ ۸۹؛ ابونعیم، ۳۷۶/۶ـ۳۷۷) و علی بن حسین سلیمی (همو، ۲۴/۷ـ ۲۵، ۳۵، ۷۱ـ۷۲، ۸۵ ـ ۸۶)، و نیز نقل قولهایی فراوان از اندرزهای او در کتب گوناگون در دست است. او در بعد رفتار اجتماعی، در برابر عزلت و سکوت زاهدان روش میانه را در پیش گرفت و در بعد زندگی فردی در خوراک و پوشاک شیوه‌ای زاهدانه داشت (نک: همانجاها).

نقش حساس عالمان اصحاب حدیث کوفه، خراسان و مکه، چون سفیان ثوری، ابن‌مبارک و سفیان بن عیینه در شکل‌گیری نخستین حلقه‌های صوفیه به اندازه‌ای است که کتب طبقات صوفیه از یاد آنان خالی نمی‌تواند بود. شماری از نخستین شخصیتهای مکاتب صوفیانه، چون ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، حاتم اصم و بشر حافی، بخشی مهم از دورهٔ تحصیل خود را در محفل اصحاب حدیث سپری نموده‌اند و بدین ترتیب، می‌توان گفت که اصحاب حدیث در پی‌ریزی تصوف نقشی عمده و انکارناپذیر داشته‌اند.

در مطالعهٔ جایگاه عالمان اصحاب حدیث در تدوین آثار مربوط به اخلاق و زهد، باید وابستگان مکتب ثوری را در این باره پیشگام دانست. در واقع اگر از مرحلهٔ ثبت احادیث در نسخه‌های آغازین و نامدون حدیثی، فراتر رویم و در جست‌وجوی متونی مدون و مستقل در این زمینه باشیم، باید آغاز این جریان تدوین را از مکتب اصحاب حدیث و مرکزیت آن در کوفه پی جوییم.

حرکتی که ابن‌مبارک مروزی (د۱۸۱ق) از شاگردان خراسانی سفیان با تألیف کتاب *الزهد* و کتاب *البر و الصلة* (نک: هد، ۵۷۷/۴) آغاز کرده، در همان دوره از سوی چند تن از شاگردان کوفی ثوری ادامه یافته، و آثاری مبتنی بر اخبار با عنوان مشترک *الزهد* گردآوری شده است. از این میان می‌توان تألیف معافی بن عمران (برای نسخهٔ خطی،نک: GAS, I/636)، محمد بن فضیل ضبی (ذهبی، سیر، ۱۷۳/۹) و وکیع بن جراح (چ مدینه، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م) را نمونه آورد.

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، در پی تحولات رخ داده در برخی محافل اصحاب حدیث، در زمینهٔ نگرش به زهد و اخلاق نیز دگرگونیهایی دیده می‌شود. در رأس اصحاب حدیث متأخر، احمد بن حنبل زهد را تنها در قالب پیروی از سنن روایت شده در احادیث تفسیر می‌کرد و گرایشهای شبه صوفیانهٔ موجود در تعالیم ثوری را بر نمی‌تافت. اگرچه این تحول به معنی عمومیت این گرایش در تمامی محافل اصحاب حدیث نیست، اما در عمل ادامهٔ تعالیم ثوری و هم فکران او را از سدهٔ ۳ق، بیشتر می‌توان در مکاتب صوفیه جست و جو کرد.

در سدهٔ ۳ق، نوشتن کتابهایی در باب زهد، در سطحی وسیع در بومهای گوناگون عراق و ایران، حجاز تا افریقیه دنبال گردید، به طوری که آثاری با عنوان کتاب *الزهد*، بخش مهمی از تألیفات اصحاب حدیث در این دوره را تشکیل داده است. از نمونه‌های برجای ماندهٔ این آثار می‌توان از کتاب *الزهد* احمد بن حنبل (د ۲۴۱ق؛ چ مکه، ۱۳۵۷ق) و آثاری با همین عنوان از هناد بن سری (د ۲۴۳ق)، ابوداوود سجستانی (د ۲۷۵ق)، ابوحاتم رازی (د ۲۷۷ق) و ابن ابی عاصم (د ۲۸۷ق؛ چ بیروت، ۱۴۰۵ق) یاد کرد (برای نسخ خطی، نک: GAL,I/111, 152,153). اما تألیف کتاب *الورع* از سوی احمد بن حنبل (چ قاهره، ۱۳۴۰ق) نشانگر ویژگی دیدگاه احمد در برخورد با زهد و اخلاق بود که پس از او در سطحی محدود در بلاد مختلف دنبال شد (برای نمونه‌ها، نک: همان، I/162,221,494).

پرداختن آثاری در این زمینه در حلقهٔ اصحاب حدیث مالکی که گویا در اواخر سدهٔ ۳ق با ابن وهب فهری (د ۱۹۷ق) در مصر آغاز شد (نک: ذهبی، سیر، ۶۷/۱۲)، در سدهٔ سوم با تألیفاتی چون *الزهد* اسد بن موسیٰ (د ۲۱۲ق) از افریقیه (چ خوری، ویسبادن، ۱۹۷۶م) و محمد بن سحنون (د ۲۵۶ق) از همان بوم (نک: ابن‌خیر، ۳۰۱ـ۳۰۲) پی گرفته شد (نیز نک: همو، ۲۶۹). ابن‌حبیب مالکی (د ح۲۳۸ق) نخستین تألیف جامع شناخته شده با عنوان *مکارم الاخلاق* را فراهم آورد (نک: همو، ۲۹۰) که در نیمهٔ دوم همان سده با *مکارم الاخلاق* ابن‌ابی‌الدنیا (چ بلمی، بیروت، ۱۹۷۳م) در عراق پی گرفته شد.

پرداخت کتبی با عنوان *البر والصلة* که در خراسان با ابن‌مبارک آغاز شده بود، در سراسر سدهٔ ۳ق، در خراسان و ماوراء النهر از سوی کسانی چون حسین بن حسن مروزی (برای نسخهٔ خطی، نک: GAS, I/112)، ابوعیسیٰ ترمذی در ضمن سنن (۳۰۹/۴ـ۳۸۰) و ابن خزیمهٔ نیشابوری (نک: ص ۳۶۳) ادامه یافت. تألیف کتبی با سبک روایی و با عنوان «الادب» یا «الآداب» نیز از اوایل سدهٔ ۳ق در عراق و مشرق آغاز گشت که از نمونه‌های آن *الادب* ابوبکر ابن‌ابی شیبه (برای نسخهٔ خطی، نک: GAS,I/109) و اثر پر شهرت *الادب المفرد* از بخاری (چ مکرر) شایان ذکر است (نیز نک: ابن‌ندیم، ۲۸۷، ۲۸۸؛ نیز کتابهای الادب و الآداب در کتب سته).

به عنوان نقطهٔ عطفی در اخلاق محدثانه، باید از ابوبکر ابن ابی‌الدنیا (د ۲۸۱ق)، عالم بغدادی یاد کرد که حدیث و آثار حدیثی او در واقع بر اخلاق و موضوعات پیرامون آن وقف شده بود. آثار ابن ابی‌الدنیا تک‌نگارهایی با عناوین متنوع و گاه بدیع بود که در محافل واعظانهٔ عراق و دیگر بلاد اسلامی رواجی تمام یافت (برای آثار او، نک: *داک*، ۳۰۹/۲ـ۳۱۰). در سدهٔ ۳ق سرانجام باید از برخی تألیفات ابوعبید قاسم ابن سلام و حلقهٔ او چون *آداب الاسلام* خود وی (نک: بلوی، ۲۷/۲) و *الترغیب* [*والترهیب*] شاگردش حمید بن زنجویه (نک: سمعانی، ۱۴۶/۱، GAS,I/113؛۱۹۱/۲) یاد کرد.

در سدهٔ ۴ق، نشانی از شیوهٔ سنتی اصحاب حدیث در تألیف آثاری در زمینهٔ زهد و ادب دیده نمی‌شود و کوششهای محدثان این دوره، تا حدودی تحت تأثیر ابن ابی الدنیا، در جهت پدید آوردن مجموعه‌هایی بدیع در اخلاق بوده است. از این دست می‌توان به آثاری چون *مکارم الاخلاق* خرائطی (برای نسخهٔ خطی، نک: همان، I/195)، *اخلاق*

العلماء (چ قاهره، ۱۹۳۱م) و *ادب النفوس* (برای نسخهٔ خطی، نک: GAS، همانجا) از آجری، *مکارم الاخلاق* از طبرانی (چ فاروق حموده، ۱۴۰۷ق) و *اخلاق النبی* (چ بیروت، ۱۴۰۶ق) و چند اثر دیگر از ابوالشیخ اصفهانی اشاره کرد. در سده‌های بعد، از شور و اشتیاق اصحاب حدیث به تألیف در باب زهد و اخلاق کاسته شد و نقش آنان در این زمینه به کمترین حد خود رسید.

ب ـ اصحاب حدیث و تفسیر: تفسیر *قرآن* همچون فقه، یکی از قدیم‌ترین موضوعاتی است که عالمان اصحاب حدیث به مطالعه دربارهٔ آن پرداخته، و پیش از دیگر اصناف به تصنیف در آن پرداخته‌اند. به عنوان پیشگام در گردآوری روایات تفسیری، می‌توان به تفسیر ضحاک ابن مزاحم (د ۱۰۵ق) اشاره کرد که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، دو روایت از آن، یعنی روایت جویبر بن سعید بلخی و نهشل بن سعید در خراسان تداول داشته است. نمونه‌های دیگر از خراسان در همین دوره، تألیف دو تفسیر روایی از مقاتل بن حیان بلخی و مقاتل بن سلیمان بلخی (هر دو د ۱۵۰ق) است (نک: ابن‌ندیم، ۳۶، ۳۷؛ هورست، 307-209؛ GAS,I/37).

در میانهٔ سدهٔ ۲ق، حسین بن واقد مروزی و ابراهیم بن طهمان که از مؤلفان برجستهٔ اصحاب حدیث در خراسان به شمار می‌آیند (نک: پاکتچی، «سهم عالمان...[1]»، بخش تدوین حدیث)، از نویسندگان تفسیر روایی بوده‌اند (نک: ابن ندیم، ۲۸۴). در همین سالها حرکتهای مشابهی از سوی اصحاب حدیث مدینه و کوفه نیز صورت گرفت که تفسیرهایی از عبدالرحمان بن زید بن اسلم (د ح ۱۷۰ق) و زائدة بن قدامهٔ ثقفی (د ح ۱۶۰ق) نمونه‌های آنند (نک: ابن ندیم، ۲۸۱، ۲۸۲). جریان تفسیر نویسی از حلقهٔ سفیان ثوری به موجی گسترده در میان اصحاب حدیث مبدل شد و از آن پس شماری بسیار از تفاسیر محدثانه در بلاد گوناگون اسلامی نوشته شد (برای نمونه‌ها، نک: همو، ۲۸۲-۲۸۷؛ کتانی، ۷۶-۷۹).

اندیشهٔ جمع میان تفاسیر روایی موجود، همچون چند ابتکار دیگر از دستاوردهای محمد بن جریر طبری بود و در تفسیر مشهور او با عنوان *جامع البیان* تحقق یافت (چ بولاق، ۱۳۲۳ق به بعد) و پس از او در آثاری چون *التفسیر* از ابن‌ابی‌حاتم رازی (برای این اثر، نک: *داک*، ۲۹۸/۲) و اثر همنامی از ابن‌منذر نیشابوری (نک: ه د، ۷۰۲/۴) ادامه یافته است. جلال الدین سیوطی در *الدر المنثور*، روایات تفسیری موجود در این ۳ اثر را گرد آورده، و با تکمیل آن با منابع متنوع حدیثی، جمعی میان تفاسیر روایی پدید آورده است.

در کنار آثار تفسیری اصحاب حدیث، باید به برخی تک‌نگارهای آنان در موضوعات قرآنی نیز اشاره کرد که از آن میان، تألیف آثاری در ناسخ و منسوخ جایگاهی ویژه داشته است (برای نمونه‌ها، نک: ابن‌ندیم، ۴۰، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷؛ کتانی، ۸۰؛ نیز برای نوشته‌های آنان در احکام القرآن، نک: ه د، ۶۸۰/۶).

ج ـ اصحاب حدیث و وقایع‌نگاری دینی: با وجود اینکه پرداختن به اخبار تاریخی و ثبت و تدوین آنها از اشتغالات اصلی اصحاب حدیث نبوده است، اما به عنوان بخشی از فعالیتهای جانبی، برخی از موضوعات تاریخی خاص موردتوجه این گروه از عالمان بوده است. در تک‌نگارهای تاریخی نوشته شده توسط اصحاب حدیث، غالباً وقایع‌نگاری دینی مورد توجه بوده، و به خصوص، دو موضوع مغازی و فتن مورد اهتمام آنان بوده است. از میان آثار دستهٔ نخست، باید به نوشته‌هایی با عنوان *المغازی* از عبدالملک بن محمد انصاری، ولید بن مسلم شاگرد اوزاعی، عبدالرزاق صنعانی و ابراهیم حربی اشاره کرد (نک: ابن‌ندیم، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۷). به آثار یاد شده باید دو کتاب *المغازی* (چ ضمن *المصنف*) و *الفتوح* (ابن‌ندیم، ۲۸۵) اثر ابوبکر ابن‌ابی‌شیبه را علاوه کرد (نیز برای فهرستی، نک: کتانی، ۱۰۱-۱۰۲).

بحث از مغازی، اگرچه مورد عنایت همهٔ طیفهای اصحاب حدیث نبود، اما دست کم مخالفت خاصی هم با تألیف چنین آثاری ابراز نمی‌شد، در حالی که مسألهٔ فتن و ثبت تاریخی وقایع مربوط به آنها از سوی برخی جناحهای تندرو در میان اصحاب حدیث، به ویژه جناح احمد بن حنبل با مخالفتی شدید روبه‌رو بود؛ برخی از اصحاب حدیث چون حسن بن صالح بن حی، گرایشی خاص به مطالعهٔ روایات مربوط به فتن نشان می‌دادند، در حالی که برخی چون یوسف بن اسباط مطرح کردن روایات فتن را نکوهش می‌کردند و قرین مصلحت نمی‌شمردند (مثلاً نک: ذهبی، *میزان*، ۴۹۸/۱).

از جمله تألیفات اصحاب حدیث در باب اخبار فتن، می‌توان به آثار ابوبکر ابن ابی شیبه با عناوین *الفتن*، *الجمل* و *صفین* (ابن ندیم، ۲۸۵؛ چاپ دو مورد نخست در ضمن *المصنف*)، و آثاری با عنوان مشترک *الفتن* از عثمان بن ابی شیبه (ابن ندیم، همانجا)، نعیم بن حماد خزاعی (نک: GAS, I/ 105) و ابوصالح سلیلی (برای چاپ گزیده در ضمن *الملاحم*، نک: ابن طاووس، ۱۰۳-۱۵۴) اشاره کرد.

عالمی چون اسماعیل ابن علیه (د ۱۹۳ق)، از اصحاب حدیث بصره، اگرچه صاحب تألیفاتی در تاریخ نیست، اما آگاهی او بر اخبار و روایات تاریخی و نقش او در انتقال آن درخور توجه است. باید یادآور شد که نام او در سلسلهٔ اسانید روایاتی پرشمار در آثار اخباری-تاریخی در ابوابی چون قصص انبیاء، سرگذشت صحابه و تابعین و وقایع گوناگون صدر اسلام به چشم می‌خورد (مثلاً نک: بلاذری، ۳۵/۳، ۳۷، جم؛ طبری، ۲۳۶/۲) و از آن میان روایات او در باب «مقتل عثمان» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (برای نمونه‌های نقل روایات، نک: بلاذری، ۷۳/۵-۷۴، ۹۲؛ طبری، وقایع سال ۳۵؛ برای اشاره، نک: یحیی ابن معین، ۲۹/۲-۳۰).

ابوعبید قاسم بن سلام نیز، به صورتی بی‌سابقه نزد اصحاب حدیث، به طور گسترده به ثبت و روایت «مقتل»ها عنایت داشته، و افزون بر اثری با عنوان *مقتل الحسین* (نک: سمعانی، ۱۸۵/۱؛ برای متن آن، نک: ابن‌عبدربه، ۳۷۶/۴ به بعد؛ ابوالعرب، *المحن*، ۱۲۸-۱۳۵)، از روایت

---

1. «Contribution...»

مقتلهایی برای حجر بن عدی، عبدالله بن زبیر و دیگران نیز فروگذار نکرده است (برای متن روایات، نک: همان، ۱۱۶ـ ۱۱۹، ۱۷۳ـ۱۹۲). حرکت ابوعبید اگر در مغرب اسلامی الهام بخش ابوالعرب تمیمی، عالم مالکی در تألیف کتاب *المحن* بود (نک: مآخذ همین مقاله)، در مشرق با تألیف پرآوازۀ محمد بن جریر طبری، *تاریخ الرسل و الملوک* کمال یافت. طبری به سان عالمی پرورده در محافل اصحاب حدیث، در تألیف این اثر خود، یک دوره تاریخ دورۀ اسلامی تا عصر خود را تدوین نمود که به سبک محدثان، تا حد ممکن در استناد مضامین آن با سلسلۀ اسانید کوشش شده بود، اما این حرکتی نبود که در نسلهای آینده دوامی یافته باشد.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *تقدمة المعرفة لکتاب الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی زید، عبدالله، *الجامع*، به کوشش عبدالمجید ترکی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ ابن ابی یعلیٰ، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، مبارک، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن بطۀ عکبری، عبیدالله، *الابانة عن شریعة الفرق الناجیة*، به کوشش رضا بن نعسان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن تیمیه، احمد، *مجموعة فتاوی*، قاهره، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ همو، *المطالب العالیة*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، کویت، ۱۳۹۳ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸ـ ۱۹۳۹م؛ ابن خزیمه، محمد، *التوحید*، به کوشش محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن رجب، عبدالرحمان، «الاستخراج لاحکام الخراج»، ضمن *موسوعة الخراج*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به‌کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ ۱۹۱۵م؛ ابن طاووس، علی، *الملاحم والفتن*، نجف، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبریٰ*، قاهره، ۱۳۲۴ـ ۱۳۲۵ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمدفؤادعبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ـ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳ـ۱۹۸۴م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة*، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوحاتم رازی، بخشی از «الزینة»، ضمن *الغلو و الفرق الغالیة*، به کوشش عبدالله سلوم سامرایی، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ همو، *مسائل احمد*، قاهره، ۱۳۵۳ق/ ۱۹۳۴م؛ ابوزهره، محمد، *مالک*، قاهره، ۱۹۵۲م؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *الاموال*، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، *غریب الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ـ۱۳۸۷ق؛ همو، *الناسخ والمنسوخ*، به کوشش برتن، کمبریج، ۱۹۸۷م؛ ابوالعرب، محمد، *طبقات علماء افریقیة وتونس*، به کوشش علی شابی و نعیم حسن یافی، تونس، ۱۹۸۵م؛ همو، *المحن*، به کوشش یحییٰ وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، نجف، ۱۳۸۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الفروق اللغویة*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ همو، *الرد علی سیر الاوزاعی*، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ اوزاعی، عبدالرحمان، «رسالة الیٰ ابی بلج»، ضمن *تقدمة الجرح و التعدیل* ابن ابی‌حاتم، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ *الایضاح*، منسوب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، همراه با حاشیۀ سندی، قاهره؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵ـ۱۹۷۶م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۳، به‌کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م، ج ۵، به‌کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ بلوی، یوسف، *الف باء*، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ بیهقی، احمد، *مناقب الشافعی*، به‌کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ جوینی، ابراهیم، *فرائد السمطین*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ جیهانی، ابوالقاسم، *اشکال العالم*، ترجمۀ علی بن عبدالسلام کاتب، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ دارمی، عثمان، *الرد علی بشر المریسی*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ *داک*؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی؛ ذهبی، محمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *الابهاج فی شرح المنهاج*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ شافعی، محمد، «اختلاف مالک ...»، ضمن ج ۷ *الام*؛ همو، *الام*، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، یادداشتهایی بر «سیر الاوزاعی»، ضمن ج ۷ *الام*؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ عباد بن عباد خواص، «رسالة»، ضمن ج ۱ *سنن* (نک: هم، دارمی، عبدالله)؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، *کتاب السنة*، دهلی، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ قرآن کریم؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ لیث بن سعد، «رسالة الیٰ مالک»، ضمن ج ۳ *اعلام الموقعین* ابن قیم جوزیه، قاهره، ۱۹۶۸م؛ مالک بن انس، «رسالة الیٰ لیث بن سعد»، ضمن ج ۱ *ترتیب المدارک* قاضی عیاض، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *الموطأ*، با حاشیۀ کاندهلوی، کراچی، کتابخانۀ آرام باغ؛ مزنی، اسماعیل، «المختصر»، همراه *الام* (نک: هم، شافعی)؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ موسیٰ، جلال محمد، *نشأة الاشعریة وتطورها*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نووی، یحییٰ، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمود نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ نیز:

GAS; Halkin, A.S., «The Ḥashwiyya», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1934, vol. LIV; Horst, H., «Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs», ZDMG, 1953, vol. CIII; Houtsma, M.Th., «Die Hashwiya», *Zeitschrift für Assyriologie*, 1912, vol. XXVI; Madelung, W., «The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran», *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985; Mallick, M.T., «The Traditionists and the Jahmiyya», *Hamdard Islamicus* 1980, vol.III(3); Paketchy, A., «Contribution of Central Asian Scholars to Compilation of Hadith», *The History of Civilizations of Central Asia*, vol. IV(2), unpublished; Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/NewYork, 1991.

احمد پاکتچی

اَصْحابِ رَأْی، عنوان پیروان یکی از دو گرایش اصلی در فقه سده‌های نخستین اسلامی که مروج کاربرد شیوه‌های اجتهاد الرأی در استنباط فقهی بوده‌اند. در تاریخ فقه، فقهای سرزمین عراق، به ویژه

فقیه کوفی ابوحنیفه، به عنوان نماد این گرایش شناخته می‌شده‌اند.

اصطلاح اصحاب رأی در سده‌های نخستین همواره در تقابل با اصطلاح اصحاب حدیث (ﻫ م) مفهوم واقعی خود را می‌یافته است. تمایز میان این دو گرایش در بسیاری موارد به‌سبب نسبی بودن مفهوم این دو اصطلاح، بسیار دشوار است. چه، از بررسی و تحلیل شیوه‌های فقهیِ رایج میان اصحاب حدیث متقدم، و مقایسهٔ روشهای استدلال آنان با اصحاب رأی، چنین برمی‌آید که مذاهب گوناگون اصحاب رأی و اصحاب حدیث، طیفهایی متنوع از مجموعه‌ای پیوسته‌اند که اختلافات آنان در کاربرد رأی و آثار، تنها امری نسبی است. در واقع، متعصب‌ترین فقیهان شناخته شده از اصحاب حدیث، هیچ‌گاه کاربردی محدود برای رأی را انکار نکرده، و تندروترین فقیهان رأی‌گرا نیز هرگز خود را مجاز به مخالفت با احادیث ثابت و معتبر ندانسته‌اند و از همین رو، ترسیم مرزی دقیق میان این دو گروه ناممکن خواهد بود.

در صورتی که مبنای طبقه‌بندی اصحاب رأی و اصحاب حدیث، میزان گرایش هر یک به کاربرد رأی یا حدیث دانسته شود، باید اذعان داشت که مشهورترین فقیهان اصحاب حدیث، چون مالک، سفیان ثوری و اوزاعی، در میان این دو گروه جای خواهند گرفت (نک: ﻫ د، اصحاب حدیث). توجه به همین خصوصیت است که ابن‌قتیبه، عالم حدیث‌گرای سدهٔ ۳ق را برآن داشته‌است‌تا با برداشتی‌موسع‌از اصحاب رأی، این ۳ تن را درکنار ابوحنیفه و ابن‌ابی‌لیلیٰ قرار دهد و همگی را با عنوان کلی اصحاب رأی بخواند (نک: *المعارف*، ۴۹۴ به بعد).

ریشه‌های رأی در سدهٔ ۱ق: به عنوان پیشینه‌ای تاریخی بر جایگاه رأی‌گرایی در فقه اسلامی، و در نگاهی به نخستین ریشه‌های اختلاف آراء فقهی، باید گفت که گوناگونیِ دیدگاههای فقهی که در روزگار رسول اکرم (ص) نیز در میان اصحاب نمونه‌هایی داشته است، پس از درگذشت آن حضرت طبعاً گسترش یافت. اگرچه مبنای بخشی از این اختلاف نظرها، به مختلف بودن احادیث مرجع آنان بازمی‌گشت، اما روی آوردن به رأی در مسائلی که حکمی در بارهٔ آنها در کتاب و سنت وارد نشده بود و یا تصور می‌شد که حکمی در بارهٔ آنها وارد نشده، زمینه‌ای مهم برای بروز اختلاف فقهی در میان صحابه بوده است (مثلاً نک: ابوداوود، سنن، ۲/۲۳۷-۲۳۸؛ ترمذی، ۳/۴۵۰؛ ابن‌قتیبه، *تأویل*...، ۲۰ به بعد).

به روزگار تابعان نیز، اگرچه همین دو عامل مایهٔ بسیاری از اختلافات فقهی بوده، اما مطرح شدن آراء صحابه به عنوان مستندی در عصر تابعان نخستین، و مطرح شدن اقوال تابعان نخستین به عنوان مستندی برای نسلهای پسینِ تابعان، نقش تعیین کنندهٔ رأی را در این میان افزایش داده است. در این دوره، نظریات مبنی بر رأی صحابه و تابعان نخستین، پس از نقل برای نسلهای پسین که بدانها با حرمتی خاص می‌نگریستند و بر آنها بیش از رأی خود اهمیت قائل بودند، در واقع از قالب رأی به صورت اقوالی مأثور استحاله شده بود و در محافل سنت‌گرایان، به عنوان «اثر» در رتبه‌ای پس از حدیث نبوی قرار می‌گرفت.

برای بررسی سابقهٔ کاربرد رأی به مفهوم اخص (نه رأی مستحیل به اثر) در فقه آغازین، شاید بهتر آن باشد که این پیشینه در فرهنگ دینیِ سرزمین عراق و به ویژه کوفه در سدهٔ نخستین جست و جو گردد. می‌دانیم که در اولین محافل آموزش دینی در کوفه، در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱ق، تعالیم ۳ تن از اصحاب پیامبر (ص)، حضرت علی (ع) و ابن مسعود با حضوری مستقیم، و خلیفه عمر از طریق مروجان سننش، پایهٔ نخستین بوده است (نک: ابن سعد، ۶/ جم؛ نیز خطیب، *تاریخ*...، ۱۳/۳۳۴) و در دورهٔ تابعان نسل دوم، انتقال آموزشهای صحابیان متأخر، به ویژه ابن عباس و عبدالله بن عمر به محیط کوفه، محافل را نسبت به آنچه در عصر تابعان اول دیده می‌شد، قدری متحول ساخته است.

در دهه‌های نخست سدهٔ ۱ق، حضور جمعی پرشمار از صحابیان و تابعان که کوفه را به عنوان پایگاه جهاد، و در عمل به عنوان موطن گزیده بودند، این سرزمین را به مرکزی برای تعلیم و تعلم مبدل ساخت، اما چیره بودن فضای جهادی بر کوفه و جو کم توجهی به مظاهر دنیا موجب می‌شد تا بیشتر آموزش *قرآن* بر محافل غالب آید که‌تعلیم آن از عهد پیامبر (ص) سنتی استوار بود، درحالی که آنچه از دانش، با نگاه آن روز بدعت انگاشته می‌شد، یا دنیوی و بی‌اجر اخروی تلقی می‌گردید، در چنین محیطی کسی را بدان رغبتی نبود. از همین رو، در کوفهٔ عهد تابعین نخستین، در عامهٔ محافل نه تنها مباحث نظری چون فقه و کلام، بلکه حتیٰ تبادل حدیث نیز بسیار محدود بود و اشتغال غالب آموختن *قرآن* و کوشش در عبادت بود.

در سخن از حلقه‌های آغازین آموزش دینی در این عصر، باید به «قُراء عابد» با دو گرایش اصحاب عمر و اصحاب ابن مسعود اشاره کرد که از آن میان، حلقهٔ مسعودیان از گرایشی نسبتاً معتدل برخوردار بود. این حلقه که به گونه‌ای میان عمل برای آخرت، تعلیم و تعلم و زندگی متعارف این جهانی راه جمعی یافته بود (نک: ابن سعد، ۶/۴۷، ۵۸، ۶۴)، هستهٔ نخستینِ رأی فقهی، یا به تعبیر امروزین فقه درایی را پدید آورده بود. در واقع شهرت عراقیان به کاربرد رأی به همان عصر بازمی‌گردد و گزارشهایی جسته و گریخته نشان می‌دهد که چگونه فقیهان عراقی در پاره‌ای از مسائل اجتهادی فقه، مواضعی خاص اتخاذ کرده (مثلاً نک: صنعانی، ۲/۲۲۵؛ مالک، ۱۹)، و بازماندگان اصحاب در حجاز، به نقد «فتیای عراقی» می‌پرداخته‌اند (نک: صنعانی، ۱/۵۷۵).

پذیرندگان رأی از تابعان کوفی، سنت عمل به رأی فقهی را به ۳ صحابهٔ پیش یاد شده، منتسب می‌کردند؛ اما قطع نظر از این انتسابها و در نگاهی نقادانه، می‌توان جایگاه رأی در فقه کوفه را، دست‌کم در نیمهٔ دوم آن سده، نسبتاً مشخص و تثبیت شده دانست. نمونه‌هایی در دست است که نشان می‌دهد در نیمهٔ دوم، نظریه‌هایی هرچند اجمالی در قالب روایاتی به نقل از پیامبر (ص) یا برخی از صحابه، در تعیین جایگاه رأی و میزان کاربرد آن در فقه کوفه مطرح شده است. این روایات که با

الفاظی مختلف و با سلسله سندهای گوناگون توسط تابعان کوفی همچون عمارة بن عمیر، عامر شعبی و ابوعون ثقفی به ترتیب از ابن‌مسعود، عمر و معاذ بن جبل نقل شده‌اند، با وجود تفاوتهایی در جزئیات، در مقام تعیین مراتب استناد به ادله، همگی عمل به رأی و اجتهاد را در رتبه‌ای پس از رجوع به قرآن، سنت پیامبر (ص) و سپس اقوال نهاده‌اند (برای روایات، نک: ابوداوود، سنن، ۳/۳۰۳؛ ترمذی، ۳/۶۱۶؛ نسایی، ۸/۲۳۰-۲۳۱).

اگرچه بر پایهٔ اسانید برجای مانده در منابع روایی، در بارهٔ میزان رواج این احادیث در سدهٔ ۱ق، حتیٰ در کوفه نباید برآوردی گزاف داشت، اما برپایهٔ گزارشهای پراکندهٔ موجود، می‌توان متقاعد شد که روش برخورد با ادلهٔ نقلی و رأی، آنگونه که در این روایات منعکس گردیده، در اواخر سدهٔ ۱ق در عموم محافل عراق از کوفه و بصره، روشی پذیرفته بوده است. چنانکه از منابع برمی‌آید، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق، تابعیان نامدار کوفه، ابراهیم نخعی و عامر شعبی، و نیز برجستگان بصره چون حسن بصری و ابن‌سیرین، با وجود موضع‌گیریهایی تند در برخورد با برخی گونه‌های رأی (نک: سطور بعد)، همگی در چهارچوبی محدود و در حد پاسخ‌گویی به رخدادها، کاربرد رأی را پذیرفته بودند (نک: ه‌د، ۶/۶۰۰-۶۰۲). با وجود چنین انعطافی در برخورد با رأی، تا پایان سدهٔ ۱ق، هنوز غالب فقیهان در نواحی مختلف از جمله عراق، بر شیوهٔ قدیم، در پرهیز از افتاء دربارهٔ مسائل فرضیِ رخ‌نداده، یا به تعبیر دیگر از پاسخ دادن به مسائل تقدیری، پای می‌فشردند (نک: دارمی، ۱/ ۵۲، ۶۵ - ۶۷) و تنها با تغییر نسل و آمدن تابعان نسل سوم، مجموع شرایط اجتماعی این گرایش را به ضعف کشاند.

بخش اول ـ اصحاب أرَأیت

الف ـ کوفه، خاستگاهِ پدیدهٔ ارأیت: پیشینه و ریشه‌های اصحاب رأی، به مفهوم مصطلح آن را در نسلهای پیشین، باید در شیوهٔ فقیهانی گمنام در عصر تابعان جست‌وجو کرد که راه طرح مسائل تقدیری و گسترش فقه را دنبال می‌کرده‌اند. در واقع، شکل گرفتن مباحث فقهی به صورت یک «علم» و پای نهادن آن در راه گستردگی و پیچیدگی، از کوششهای اینان مایه می‌گرفت که در آغاز گروهی مغلوب و نامطلوب در محافل تابعان بوده‌اند. در توضیح مطلب باید گفت که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق، گروهی از جویندگان فقه و شرکت‌کنندگان در محافل تابعان، به دنبال طرح پرسشهایی تقدیری (فرضی) و گسترش دادن نظری فقه بوده‌اند که جناح غالب، آنان را «اصحاب ارأیت» یا «ارائیون» لقب می‌دادند. این نام‌گذاری از آن‌رو بود که اینان پرسشهای فرضی خود را غالباً با عبارتِ قالبی و تکرار شوندهٔ «أرَأیتَ...» خطاب به شیخ و استاد خود مطرح می‌کرده‌اند.

در گفت و گو از انگیزه‌های اصحاب ارأیت، به سختی می‌توان گفت که آنان در این پرس و جو، به دنبال دست یافتن بر نظامی فقهی با برخورداری از ارتباطی قانونمند میان مسائل و توانایی پاسخ‌گویی به پرسشهای احتمالی بوده‌اند، اما در عمل مسیری را پی گرفتند که در راستای دست‌یابی بر همین توانایی بود. وجود این ویژگی در جناح اصحاب ارأیت، و در مقابل ناتوانی روزافزون مخالفان طرح مسائل تقدیری در پاسخ‌گویی به نیازهای عمومی، سبب می‌شد تا شرایط اجتماعی به نفع اصحاب ارأیت دگرگون گردد و رفته رفته جایگاه آنان در محـافل و مجامع استحکام یابد. حکایت نکوهشـی از زبان ابو وائل (د ح ۸۳ق)، تابعی کوفی و از واپسین بازمانده‌های شاگردان ابن مسعود نسبت بـه اصحاب ارأیت، نشـان می‌دهد که بـه روزگار حیـات او، شیـوه‌های این گـروه از پذیرش و رواجـی نسبی برخـوردار بوده، و اثرگرایان را وادار به دفاع ساخته است (نک: همو، ۱/۶۶؛ ابن‌بطه، ۱/۴۵۱، ۲/۵۱۶).

به روزگار نسل دوم تابعان، ابراهیم نخعی به عنوان برجسته‌ترین میراث برِ اصحاب ابن مسعود، و عامر شعبی به عنوان شاخص‌ترین عالم کوفه از آموختگان اصحاب حضرت علی(ع)، اما غیرشیعی، کانون توجه محافل فقهی کوفه بوده، و در شکل‌گیری مکاتب فقهی کوفه نقشی اساسی ایفا نموده‌اند. اگرچه در منابع سنتی، تصور عمومی بر آن است که ابراهیم و شعبی هر دو از اثرگرایان و مخالفان سرسخت اصحاب ارأیت بوده‌اند (مثلاً نک: دارمی، ۱/۴۷، ۵۲، ۶۵ -۶۷)، اما با نگرشی تحلیلی باید اذعان داشت که شیوه‌های فقاهت و نیز چگونگی برخورد این دو با پدیدهٔ «ارأیت»، کاملاً یکسان نبوده است. در واقع، باید پذیرفت که ابراهیم نخعی نسبت به تقدیر فقهی، برخوردی معتدل‌تر داشته، و به گونه‌ای از جمع میان رأی و اثر معتقد بوده است (نک: ابونعیم، ۴/۲۲۵). بی‌راه نیست که از محفـل درس او، خلفی چـون حماد بن ابی سلیمان، برجسته‌ترین شخصیت اصحاب ارأیت برخاسته است. ابن عون از معاصران وی در مقایسه‌ای میان روش ابراهیم و شعبی، شعبی را در فتوا بسیار اهل پرهیز، و ابراهیم را بسیار پرگو و پرفتوا شمرده است (نک: همو، ۱/۵۲)، شیوه‌ای که او را در عمل، تا حدودی به اصحاب ارأیت نزدیک می‌ساخته است.

ب ـ پدیدهٔ ارأیت در مکه و بصره: در نگاهی کوتاه به اوضاع فرهنگی مکه در سدهٔ ۱ق، باید گفت که گرایش به روایت حدیث در این سده در محیط مکه نسبت به مدینه بسیار محدودتر بوده، و از نظر گرایش به رأی و نظر و برخوردهای درایی با مسائل دینی، از جمله گرایش به رأی و تقدیر فقهی، جایگاه مکه بیشتر با عراق قابل مقایسه بوده است. پیش از هر سخن، نقش اساسی ابن عباس در پی‌ریزی آموزشهای مکی را نباید از دیده دور داشت، زیرا وی از مروجان برخورد تفسیری و درایی در حجاز و اصلی‌ترین معلم حلقهٔ تابعان در مکه بوده است. در مقایسه، شایان ذکر است که نظیر روایات کوفی در باب اجتهاد الرأی و ترتیب ادلهٔ فقهی، در دهه‌های پایانی سدهٔ ۱ق، در مکه نیز عبیدالله بن ابی یزید از تابعان آن دیار (نک: ابن سعد، ۵/۳۵۴)، در روایتی مشابه از ابن عبـاس، پس از کتـاب، سنت و سیـرهٔ برخی صحابـه، عمل بـه اجتهادالرأی را توصیه کرده است (نک: دارمی، ۱/۵۹؛ ابن ابی شیبه، ۷/۲۴۲). افزون بر این روایت، گزارشهای موجود نشان می‌دهد که

برجسته‌ترین فقیهان مکه از شاگردان ابن عباس در این دوره، عملاً نیز از چنین شیوه‌ای پیروی می‌کرده‌اند.

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق، مکه با داشتن عالمانی چون عطاء بن ابی رباح و مجاهد، در زمینه‌های گوناگون معارف اسلامی بدان پایه از پیشرفت دست یافت که در زمینهٔ فقه، به عنوان قطبی مهم به رقابت با مدینه برخاست. اگرچه برخی از پروردگان مکتب مکه در نسل تابعان دوم، چون طاووس نسبت به پدیدهٔ ارأیت، موضعی محتاطانه داشته‌اند (مثلاً نک: دارمی، ۵۶/۱-۵۷)، اما در عمل، گرایش به ارأیت در میان ایشان رایج بوده است. میمون بن مهران، فقیه آموخته در مکه و سکنیٰ گزیده در بلاد جزیره در همان نسل، آنگاه که با گریز ابن عباس از جواب روبه‌رو می‌شده، واسطه‌ای می‌جسته است تا به حیلتی برای پرسشهای تقدیری خود از ابن عباس پاسخ بگیرد (نک: همانجا).

عطاء بن ابی رباح، مفتی مکه که گاه در عبارات منقول، از پرهیز او در فتوا به رأی، سخن به میان آمده است (نک: همو، ۴۷/۱)، در عمل فقیهی پرفتوا بود که به صراحت عنوان می‌کرد که نظریاتش پاره‌ای بر اثر و پاره‌ای بر اجتهادالرأی استوار است (ابن سعد، ۳۴۵/۵؛ صنعانی، ۸/۲-۹، جم‌). وی از پاسخ دادن به پرسشهای تقدیری شاگردان پرهیز نداشت و در نگاهی گذرا، سراسر *المصنف* صنعانی، مشحون از روایاتی از اوست که در آنها به پرسشهای تقدیریِ شاگردش ابن جریج پاسخ داده است (مثلاً نک: ۴۹/۲، ۵۵). ابن سعد روایتی را آورده که با پذیرش آن باید گفت: عطاء در روش فقهی خود، از فقه کوفی تأثیر گرفته، یا دست کم فقه درایی کوفه را ارج فراوان می‌نهاده است (نک: ابن سعد، ۵/۶)؛ در حالی که در مدینه، با وجود پذیرش کاربرد محدود رأی در اوایل سدهٔ ۲ق، از سوی عالمانی متنفذ چون ابن شهاب زهری (نک: دارمی، ۹۳/۱)، فقه ارأیت از پایگاه استواری برخوردار نبوده است.

سخن از جایگاه ارأیت در بصره، با حجاز پیوندی تاریخی دارد، چه، در نسل دوم تابعان و با قوت گرفتن پیوند محافل بصره و حجاز، از جمله با بهره‌گیری گسترده از تعالیم ابن عباس بود که محافل فقهی در بصره شکلی جدی به خود گرفت. در آموزشهای فقهی بصریان در این دوره، دو جهت‌گیری اصلی دیده می‌شود که با تقابل رهبرانش، حسن بصری و ابن سیرین تشخص می‌یابد. مواضع هر یک از این دو جناح را باید در مقایسه با سنت پیشین قراء بصره، و نیز نسبت آنها با مکاتب گوناگون مکه و مدینه ارزیابی کرد.

ابن سیرین (د ۱۱۰ق) در آموزشهای خود، اندیشه‌هایی پیچیده را دنبال نمی‌کرد و انسان را تا آنجا بر صراط مستقیم می‌دید که عمل او مبتنی بر آثار بوده باشد (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۱۴۲؛ دارمی، ۴۷/۱، ۵۴). اما حسن بصری (د ۱۱۰ق) که آموزشی حجازی - بصری داشت، شخصیت پیچیده‌ای است که در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی نقشی مؤثر و مؤسس ایفا نموده است. آموخته‌های حسن بصری در حجاز، به ویژه در حلقهٔ ابن عباس او را به عالمی بدل کرده بود که برخلاف زاهدان پیشین بصره، بیش از آنکه در زمرهٔ قاریان و حتیٰ راویان قرار گیرد، به تفسیر و درایت اعتنا داشته است (نک: ذهبی، سیر...، ۵۶۵/۴).

افراط در به کارگیری رأی، در موضع‌گیریهای حسن، مورد تأیید نبوده است (نک: صنعانی، ۸۹/۲)، اما حسن برخلاف اسلاف بصری خود، پروایی نداشت تا به عنوان فقیه، بر مسند تدریس و افتا نشیند (نیز نک: ابن سعد، همانجا) و در عمل، یکی از نامدارترین فقیهان تابعین است که به کثرت فتوا مشهور بوده است (برای روایاتی مصرح به رأی او، نک: همو، ۷(۱)/۱۲۰؛ دارمی، ۵۸/۱-۵۹؛ برای تحلیلی دربارهٔ تقابل دو مکتب، نک: ه‍ د، ۲۳۰/۷-۲۳۱).

بخش دوم- اصحاب رأی کوفه، از حمّاد تا ابوحنیفه

الف- عصر حماد، گسترش رأی گرایی در کوفه: افزایش روز افزون نفوذ اصحاب ارأیت، در نسل سوم تابعان، به کلی مخالفان طرح مسائل تقدیر را مغلوب ساخت و در این دوره، عملاً ارأیتیان، گردانندگان حلقه‌ها و محافل تدریس فقه ــ به ویژه در کوفه ــ بوده‌اند (نک: ه‍ د، ۶۰۰/۶-۶۰۱). قاسم بن عبدالرحمان از فقیهان کوفه از نسل دوم تابعان که شاید به سبب اشتغال به قضا، عملاً با مسائل بدون پاسخ مواجه بود، شاگرد «ارأیت»گرای خود، محارب‌بن‌دثار را به «انبساط» (گسترش جویی) در فقه فرا می‌خوانده است (نک: مرشدبالله، ۲۱۹/۱).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، گذار فقه از مرحلهٔ آغازین خود به مرحلهٔ «فقه تقدیری» یا نظام‌گرا، تحولی سریع به شمار می‌آید که گرایش گسترده به رأی و شیوه‌های هنوز نامدون اجتهادی را به همراه داشت و همین امر به نوبهٔ خود، اختلافاتی بسیار در فتاوی و نابسامانیهایی در امر قضا پدید آورده بود (نک: ابن مقفع، ۳۱۷، به اشاره). در این دوره، کاربرد رأی و شیوه‌های اجتهادی به نحوی شاخص رو به رشد نهاد و حماد بن ابی سلیمان (د ۱۲۰ق) از نخستین شخصیتهای مؤثر در نظام‌دهی به این شیوه‌ها و در انتقال فقه درایی کوفه از فقه ارأیت به مکتب اصحاب رأی به شمار می‌رود. او فقیهی از برجسته‌ترین پروردگان مکتب ابن مسعود است که رجوع اهل دانش بدو کمتر برای شنیدن آثار، و عمدتاً برای آگاهی بر رأی او بوده است (نک: ابن‌سعد، ۳۳۲/۶؛ نیز ذهبی، *میزان*...، ۵۶۹/۱). در این باره، دیدگاه وکیع از فقیهان حدیث‌گرای کوفه درخور تأمل است که فقه کوفه را مرهون شخصیت حماد می‌دانسته است (نک: ترمذی، ۴۰۱/۱، ۷۴۱/۵).

در ۹۶ق، با درگذشت ابراهیم نخعی ــ استاد حماد ــ حماد محل رجوع هواداران مکتب ابن مسعود قرار گرفت (نک: ابن سعد، همانجا) و این جایگزینی کاملاً قابل انتظار، نشان می‌دهد که غلبهٔ گرایش ارأیتیان بر فقه کوفه، نه حاصل چیرگی یک اقلیت مطرود، بلکه نتیجهٔ تحولی تدریجی و طبیعی در ساختار اندیشه‌ها در حلقه‌های سنتی فقه کوفه بوده است. به عنوان حقیقتی تاریخی باید اذعان داشت که انتقال ریاست مسعودیان از ابراهیم به حماد، انتقال ریاست فقهی کوفه از عربی اصیل به عجمی از موالی بوده است و از سوی دیگر، باید به این نکته اشاره کرد که عامر شعبی، در سخن از حماد و رأی‌گرایان غلبه یافته بر کوفه، فقه آنان را به عنوان فقه موالی نکوهش کرده است (نک: همو، ۱۷۵/۶).

در در مقام استنباط. شاید بتوان میان اقتدار اجتماعی موالی و گرایش به برخوردهای‌درایی در مسائل دینی، از جمله فقه،ارتباطی را جست‌وجو کرد.

به هر تقدیر، گردآوری اقوال ابراهیم نخعی در قالب یک «کتاب» از سوی حماد و نیز معاصر کوفی وی، فضیل بن عمرو فقیمی (دارمی، ۱۲۰/۱؛ ابن سعد، ۱۸۹/۶)، نشان می‌دهد که چگونه در طول ۳ نسل پیاپی، حلقهٔ ابراهیم نخعی به عنوان عالمی از مخالفان اصحاب ارأیت، به شکل‌گیری مکتب اصحاب رأی و به عرصه رسیدن خلفی از فقیهان موالی، چون ابوحنیفه انجامیده است. حماد و برخی دیگر از شاگردان ابراهیم، در برابر پرهیز نه چندان سخت ابراهیم از کتابت علم، عملاً با نوشتن تعالیم او، وی را با کتابت آشتی داده‌اند و به رغم گریز استاد، شاگردان زیرکی چون حماد نیک می‌دانسته‌اند که مسائل تقدیری در محضر ابراهیم چگونه باید طرح گردند تا صورت پرسش او را نیازارد (مثلاً نک: دارمی، ۵۲/۱).

با نشستن حماد بر کرسی ابراهیم، فضای فقهی کوفه به میل ارأیتیان روی به تغییری سریع نهاد و بازتاب این تغییر در حکایتی از شعبی (مربوط به سالهای ۹۶-۱۰۴ق) آشکار می‌گردد که از غلبهٔ حماد و رأی‌گرایان بر جامع کوفه شکوه داشته، و راه کناره‌گیری را گزیده است (نک: ابن سعد، ۱۷۵/۶). در همین راستا، در خلال دو دههٔ نخست سدهٔ ۲ق، فقه تقدیری و کاربرد گستردهٔ رأی چنان جایگاه خود را در محیط کوفه استوار ساخته بود که سنت‌گرایانی چون عبدة بن ابی لبابه خود را در تنگنا می‌دیده‌اند (نک: دارمی، ۶۷/۱).

با اینهمه، دربارهٔ رأی‌گرایی این دوره، باید گفت که نسل حماد را نباید رأی‌گرایانی پیروز و غالب بر پیروان اثر تلقی کرد، بلکه نقش حماد و همفکران او در واقع با تعبیر الفت میان رأی و اثر قابل تصویر است. در این دوره پدیدهٔ ارأیت یا گسترش تقدیری فقه نه تنها در کوفه، بلکه در سرزمینهای دیگر نیز راه خود را گشوده، و زمینهٔ آن فراهم آمده بود تا فقه از صورت دانشی نامدون و نسبتاً نقلی، به علمی درایی، نظام‌پذیر و روی به گسترش دگرگونی یابد. عمومیت تدریجی پدیدهٔ ارأیت و از میان رفتن منازعات در پذیرش آن، موجب شد تا از سویی، گرایش تقدیرستیز «اصحاب اثر» به مفهوم کهنهٔ آن منسوخ گردد و از سوی دیگر، عنوان اصحاب ارأیت که در نسلهای بعد، موضوعیت خود را به عنوان گروهی متمایز از دست داده بود، به فراموشی سپرده شود.

ب- تقابل اصحاب رأی و اصحاب حدیث: کوفه به همان اندازه که محیط مناسبی برای پدید آمدن تعالیم اصحاب ارأیت بود، در پی زمینه‌ای که توسط این گروه فراهم آمده بود، می‌توانست مساعدترین محیط برای شکل‌گیری طبقه‌ای با عنوان اصحاب رأی نیز باشد. اگرچه این گروه از نظر تاریخی می‌توانند خلف اصحاب ارأیت به شمار آیند، اما باید توجه داشت که منازعات آنان با مخالفان، در عصر نوین، دیگر بحث کهنه و فراموش شدهٔ تقدیر نبوده است.

در واقع شکل‌گیری طبقهٔ اصحاب رأی، حاصل آغاز مرحله‌ای دیگر از تکوین علم فقه، یعنی مرحلهٔ تدوین بوده است. در این برهه از زمان، یعنی در دهه‌های میانی سدهٔ ۲ق، فقیهانی به اصطلاح آن روزگار «اهل رأی»، یا به تعبیری امروزی، گرایندگان به فقه درایی، به عنوان طبقه‌ای از اهل علم در برابر طبقه‌ای دیگر با عنوان «اصحاب حدیث» قرار گرفته بودند که حدیث را اساس علم دین شمرده، با رأی یا برخورد درایی با سنن، به مخالفتی سخت برخاسته بودند و همین انگیزهٔ آنان را به تقابل با اصحاب رأی کشانده بود.

در بازگشت به سخن از تدوین فقه، باید گفت که فقیهان رأی‌گرا، زمانی به نحو مؤثر، حرکت تدوین فقه را آغاز کرده بودند که دانش حدیث، هنوز در مرحلهٔ نامدون بود و حتیٰ در شکل مکتوب خود، از جزوه‌هایی ترتیب نایافته فراتر نرفته بود. اگرچه اصحاب رأی از بدو پیدایی، مخالفت اصحاب حدیث را رویاروی خود یافته بودند، در واقع همزمان با آغاز جریان علمی تدوین در دانش حدیث در ربع سوم سدهٔ ۲ق بود که آنان، به عنوان یکی از گروههای پرنفوذ علما و توانا برای رویارویی با اصحاب رأی، جایگاه خود را تثبیت نمودند و تقابل اصحاب رأی و اصحاب حدیث به عنوان دو طبقه از علما با تحصیلاتی مختلف و رشته‌هایی متمایز، اما موضوعاتی گاه متداخل، به طور جدی از همین زمان احساس می‌شد.

نظریه‌هایی دربارهٔ مراتب ادلهٔ فقهی و در قالب روایاتی به نقل از صحابه که پیش‌تر بدان اشاره شد و مبنای دینی کاربرد رأی در فقه کوفه را تبیین می‌کرد، همان‌گونه که از سلسلهٔ اسانید بر می‌آید، اوج رواج خود را در همین دوره یافته است (برای منابع، نک: سطور پیشین). حضور شخصیتهایی چون سفیان ثوری در میان راویان این احادیث (مثلاً نک: دارمی، ۵۹/۱؛ نسایی، ۲۳۰/۸-۲۳۱) نشان می‌دهد که این شیوه، مختص اصحاب رأی نبوده، و از سوی اصحاب حدیث کوفه نیز پذیرفته شده بوده است. در این دوره، به‌کارگیری رأی پس از نایافتن حکم در ادلهٔ نقلی، روشی عام برای کوفیان بود و این فضا، حتیٰ در آثار غیرفقهی و بی طرف نیز منعکس شده است (مثلاً نک: صفار، ۳۲۱-۳۲۲؛ ابوالحسن عامری، ۱۱۹-۱۲۰).

در واقع عالمان کوفی اصحاب حدیث چون ثوری در سدهٔ ۲ق، چنان در روشها به اصحاب رأی نزدیک شده بودند که گاه به سختی می‌توان جز تمایز صنفی، بر افتراقی دیگر پای فشرد. حتیٰ برخی افتراقات اعتقادی چون مسألهٔ ایمان و قیام به سیف که برخی شخصیتها چون سفیان و ابوحنیفه را در برابر هم نهاده است، دربارهٔ شخصیتهایی که از نظر اصحاب حدیث اشکالی در عقیده ندارند، موضوعیت نخواهد یافت. از همین رو، شگفت‌آور نیست که ثوری، فقیهان رأی‌گرای کوفه همچون ابن ابی لیلیٰ و ابن‌شُبرُمه را عالمانی خودی شمرده، بدانان مباهات می‌کرده است (نک: ترمذی، ۲۱۴/۴).

ج- مثلث اصحاب رأی کوفه: در منابع کهن، به هنگام گفت و گو از عالمان اصحاب رأی در کوفه، همواره از ۳ تن نام برده می‌شود که کهن‌ترین آنان ابن شبرمه و پس از او ابن ابی لیلیٰ و ابوحنیفه است.

ابن شبرمه (د ۱۴۴ق) که چندگاهی در کوفه و سرزمینهای دیگر منصب قضا را برعهده داشته، در اخذ دانش به کوفه اکتفا نکرده، و افزون بر بهره‌گیری از شعبی، عالم کوفی مخالف ارأیت، از دو شیخ بصره، حسن و ابن سیرین، و از تابعان مدینه، چون سالم بن عبدالله، تعلیم گرفته است (نک: هـ د، ۶۴/۴). ابن شبرمه اگرچه تحصیلاتی در حدیث داشته، اما شخصیت وی در دورهٔ تعلیم، نه به عنوان محدث، که به عنوان فقیهی صاحب‌نظر شناخته بوده است (ابن‌سعد، ۲۴۴/۶؛ برای مباحثات فقهی میان او و دیگر فقیهان رأی‌گرا، نک: دارمی، ۱۴۸/۱ـ۲۵۰؛ ابن سعد، ۲۳۳/۶، ۲۴۴).

رابطهٔ ابن شبرمه با حلقهٔ حماد و اصولاً اصحاب ارأیت در کوفه، در بیان احوال او مبهم مانده است، اما دربارهٔ روش فقهی او این نکتهٔ اساسی روشن است که وی در عمل بر کاربرد قیاس، اهتمام می‌ورزیده، و از جنبهٔ نظری نیز، بر حجیت آن تأیید داشته است (نک: بسوی، ۶۱۲/۱؛ خطیب، *الفقیه*...، ۲۰۴/۱). پیوند روش فقهی او با قیاس تا آنجا بوده که در حدیثی از امام صادق(ع)، وی از «اصحاب قیاس» دانسته شده است (نک: کلینی، ۵۷/۱). از سویی دیگر، باید حکایاتی را یادآور شد که برپایهٔ آنها، ابن شبرمه برای پاسخ‌گویی به سؤالات بی‌سابقه، مانند تقدیرستیزان کهن، بی‌میل بوده است (نک: دارمی، ۷۲/۱؛ ابن‌بطه، ۴۰۶/۱، ۴۱۸).

میان روش ابن شبرمه و روش ابوحنیفه چه از حیث شیوه و چه از نظر تقدم زمانی، از روش ابن ابی لیلیٰ (د۱۴۸ق)به‌عنوان جایگاهی میانه یاد شده است‌که سالها قضای‌کوفه‌را برعهده‌داشت.او در مرحلهٔ دانش‌اندوزی، محفل شعبی و جانشینش حکم بن عتیبة، و نیز قاسم بن عبدالرحمان از فقیهان تقدیرستیز کوفه را درک کرده، و از فقیه صاحب رأی مکه، عطاء بن ابی رباح هم بهره گرفته است (نک: هـ د، ۶۹۶/۲). ابن ابی لیلیٰ در شیوه‌ای بسیار نزدیک به ابوحنیفه، فقه خود را پس از کتاب و سنت، براساس اتفاق صحابه، و مخیر دانستن خود در صورت اختلاف آنان در اجتهاد بنا نهاده بود (نک: قاضی نعمان، ۹۲/۱ـ۹۳؛ نیز کلینی، ۴۰۸/۷)، اما ظاهراً از آن‌رو که در قضا و اعمال رأی خود به احتیاط گرایش داشت و به صدور احکامی قاطع، هرچند غریب تمایل نشان نمی‌داد، از سوی ابوحنیفه موردانتقاد قرار گرفته است (نک: ابن خلکان، ۱۷۹/۴ـ ۱۸۰). یوزف شاخت در مقایسه‌ای تحلیلی میان آراء این دو، نشان داده که فقه ابن ابی لیلیٰ، فقهی کاربردی و برخاسته از ضرورتهای اشتغال به قضاست و رأی او در مجموع از نظام‌یافتگی و پختگی رأی ابوحنیفه برخوردار نبوده است (ص 294 به بعد).

ابن ابی لیلیٰ با تألیف اثری با عنوان *المصنف* (ابن سعد، ۲۸۳/۶) و نیز *الفرائض* (ابن‌ندیم، ۲۵۶) درشمار نخستین‌نویسندگان‌ازاصحاب‌رأی است. اشاراتی پراکنده، چون حکایت ابوداوود سجستانی (*مسائل*، ۲۹۵) مبنی بر افتای معبد بن راشد عالم کوفی در سدهٔ ۳ق بر مذهب ابن ابی لیلیٰ و اشاره‌ای به شمارش پیروان ابن ابی‌لیلیٰ در عداد اهل سنت در *الفرق* بغدادی (ص ۲۷۷)، نشان می‌دهد که مذهب وی، البته به صورتی محدود پیروانی نیز داشته است.

شخصیت سوم و در حقیقت رأس این مثلث و نماد اصحاب رأی در تاریخ فقه، ابوحنیفه نعمان بن ثابت متعلق به مکتب اصحاب ابن مسعود است که مدت ۱۸ سال نزد حماد بن ابی سلیمان فقه آموخته است (نک: خطیب، *تاریخ*، ۳۳۳/۱۳). در نگرشی تحلیلی بر روش فقهی ابوحنیفه به عنوان نخستین نمایندهٔ فقه نظام‌یافتهٔ اصحاب رأی، باید گفت که وی در برخورد با ادلهٔ سنن، اخبار ضعیف و غیرثابت (در اصطلاح خود) را در اثبات سنت نبوی معتبر نمی‌شمرد و در موارد تعارض اخبار، سنت غیرثابت را در برابر سنت ثابت کنار می‌نهاد. وی در مواجهه با آراء صحابه، اتفاق آنان را حجت می‌شمرد و در صورت اختلاف، خود را در انتخاب به وفق رأی مخیَّر می‌دید.

دربارهٔ رأی و قیاس، باید یادآور شد که با وجود شهرت ابوحنیفه به رأی‌گرایی، تمسک به این شیوه‌ها در فقه او نامحدود نبوده است. در این نظام فقهی، احکام تعبدی پیرو نصوص شرعیند و بیشترین زمینه برای کاربرد رأی در آن دسته از احکام شریعت است که به موضوعات روزمره مربوط می‌شوند. وی خود افراط در کاربرد قیاس را نکوهش کرده است (نک: ابن عدی، ۲۴۷۶/۷) و گاه چنین می‌نماید که چون به کارگیری قیاس عام را در برخی از موارد قبیح می‌شمرده، با تمسک به «اثری»، مدلول آن قیاس را تخصیص می‌داده است، اثری که شاید به خودی خود نزد او دلیلی ضعیف شمرده می‌شد و انگیزه‌ای درایی او را به پیش کشیدن آن اثر فرامی‌خواند (برای تفصیل، نک: هـ د، ۳۹۳/۵ـ ۳۹۹).

به عنوان اشاره‌ای، باید گفت که فقیهانی گراینده به رأی در سدهٔ ۲ق، در سرزمینهای دیگر نیز حضور داشته‌اند که در شمار آنان می‌توان از عبیدالله عنبری و عثمان بَتّی در بصره، ابن جریج در مکه، و ربیعة الرأی و یحیی بن سعید انصاری در مدینه یاد کرد (مثلاً نک: ابن سعد، ۷(۲)/۲۱؛ لیث، ۸۴)، اما محافل این گروه از فقیهان، به حدی با اصحاب حدیث درآمیخته است که به سختی می‌توان آنان را در کنار گروه اصحاب رأی به مفهوم کوفی، و به ویژه حنفی آن جای داد.

بخش سوم ـ اصحاب رأی پس از ابوحنیفه

ابوحنیفه آزاداندیشی در فقه را ترویج می‌کرد و هرگز کسی را به تقلید ناآگاهانه از خود فرانمی‌خواند (نک: ابن عبدالبر، ۱۴۵) و در عمل نیز مقایسه‌ای میان آراء ابوحنیفه و شاگردان او آشکارا نشان می‌دهد که آنان مقلد ابوحنیفه نبوده، و به سان مجتهدانی به استنباط مستقیم احکام از منابع آنها می‌پرداخته، و در پاره‌ای موارد به خلاف نظر استاد خود نظر می‌داده‌اند. اگرچه در جریانی تاریخی، به زودی محافل اصحاب رأی تحت تأثیر مستقیم ابوحنیفه قرار گرفت و هسته‌ای برای شکل‌گیری مذهب فقهی حنفی شد، اما این بدان معنا نیست که مکتب اصحاب رأی کوفه، به یکباره پیوندهایش را با پیشینهٔ خود گسسته باشد.

بارزترین نمونهٔ گرایش غیرحنفی در فقه اصحاب رأی در عصر شاگردان ابوحنیفه و حتیٰ نسلهایی چند پس از ایشان، عنایت شایان

توجه به آراء ابن ابی لیلیٰ است. اگرچه در منابع، کمتر توجهی به رابطهٔ فقه متقدم حنفی، یا به تعبیر دقیق‌تر فقه اصحاب رأیِ پس از ابوحنیفه، با ابن‌ابی‌لیلیٰ دیده می‌شود، اما با مطالعه در بازمانده‌های آثار ابویوسف، محمد بن حسن و فقیهان متأخرتر حنفی، آشکار می‌گردد که میزان تأثیر و اهمیت آراء ابن ابی لیلیٰ در نظام فقهی شاگردان ابوحنیفه و به طور کلی فقه حنفی، قابل ملاحظه بوده است (نک: ه‍ د، ۴۴۴/۶؛ نیز ابویوسف، «اختلاف...»، سراسر کتاب؛ طحاوی، سراسر کتاب؛ *فهارس...*، ۵۷۲-۵۷۳؛ *فتاوی...*، ۱۱۵، ۱۲۲).

در نگاهی به شخصیت فقهی شاگردان ابوحنیفه، باید گفت که برخی از آنان تا دیر زمانی، در منابع فقهی نه به عنوان فقیهانی حنفی، بلکه به عنوان فقیهانی از اصحاب رأی با استقلالی در مذهب شناخته بوده‌اند. گفتنی است که در طی سده‌های متمادی، همواره دو تن از شاگردان خاص ابوحنیفه، پس از شخص او در فقه حنفی در جایگاه دوم و سوم بوده، و با استاد خود، ارکان سه گانهٔ این مذهب را تشکیل می‌داده‌اند. در منابع حنفی و جز آن، معمولاً نام محمد بن حسن شیبانی (د ۱۷۹ ق) در کنار ابویوسف به عنوان دو رکن این مذهب به چشم می‌خورد، اما در نگرشی تاریخی، آشکار می‌شود که در عصر خود ابوحنیفه و دوره‌ای نزدیک به آن، ابویوسف و زفر بن هذیل عنبری (د۱۵۸ق) بوده‌اند که به عنوان دو شاگرد مبرز و طراز اول ابوحنیفه شناخته بوده‌اند. در حکایات مربوط به آن روزگار، از آنان به‌سان دو رقیب در حلقهٔ درس ابوحنیفه یاد شده است (مثلاً نک: صیمری، ۹۵، ۱۰۵-۱۰۷) و همین امر انگیزهٔ تألیف اثری نیز با عنوان *اختلاف زفر و یعقوب* (نک: سرخسی، ۱۰۶/۴) بوده است.

می‌توان گفت که شخصیت ابوحنیفه و اعتنای حنفیان به وی به عنوان یکی از ارکان مذهب، در تاریخ فقه، استقلال اندیشهٔ ابویوسف در فقه را تحت الشعاع قرار داده است. فقه ابویوسف از نظر منابع نقلی، نسبت به فقه ابوحنیفه از تنوع بومی بیشتری برخوردار است و بسیاری از موارد اختلاف او با استادش، به همین عامل بازمی‌گردد. از نظر کاربرد رأی، از ویژگیهای فقه ابویوسف باید به گرایش خاص او به استحسان اشاره کرد. در بسیاری از این موارد استحسان و ترک قیاس، در جانب مخالف اثری یا فتوایی از فقیهی متقدم (مثلاً ابویوسف، *الخراج*، ۱۸۹) وجود دارد که به خودی خود در روش فقهی او پایهٔ مستحکمی برای حکم فقیه نمی‌تواند بود، اما رأی در این میان نقشی انکارناپذیر دارد که ضعف سندی اثر را جبران می‌کند. یکی از نتایج فقه استحسانی ابویوسف، قاعدهٔ تغییرپذیری احکام است، بر این پایه که تکالیف شرعی به تغییر زمان و مکان و شرایط، پذیرندهٔ تغییرند. او با تکیه بر اینکه در احکام شرعیِ دائر مدار عرف، حکم با تغییر عرف می‌تواند تغییر پذیرد، حتیٰ در چنین مواردی صدور حکمی برخلاف منطوق نص را با تکیه بر علت تشریع جایز شمرده است (برای مثال، نک: همان، ۸۵-۸۶؛ نیز برای تحلیل روش فقهی او، نک: ه‍ د، ۴۴۴/۶-۴۴۷؛ نیز برای نقش اصحاب رأی در تدوین علم اصول، نک: ه‍ د، اصول فقه).

اصطلاح اصحاب رأی در دوره‌های بعدی هرگز منسوخ نشد و همواره در منابع فقهی و غیرفقهی به کار گرفته می‌شد، اما در این کاربرد، این اصطلاح تعبیری دیگر از مذهب حنفی بود. در واقع پس از شکل‌گیری مذاهب فقهی از سدهٔ ۴ق و گرایش به تحدید مذاهب، جز معدود پیروان احتمالی برای ابن ابی لیلیٰ، مکتب اصحاب رأی در مذهب حنفی تشخص می‌یافت و از همین‌رو، تاریخ متأخران اصحاب رأی را باید در بحث از تاریخ حنفیان موردبررسی قرار داد.

مآخذ: ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، بمبئی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن بطهٔ عکبری، عبیدالله، *الابانة عن شریعة الفرق الناجیة*، به‌کوشش رضا بن نعسان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ همو، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن مقفع، عبدالله، «رسالة فی الصحابة»، *آثار ابن المقفع*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالحسن عامری، محمد، *الاعلام بمناقب الاسلام*، به‌کوشش احمد عبدالحمید غراب، قاهره، ۱۹۶۷م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ همو، *مسائل احمد*، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابویوسف، یعقوب، «اختلاف ابی حنیفة و ابن ابی لیلیٰ»، همراه ج ۷ *الام* شافعی، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به‌کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به‌کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *الفقیه و المتفقه*، به‌کوشش اسماعیل انصاری، دمشق، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و مأمون صاغرجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سرخسی، محمد، *المبسوط*، قاهره/بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به‌کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صیمری، حسین، *اخبار ابی حنیفة و اصحابه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ طحاوی، احمد، *اختلاف الفقهاء*، به‌کوشش محمد صغیر حسن معصومی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۱ق؛ *فتاوی النوازل*، منسوب به ابواللیث سمرقندی، کویته، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ *فهارس المبسوط* محمد سرخسی، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ قاضی نعمان مغربی، *دعائم الاسلام*، به‌کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ لیث بن سعد، «رسالة الی مالک بن انس»، همراه ج ۳ *اعلام الموقعین* ابن قیم، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، قاهره، ۱۹۶۸م؛ مالک بن انس، *الموطأ*، با حاشیهٔ کاندهلوی، کراچی، کتابخانهٔ آرام باغ؛ مرشد بالله، یحییٰ، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نیز:

Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953.

احمد پاکتچی

اَصْحابِ رَسّ، قومی کافر که به گفتهٔ قرآن کریم پیامبر خویش را تکذیب کرده، به قتل رساندند. این ترکیب ۲ مرتبه در قرآن کریم به ترتیب در سوره‌های فرقان (۳۸/۲۵) و ق (۱۲/۵۰) در کنار اقوام دیگری چون عاد، ثمود و قوم نوح (ع) به کار رفته است. در این آیات و آیه‌های پیش

و پس از آن، اصحاب رس به عنوان قومی بد دین معرفی شده‌اند که از پرستش خدای یگانه دوری گزیدند و به عذاب الهی گرفتار آمدند.

رس واژه‌ای سامی است که ریشه در زبانهای قدیم داشته، و در آرامی و عبری به معنای شکستن و شکافتن به کار می‌رفته است (نک: گزنیوس، 944). مفهوم شکافتن، حفر کردن، چاه و معدن از معانی این واژه در زبان عربی است که بنابر اقوال مختلف، مفهوم واژه در این ترکیب قرآنی همین معنای چاه است (مثلاً نک: ابوطیب، ۳۱۹/۱؛ ابن منظور، ذیل رسّ).

به کارگیری این تعبیر در قرآن مجید سبب گردیده است تا از همان روزگار پیامبر اکرم (ص) مسلمانان در پی یافتن اطلاعاتی دربارهٔ این قوم برآیند و در طی زمان، اقوال، روایات و قصصی مختلف پیرامون آن در آثار گوناگون پدید آید.

اختلاف روایات دربارهٔ این قوم تا آنجاست که حتیٰ گاه رس را علمی جغرافیایی همچون نامی برای یک دیار، کوه یا نهر دانسته‌اند و گاه آن را نامی برای یک طایفه و قومی خاص ذکر کرده‌اند (نک: ازهری، ۲۹۰/۱۲؛ جوهری، ۹۳۴/۲؛ راغب، ۲۰۰؛ میبدی، ۳۲/۷). همین پراکندگی آراء سبب گشته تا نه تنها در آثار روایی و تفسیری، داستان پردازی دربارهٔ اصحاب رس راه یابد، بلکه با بسیاری از دیگر قصص قرآنی نیز درآمیخته، یا مرتبط گردد. برای نمونه برخی، اصحاب رس را همان اصحاب اخدود دانسته، و گفته‌اند که رس (چاه)، همان اخدود (گودال) بوده است (مثلاً نک: زمخشری، ۲۸۰/۳؛ ابوالفتوح، ۲۷۲/۸؛ نیز نک: هـ د، اصحاب اخدود)؛ گروهی چون کعب الاحبار، مقاتل وسدی، ایشان را همان اصحاب (آل) یاسین دانسته، و گفته‌اند رس نام چاهی در انطاکیه است که اصحاب رس، حبیب نجار مؤمن آل یاسین (نک: هـ د، آل یاسین) را بکشتند و در آن چاه افکندند (طوسی، محمد بن حسن، ۴۹۱/۷، ۳۶۱/۹؛ زمخشری، میبدی، همانجاها؛ قرطبی، ۳۲/۱۳)؛ دسته‌ای دیگر، گفته‌اند ذوالقرنین تنها کسی است که از شهر این قوم دیدار کرده است (نک: نویری، ۸۸/۱۳). در برخی آثار به ویژه کتب تفسیر، قصهٔ اصحاب رس با آیهٔ ۴۵ از سورهٔ حج (۲۲) و ذکر «بئر معطلة» پیوند خورده است (ثعلبی، ۱۴۹؛ میبدی، همانجا؛ قرطبی، ۳۳/۱۳).

دربارهٔ مسکن این قوم نیز پراکندگی گسترده‌ای به چشم می‌خورد: در بین نامهای جغرافیایی مختلفی که ذکر شده است، منطقهٔ رود ارس، حضرموت یمن و یمامه از شهرت روایی بیشتری برخوردارند (مثلاً نک: طبری، ۱۰/۱۹؛ همدانی، ۱۲۱/۱؛ طوسی، محمدبن‌محمود، ۱۹۶؛ ثعلبی، ۱۴۹ـ۱۵۰؛ نویری، همانجا؛ نیز قس: میبدی، همانجا). زمان تعیین شده در روایات برای دورهٔ زیست اصحاب رس، روزگاری پس از نوح (ع)، پس از سلیمان بن داوود (ع)، حد فاصل نبوت عیسیٰ (ع) و رسول اکرم (ص) و حتیٰ در زمان خالد بن سنان عبسی دانسته شده است (نک: ابن حجر، ۴۶۸/۱؛ ابن بابویه، *معانی*،... ۴۸ـ ۴۹؛ فخرالدین رازی، ۸۲/۲۴؛ دمیری، ۸۷/۲). در تفسیر آنچه دربارهٔ «قرون» در قرآن کریم (فرقان/۳۸/۲۵) به عنوان فاصلهٔ زمانی بین اصحاب رس و دیگر اقوام آمده، آراء مختلفی چون تفسیر «قرن» به فاصله‌ای برابر ۴۰، ۷۰ یا ۱۲۰ سال مطرح شده است (مثلاً نک: طبرسی، ۲۶۷/۷؛ فخرالدین رازی، ۸۳/۲۴). مجلسی (۱۵۹/۱۴) با دقت در مسألهٔ تقدم و تأخری که در دو آیهٔ قرآن مجید مربوط به اصحاب رس وجود دارد، به مقایسه‌ای اجمالی از اقوال مختلف و طبقه‌بندی زمانی اصحاب رس از سوی نویسندگان متقدم پرداخته است.

در بیان اقوال مربوط به اصحاب رس شاید قدیم‌ترین سخن، حدیثی منقول از پیامبر اکرم (ص) به نقل از محمد بن کعب قرظی باشد که در آن از غلامی سیاه به عنوان نخستین داخل شونده به بهشت یاد شده است. در این حدیث آمده است که خداوند پیامبری برای قومی فرستاد که با تکذیب مردم روبه‌رو گشت. آن قوم پیامبر الهی را در چاهی افکندند و بر در چاه، سنگی بزرگ گذاشتند. در آن دیار، غلامی سیه روی می‌زیست که با گردآوری و فروش هیزم روزگار می‌گذرانید. او که به آن نبی ایمان آورده بود، هر روز پس از فروش کالایش، آب و خوراکی مهیا کرده، بر سر آن چاه می‌رفت و خوراک و نوشیدنی برای پیامبر خدا فرو می‌فرستاد. یکی از این روزها که برای گردآوری هیزم رفته بود، خواب بر او چیره شد، به فرمان الٰهی ۱۴ سال در خواب ماند و چون بیدار شد، گمان کرد که ساعتی بیش نیاسوده است. پس به عادت هر روزه، خوردنیها تهیه کرد و بر سر چاه رفت، اما از پیامبر قوم اثری نیافت. بنابر این حدیث، آن هنگامی که وی در خواب بود، عذابی بر قوم نازل شد و آنان به سوی چاه رفتند و از کردهٔ خود دربارهٔ آن پیامبر پشیمان شدند و آزادش ساختند. آن نبی از ایشان دربارهٔ غلام سیاه پرسان شد، ولی هیچ کس را از او خبری نبود (نک: طبری، ۱۰/۱۹ـ۱۱؛ فخرالدین رازی، همانجا). بدین ترتیب در این روایت، قومی که به عنوان اصحاب رس شناسانده می‌شوند، سرانجام به پیامبر خویش ایمان آورده‌اند (قس: فرقان/۳۷/۲۵ـ ۳۸؛ ق/۱۲/۵۰ـ۱۳، که در آنها اصحاب رس به عنوان تکذیب کنندگان رسول خدا معرفی شده‌اند).

بخشی از خطبهٔ ۱۸۲ در *نهج البلاغه* نیز از قدیم‌ترین روایات برجای مانده دربارهٔ اصحاب رس است که در آن به عنوان انذار، از اصحاب مداین رس سخن به میان آمده است؛ قومی که پیامبر خویش را کشتند، سنتهای الٰهی را زیر پا گذاشتند و سیرهٔ جباران را پیشهٔ خود کردند.

همچنین روایتی از حضرت علی (ع) دربارهٔ این قوم در منابع فریقین ذکر شده که از مشهورترین روایات در این باره است. بر پایهٔ این روایت، اصحاب رس قومی بوده‌اند که پس از حضرت سلیمان (ع) می‌زیسته‌اند. آنان پرستندهٔ درخت صنوبری بودند به نام «شاه درخت» که یافث بن نوح آن را در کنار رودی به نام روشاب نشانده بوده است. این قوم در کنار رود رس (قابل مقایسه با ارس) از بلاد مشرق می‌زیسته‌اند و ۱۲ قریه به نامهای ابان، آذر، دی، بهمن، اسفندیار (بزرگ‌ترین شهر و پادشاه نشین این قرا)، فروردین، اردی بهشت، ارداد (خرداد)، مرداد، تیر، مهر و شهریور داشتند که بنابر روایت، عجم

نامهای ماههای سال را از اسامی این قریه‌ها برگرفته‌اند. آمده است درخت صنوبری که ایشان می‌پرستیدند در کنار همان رود بود و کسی را اجازهٔ نوشیدن و استفاده از آن آب نبود، چرا که از آن الٰههٔ ایشان، و مورد تکریم و تقدیس بود. هر ساله در روز عید، قوم به دور درخت گرد می‌آمدند و پارچه‌های گوناگون به شاخه‌های آن می‌بستند و به دعا و تضرع و قربانی کردن می‌پرداختند. شیطان می‌آمد و شاخه‌های درخت را تکان می‌داد و از اعمال آنان اظهار خشنودی می‌کرد. پس اصحاب رس هم به باده نوشی و عیش و خوشی و اعمال حرامی چون مساحقه می‌پرداختند. چون کفر ایشان از حد درگذشت، خداوند از سبط یهودا بن یعقوب پیامبری نزد آنان فرستاد تا به راه ثواب هدایتشان کند، اما قوم، ایمان نیاورده، به آزار و اذیت رسول خدا دست زدند. آن نبی که از بی دینی و بت پرستی و آزار آنها به ستوه آمده بود، از خدا خواست تا قدرت خویش را به آنان بنمایاند. پس خداوند آن درخت را خشکانید. قوم آن رسول را گناهکار دانستند و در چاهش انداختند. این کار آنان غضب الٰهی را به دنبال داشت. پروردگار ابر و بادی سهمگین فرو فرستاد و زمین را برایشان چون آتش گرم کرد و آنان در عذاب آتشین الٰهی همچون آهن ذوب گشتند (ابن بابویه، *معانی*، ۴۸ـ۴۹، *علل*...، ۴۰/۱ـ۴۳؛ ثعلبی، ۱۵۱ـ۱۵۳؛ میبدی، ۳۳/۷ـ ۳۵؛ فخرالدین رازی، ۸۲/۲۴ـ۸۳).

بجز این روایت، نقلی دیگر در آثار اسلامی به چشم می‌خورد که در آن، انتساب اصحاب رس به نهری به نام رس دانسته شده که مکان آن حد فاصل آذربایجان و ارمینیه، و دین مردم این دو ناحیه به ترتیب آتش‌پرستی و بت پرستی بوده است (ثعلبی، ۱۵۰؛ ابن ابی الحدید، ۹۵/۱۰). با کنار هم گذاشتن دو روایت پیشین، نکات قابل توجهی به چشم می‌خورد که شایان دقت است. بنابر آنچه در این نقل آمده، منطقهٔ مورد نظر در واقع پیرامون رود ارس بوده است. همچنین در اینجا، سخن از درخت صنوبر به میان آمده است که از نظر جغرافیایی و پوشش گیاهی منطقهٔ ارس مکانی مناسب برای رشد درختان سوزنی است و دارای درختان انبوه صنوبر است. داخل شدن نام ماههای ایرانیان به این روایت و ذکر آتش پرست بودن بخشی از منطقه، نشان دهندهٔ ورود عنصر ایرانی در آن است. از سوی دیگر مقدس بودن نهر آب کنار درختِ مورد پرستش با برخی باورهای ایرانیان قدیم دربارهٔ تقدیس آب در کلیات قابل تطابق است. از سوی دیگر در این داستان نامهایی چون یافث بن نوح، ترکوذ بن غابور بن یارش بن مازن بن نمرود بن کنعان به عنوان پادشاه اصحاب رس در منطقهٔ ارس و پیامبری یکی از اولاد یهودا بن یعقوب برای آن قوم و نا مأنوس بودن آنها با اسامی منطقه و آنچه در داستانهای تاریخی دربارهٔ یافث و سبط یهودا می‌دانیم، از نکاتی است که تطابق یاد شده را مشکل می‌سازد. از طرف دیگر بر پایهٔ روایت نخست، اصحاب رس عملاً قومی دارای اعتقادات شمنی معرفی گشته‌اند، حال آنکه بر خلاف شرق دریای خزر، در غرب آن نمونه‌ای از اینگونه اعتقادات شمنی دیده نشده است.

در دسته‌ای از روایات، زیستگاه اصحاب رس، حضرموت یمن، و پیامبر ایشان حنظلة بن صفوان یاد شده است. در این روایات، رس ناحیه‌ای در صیهد در میان بیحان، مأرب و جوف، یا آنکه اهل رس قبایلی از نسل اسلم، یامن ابوزرع، رعویل و قدمان از قحطان شناسانده شده‌اند (همدانی، ۱۲۱/۱، ۱۲۴؛ مسعودی، ۵۲/۲؛ برای نظر مخالف، نک: ابن خلدون، ۲(۱)/۴۳). گویند مردم آن دیار به فعل حرام می‌پرداختند و زنان نیاز جنسی خود را به صورتی مغایر با طبیعت انسان بر می‌آوردند و به مساحقه می‌پرداختند؛ پس حنظله تلاش می‌کرد ایشان را از ارتکاب اینگونه اعمال حرام باز دارد، اما آنان فرمان نبردند و به آزار او پرداختند و بر پایهٔ روایت مشهور، در چاهش افکندند. خداوند سیل عرم را به مثابهٔ عذابی سهمگین از سوی خود نازل کرد (نک: همدانی، ۱۲۰/۱، ۱۲۴؛ نویری، ۸۸/۱۳). جالب آنکه در برخی روایات منقول از سعید بن جبیر و ابن کلبی، داستان حنظله با داستانهای مربوط به عنقاء مغرب درهم آمیخته است (برای توضیح دربارهٔ این مطلب، نک: ثعلبی، ۱۴۹؛ زمخشری، ۲۸۰/۳؛ راوندی، ۱۹۱/۲؛ فخرالدین رازی، ۸۲/۲۴؛ ابن ابی الحدید، ۹۵/۱۰). شایان ذکر است که گفته شده در قبر حنظله مکتوبی یافت گردیده که بر آن از زبان خود حنظله مرقوم شده بوده است که وی رسول خداست و برای حمیر و همدان و عریب یا عزیز از اهل یمن مبعوث شده بوده است تا آنها را بشارت دهد و از بدی باز دارد، ولی آنها او را تکذیب کرده، بکشتند (همدانی، ۱۲۰/۱؛ مجلسی، ۱۶۰/۱۴؛ علی، ۳۴۸/۱).

آنچه دربارهٔ مساحقه گفته شد و در بیشتر روایات اصحاب رس دیده می‌شود، به طور ویژه در نقلیاتی پراکنده از کسان گوناگون دربارهٔ این قوم وجود دارد (مثلاً نک: راوندی، همانجا). جالب آنکه در دسته‌ای از همین روایات، این، دلهاث دختر ابلیس (یا شیطان) بوده که مساحقه را به زنان آن قوم آموزش داده، به انجام دادن آن ترغیبشان کرده است (ثعلبی، ۱۵۱؛ میبدی، ۳۳/۷؛ مجلسی، ۱۵۴/۱۴). به هر صورت دربارهٔ زنان بدکار اصحاب رس، حضرت امام صادق (ع) آنها را دوزخی خوانده، و در روایتی حد عمل زشت آنان را حد زنا دانسته است (قمی، ۱۱۳/۲ـ ۱۱۴؛ ابن بابویه، *ثواب*...، ۲۶۸).

شایان توجه است که در برخی روایات اصحاب رس چادرنشین و دامپرور معرفی شده‌اند. در این گروه نقلیات پیامبر آنها شعیب یاد شده است (مثلاً نک: زمخشری، ۲۸۰/۳؛ فخرالدین رازی، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۹۴/۱۰ـ۹۵؛ ابوالفتوح، ۲۷۱/۸ـ۲۷۲).

برخی، اصحاب رس را طایفه‌ای از ثمود دانسته‌اند که در یمامه می‌زیسته‌اند (نک: فخرالدین‌رازی، همانجا) و آنان را از قوم صالح یاد کرده‌اند (طبری، ۱۰/۱۹؛ میبدی، ۳۲/۷؛ برای اقوالی دیگر، نک: طوسی، محمدبن‌حسن، ۴۹۱/۷؛ کیذری، ۹۰۹/۲ به‌بعد؛ ابن‌خلدون، ۲(۳)/۵۰۰)، و گروهی دیگر، آنان را از اعراب بادیه از قبیلهٔ حضورا، و پیامبرشان را شعیب بن ذی مهرع ذکر کرده‌اند (ابن خلدون، ۲(۱)/۵۳). گفتنی است که آمورتی مقاله‌ای مفصل دربارهٔ اصحاب رس در «مجلهٔ مطالعات

شرقی[1]» به چاپ رسانیده است.

مآخذ: ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن بابویه، محمد، *ثواب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی حسن خرسان، نجف، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، *علل الشرایع*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن حجر، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوطیب لغوی، *الاضداد فی کلام العرب*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابوالفتوح رازی، *تفسیر*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۵ق؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ ثعلبی، احمد، *عرائس المجالس*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۹۶۰م؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان الکبری*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ راوندی، سعید، *منهاج البراعة*، به کوشش عبداللطیف کوه‌کمری، قم، ۱۴۰۶ق؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طوسی، محمد بن محمود، *عجائب المخلوقات*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، بغداد، ۱۹۷۶م؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کیذری، قطب‌الدین، *حدائق الحقائق*، به کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ میبدی، رشیدالدین، *کشف الاسرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ *نهج البلاغة*؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به کوشش محمد بن علی اکوع جوالی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ نیز:
Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Cambridge, 1906.

فرامرز حاج‌منوچهری

اَصْحابِ رَقیم، نک: اصحاب کهف.

اَصْحابِ سَبْت، قومی از بنی‌اسرائیل، یاد شده در *قرآن کریم* که از شریعت الٰهی روی تافتند و به عذاب خداوند گرفتار شدند. قصهٔ اصحاب سبت در *قرآن* به اجمال آمده، و در اخبار و روایات بسط و تفصیل یافته است.

بنابر آنچه در ۴ آیه از *قرآن* آمده است، اصحاب سبت گروهی از بنی‌اسرائیل بودند که در شهری ساحلی می‌زیستند و چون حرمت روز سبت و احکام و شرایع آن را نگاه نداشتند و در آن روز به صید ماهی پرداختند، مورد غضب پروردگار قرار گرفته، مسخ گشتند و به بوزینگان بدل شدند (بقره/۲/۶۵؛ نساء/۴/۴۷، ۱۵۴؛ اعراف/۷/۱۶۳؛ نحل/۱۶/۱۲۴).

واژهٔ سبت که در زبان عربی به معنای دست کشیدن از کار و استراحت کردن است، از زبانهای کهن سامی وام گرفته شده است. پژوهشگران در پی جستن ریشهٔ این کلمه، با توجه به ریشهٔ «شبت[2]»، خاستگاه آن را در زبانهای آشوری (شباتو[3])، آرامی و سریانی (شبتا[4]) و عبری باستان (شابت[5]) باز جسته‌اند (گزنیوس، 991؛ مشکور، ۳۵۱/۱). بر این مبنا و با تحقیقات زبان شناختی و تاریخی، بیشتر محققان بر آنند که این واژه از زبان آرامی و شاید عبری به زبان عربی وارد شده است (نک: جفری، 161).

گفتنی است که واژهٔ سبت از دیرباز در میان عبرانیان، افزون بر استعمال معمول آن به مفهوم لغوی، به معنی روز شنبه، و با واژهٔ «عِرِب[6]» به معنای شبِ روز سبت (شبِ شنبه) به کار می‌رفته است (نک: گرونباوم، 584؛ مشکور، ۳۵۲/۱).

سبت نزد یهودیان: سبت یکی از روزهای مذهبی یهود است که نزد ایشان قداست و حرمت ویژه‌ای دارد. بر اساس آنچه در سفر پیدایش از عهد عتیق آمده است، خداوند پس از خلق جهان در ۶ روز، در هفتمین روز دست از کار کشید و «آرامی گرفت» و به همین دلیل آن روز را مقدس داشت (۲: ۱-۳). تقدس روز سبت، در وصیت چهارم از وصایای دهگانهٔ حضرت موسیٰ (ع) آمده، و به عنوان یکی از شرایع دین یهود مطرح گردیده است (سفر خروج، ۲۰:۸-۹).

ریشهٔ اهمیت و قداست روز سبت در پیشینهٔ تاریخی اقوام بین النهرین قابل جست و جوست و پژوهشگران آرائی گوناگون در این باره ارائه کرده‌اند؛ مثلاً بر اساس نظری که به ویژه بر یافته‌های باستان شناختی از الواح بابلی مبتنی است، این کلمه از «شبتوم» بابلی اخذ شده که به معنی پانزدهمین روز ماه قمری (هنگام بدر) به کار می‌رفته است و در دیدگاه آنان از ویژگی خاصی برخوردار بوده، و حتیٰ در یکی از الواح بابلی، از این روز به عنوان «روز آرامش دهندهٔ قلب» یاد شده است (بیاوی، ۳۳۰/۴-۳۳۱). از سوی دیگر، چون روز استراحت به هنگام آفرینش جهان با هفتمین روز خلقت تقارن یافته است، سبت نیز با عدد نمادین ۷ رابطه‌ای ویژه پیدا کرده، برخی را بر آن داشته است تا ریشهٔ این اعتقاد را در کواکب هفتگانه نزد بابلیان بدانند (همانجا؛ ریچاردسن، 205؛ ایشروت، I/131-133).

به هر روی، سبت به عنوان نشانه و آیتی الهی، و نوعی رابطهٔ مقدس یهوه و بنی‌اسرائیل (ایبرهمز، 891) تلقی می‌گردد و به عنوان هفتمین روز هفته، حفظ احکام شرعی آن نزد یهود از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. احکام مربوط به این روز در جای جای عهد عتیق آمده است و بر اساس آنها بر هر فردِ بنی‌اسرائیل فرض است که در این روز که «سبت یهوه» دانسته شده، دست از کارهای روزمره بشوید و تنها به عبادت مشغول شود (سفر خروج، ۲۰: ۹-۱۰؛ سفر لاویان، ۲۳: ۱-۳؛ سفر تثنیه، ۵:۱۲-۱۵). این امر دارای چنان اهمیتی است که حتیٰ ــ چنانکه در سفر اعداد از عهد عتیق آمده ــ در زمان حضرت موسیٰ (ع) کسی را به سبب نقض احکام آن سنگسار کرده‌اند (سفر اعداد، ۱۵: ۳۲-۳۶؛ نیز نک: سفر نحمیا، ۱۳:۱۵-۲۲).

1. RSO, 1968, XLIII/27-52. 2. ŠBT 3. šabâtu 4. šabtâ 5. šâbat 6. ʿereb

احکام سبت به گونه‌ای روشن‌تر و با بسط و تفصیلی بیشتر در هلاخای[1] یهود نیز وارد گشته است. افزون بر آنکه در جای جای *تلمود*[2] به موضوع سبت پرداخته شده (مثلاً نک: *براکوت*، 57b؛ *تعانیت*، 27b)، یکی از مفصل‌ترین رساله‌های «احکام اعیاد[3]» (یکی از بخشهای ۶گانهٔ *تلمود*)، رساله‌ای با عنوان سبت[4] است که به شرح احکام این روز مقدس اختصاص یافته، و در آن قداستِ سبت و حرمت انجام دادن اعمالی چون تجارت، صیدماهی و پرندگان و غیره و انواع کارهای غیر عبادی در این روز، و مجازات نگاه نداشتن این احکام مطرح شده است (مثلاً نک: 106b به بعد؛ برای برخی از ادلهٔ قداست سبت نزد یهود، نک: ابن میمون، ۲/۳۹۱ـ۳۹۲، ۳/۶۵۴).

اصحاب سبت در آثار اسلامی: مفسران *قرآن* کریم در ذیل آیات مربوط به اصحاب سبت به شرح روایاتی از قصص مربوط به آنان پرداخته‌اند. بر پایهٔ این روایات، در زمان حضرت داوود (ع) از سوی خداوند به قومی که در کنار دریا می‌زیستند، فرمان رسید تا ازصید و خوردن ماهی در روز سبت خودداری کنند. گروهی از آنان به این امر الٰهی توجه نکردند و حیله‌ای اندیشیدند (نک: طبری، ۱/۲۶۳؛ تفسیر، ۲۶۸). گویند در ساحل دریا گودالهایی کندند و راهی را از دریا به این گودالها تعبیه نمودند تا در روزهای شنبه همراه با امواج دریا، مقداری آب و ماهیان درون آن به این گودالها داخل گردند و دیگر قادر به خارج شدن از آن نباشند. بدین ترتیب، اگر چه آنان در روز شنبه عملاً صید نمی‌کردند، ولی تله‌ها، به طور طبیعی کار خود را انجام می‌دادند و ایشان روز یکشنبه بر سر گودالها می‌آمدند و ماهیهای گرفتار را صید می‌نمودند. پس از مدتی چون این کار بالا گرفت، برخی با آگاهی از خطا بودن این عمل سکوت کردند و گروهی دیگر به نصیحت پرداختند و خطاکاران را از انجام دادن این عمل نهی کردند (کلینی، ۸/۱۵۸؛ فخرالدین رازی، ۱۵/۳۸ـ ۳۹؛ ابن طاووس، ۱۱۹)، ولی آنان به این نصایح توجهی نکردند. مؤمنان که می‌دانستند سزای این عمل جز عذاب الٰهی نیست، تصمیم به جدا شدن از خطاکاران گرفتند؛ بنا بر قولی از آن شهر خارج شدند و به قریه‌ای در نزدیکی آن دیار کوچیدند و بر پایهٔ سختی دیگر، با کشیدن دیواری، بخش خطاکاران را جدا کردند. پس از چندی که ناصحان برای آگاهی یافتن از اوضاع خطاکاران به بخش آنان رفتند، دیدند که تمامی آنان به بوزینگانی بدل شده‌اند (نک: ابن شاذان، ۱۹؛ دمیری، ۲/۳۲). گویند مسخ شدگان کسانی را که پیش‌تر با ایشان می‌زیستند، می‌شناختند، ولی خود قابل شناسایی نبودند. در خبر است که اینان پس از ۳ روز (یا ۷ روز) هلاک شدند. گفتنی است که این داستان با همین قالب اصلی، در شکلهای مختلف در روایات وارد گشته است (تفسیر، ۲۶۸ـ۲۷۰؛ قمی، ۱/۲۴۴ـ ۲۴۵؛ طبری، ۱/۲۶۲ـ۲۶۳؛ طوسی، ۱/۲۶۴؛ زمخشری، ۱/۱۴۷).

در روایتی از قتاده آمده است که در میان اصحاب سبت، جوانان به بوزینه، و پیران به خوک بدل گشتند (ثعلبی، ۲۸۹؛ قرطبی، ۱/۴۴۰). مکان شهر اصحاب سبت در اخبار گوناگون بسیار مورد توجه قرار گرفته است. برخی آن را که بنابر آیهٔ شریفه در کنار دریا قرار داشته است، شهر ایله دانسته‌اند (مقدسی، ۱۷۸؛ طبری، ۴/۷۵۶؛ فخرالدین رازی، ۳/۱۰۹ـ۱۱۰؛ یاقوت، ذیل ایله) و در برخی از روایات نام شهرهای مدین و طبریه نیز دیده می‌شود (نک: فخرالدین رازی، ۱۵/۳۶؛ قرطبی، ۷/۳۰۵؛ ابن کثیر، ۲/۱۲۱). شایان ذکر است که در روایتی از حضرت امام باقر (ع) نیز ضمن آنکه اصحاب سبت از قوم ثمود شمرده شده‌اند، شهر ایشان ایله دانسته شده، حال آنکه در نسخهٔ *تفسیر قمی* نام آن شهر ایکه ذکر گردیده است (نک: قمی، ۱/۲۴۴؛ ابن طاووس، ۱۱۸ـ ۱۱۹؛ نیز مجلسی، ۱۴/۵۲ ـ۵۳، که در آنجا نام شهر أُبلّه آمده است).

گویند هر پیامبری که از جانب خداوند، فرمان هدایت قوم خود یافت، روز جمعه را که در آسمانها و نزد ملائکه نیز از جایگاه ویژه برخوردار است، محترم می‌داشت. حضرت موسیٰ (ع) نیز در رسالت خود بنی‌اسرائیل را از حرمت روز جمعه آگاهانید، ولی آنان از آن روی برتافتند و شنبه را افضل ایام دانستند و این آغازی برای عصیان آنان بود (مسعودی، ۴۹ـ ۵۰؛ طوسی، ۶/۴۳۸؛ زمخشری، همانجا). به موازات این روایات برای تفسیر آیهٔ ۱۲۴ از سورهٔ نحل در مورد اختلاف دربارهٔ سبت، برخی همان عدم رعایت حرمت روز جمعه از سوی بنی‌اسرائیل را یاد کرده، و برخی دیگر آن را مربوط به اختلاف یهودیان و مسیحیان دانسته‌اند؛ این بدان معناست که بنی‌اسرائیل حکم جمعه را زیر پا گذاشته، شنبه را محترم داشتند و پیروان عیسیٰ (ع) هم به جای جمعه، یکشنبه را ارج نهادند (نک: طبرسی، ۶/۶۰۳ ـ۶۰۴؛ فخرالدین رازی، ۱۹/۱۳۷).

در میان آراء مختلف برای شرح و توضیح مسألهٔ مسخ خطاکاران به بوزینه، روایتی که ابن ابی نجیح از مجاهد نقل کرده، قابل تأمل است. بر پایهٔ این روایت، منظور از مسخ اصحاب سبت که در *قرآن* کریم آمده، دیگرگونه شدن آنان نیست، بلکه این سخن تنها یک تمثیل است. در طریق دیگری از این روایت، تغییر آنان در اصل، مسخ قلوب ایشان به بوزینه بوده است. شایستهٔ ذکر است که این آراء مجاهد از سوی مفسران مورد انتقاد قرار گرفته است (نک: طبری، ۱/۲۶۳؛ فخرالدین رازی، ۳/۱۱۱ـ۱۱۲؛ نیز برای برخی اقوال کلامی در این باره، نک: همانجا؛ سیوطی، ۱/۱۸۴ـ۱۸۵).

در پایان، این نکته شایان ذکر است که چون غالباً وقوع داستان اصحاب سبت را در زمان داوود نبی (ع) دانسته‌اند، در برخی روایات، این قصه با آنچه دربارهٔ لعن داوود نبی و حضرت عیسیٰ (ع) بر قومشان آمده (مائده/۵/۷۸)، پیوند یافته است. در توضیح این آیه آمده است: این دو قوم که به درخواست پیامبرشان از سوی خداوند به عذاب گرفتار

---

1. Halakhah 2. *Babylonian Talmud.* 3. Mo'ed Sedarim 4. *Shabbath.*

آمدند، نخستین به خوک، و دومین به بوزینه تبدیل شدند (کلینی، ۲۰۰/۸؛ طبرسی، ۲۳۱/۳). به هر روی، برای پاسخ به این پرسش که اصحاب سبت با اینان چه ارتباطی دارند، آرائی در اثبات و نفی قرابت این دو قصه ارائه شده است (همانجا؛ برای مقایسهٔ عذاب اصحاب سبت و قاتلان امام حسین (ع)، نک‍: تفسیر، ۲۷۰-۲۷۱).

مآخذ: ابن شاذان، فضل، *الایضاح*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن طاووس، علی، *سعد السعود*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن میمون، موسیٰ، *دلالة الحائرین*، به کوشش حسین آتای، آنکارا، ۱۹۷۴م؛ بباوی، ویلیام وهبه، *دائرة المعارف الکتابیة*، بیروت، دارالثقافه؛ *تفسیر القرآن*، منسوب به امام حسن عسکری (ع)، قم، ۱۴۰۹ق؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان الکبریٰ*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، *عهد عتیق*؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، بیروت، ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *اثبات الوصیة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Abrahams, I., «Sabbath, Jewish», ERE. vol. X; *Berakoth*, ed. I. Epstein, London, 1990; Eichrodt, W., *Theology of the Old Testament*, London, SCM Press; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Cambridge, 1906; Grünbaum, M., «Über Schem hammephorasch als Nachbildung eines aramäischen Ausdrucks...», ZDMG, 1885, vol. XXXIX; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Richardson, A., *A Theological Wordbook of the Bible*, London, 1977; *Shabbath*, ed. I. Epstein, London, 1987; *Ta'anith*, ed. id, London, 1990.

فرامرز حاج‌منوچهری

اَصْحابِ صُفّه، گروهی از یاران پیامبر اسلام(ص) ــ از مهاجرین ــ که پس از هجرت به مدینه به سبب از دست دادن، یا رها کردن خانه و دارایی و جایگاه خود در قبایل، با پذیرش فقر و تنگدستی، به عبادت و تعلیم و تعلم و شرکت در جهاد روی آوردند (نک‍: سراج، ۱۳۲-۱۳۳؛ بیضاوی، ۲۶۷/۱). اینان که در مدینه، در قسمت شمالی مسجد پیامبر(ص) (ابن تیمیه، ۳۴/۱) در محلی مسقف و بزرگ و خارج از مسجد، ولی متصل به آن به نام «صُفّه»، به معنای سکو یا ایوان (ابن منظور، ذیل صفّ)، زندگی می‌کردند، به تدریج به نام اصحاب صفه، اهل صفه و گاه اصحاب الظله شهرت یافتند (نک‍: ابن سعد، ۱(۲)/۴۸، جم) و به اسوه‌هایی از پذیرش فقر و رها ساختن مظاهر دنیا برای روی آوری صرف به آخرت تبدیل شدند.

پیامبر اسلام(ص) اصحاب صفه را تحت حمایت خود داشت و با مؤانست و مجالست خود با آنان، و «اضیاف الاسلام» نامیدن ایشان (نک‍: احمدبن‌حنبل، ۵۱۵/۲)، مسلمانان را به اکرام و در عین حال شناخت فضل و مراتب آنان تشویق می‌کرد (سراج، همانجا). در روایات از چگونگی فقر و تنگدستی اصحاب صفه بسیار گفت و گو شده است؛ تا آنجا که گفته‌اند آنان از شدت فقر به خرمایی قانع بودند و از بی‌پوششی خود را گاه در ریگها پنهان می‌کردند. اگر چه در پی مساعی پیامبر اسلام(ص) مشکلات مالی آنها به تدریج کاهش یافت و کسانی که تمایل به خروج از صفه را داشتند، تمکن سکنیٰ گزیدن در جایی مناسب‌تر را یافته بودند، گروهی از آنان که دنیا را به کلی رها کرده بودند، به رغم فراهم بودن تمکن نسبی، همچنان به عبادت و تعلیم و تعلم ادامه می‌دادند. همین امر سبب شده بود که شکل نخستینِ اصحاب صفه دگرگون شده، این عنوان از صورت خاص خود به عنوانی عام و کلی بدل شود و به کسانی اطلاق گردد که بعدها به علت تنگدستی و نداشتن خانه در صفه به سر می‌برده‌اند (نک‍: ذهبی، ۴۰۰؛ سیوطی، ۸۹/۲). تغییرات شکلی و دگرگونی معنایی عنوان اصحاب صفه، در روایات تاریخی نیز موجب بروز اختلاف نظرهایی دربارهٔ شمار آنان شد و هر یک از راویان در زمان حضور خود در مدینه و مشاهدهٔ این گروه، نظری متناسب با شرایط زمانی به دست دادند و گاه شمار آنها را تا ۴۰۰ تن آورده‌اند (نک‍: راوندی، ۲۵؛ بیضاوی، همانجا).

ابونعیم اصفهانی (۱۴۳/۱، ۳۷۴، جم)، هجویری (ص ۹۷- ۹۹) و برخی نویسندگان دیگر که به دیدهٔ اولیای الٰهی اصحاب صفه را می‌نگریسته‌اند، در آثار خود نام شماری از آنان را یاد کرده‌اند که در آن میان کسانی از صحابهٔ پیامبر اسلام(ص)، همچون ابوذر غفاری، سلمان فارسی، بلال بن رباح، واثلة بن اسقع و نیز نام ابوهریره دیده می‌شود (نیز نک‍: احمد بن حنبل، ۴۹۰/۳؛ ابن سعد، ۱(۲)/۱۴، ۴۸، جم؛ هجویری، ۹۷، ۹۸)، ولی انتخاب نامها و یاد کردن افرادی در شمار اصحاب صفه، گاه به دور از گرایشهای نویسندگان نبوده است (مثلاً نک‍: همو، ۹۹).

ویژگیهای اصحاب صفه زمینه‌ای بوده است تا برخی‌مفسران، از نزول شماری‌از آیات‌قرآنی (بقره/۲/۲۷۳؛ انعام/ ۶/۵۲؛ کهف/۱۸/۲۸) در شأن آنان سخن آورند و در تفاسیر خود به آن اشاره کنند (مثلاً نک‍: ابن سعد، ۱(۲)/۱۳؛ قمی، ۲۰۲/۱؛ طبری، ۱۹/۲۵؛ فخرالدین رازی، ۸۴/۷، سیوطی، ۸۸/۲، ۳۵۲/۷).

نویسندگان و شعرا نیز از موضوع اصحاب صفه استفاده کرده‌اند، چنانکه ابوعبدالرحمان سلمی (د ۴۱۲ق) در کتابی با عنوان *تاریخ اهل الصفة* به فضایل و مناقب آنان پرداخته است (نک‍: هجویری، همانجا؛ ابن تیمیه، ۳۶/۱). در سده‌های ۴ و ۵ق، گروههایی زهد گرا و خصوصاً صوفیه خود را به نوعی به اصحاب صفه منتسب می‌ساختند (نک‍: سراج، ۲۷)، تا آنجا که حتیٰ عنوان «صوفی» را مشتق از صفه دانسته، می‌کوشیدند تا این پیوند را ریشه‌دار و قوی نمایانند؛ اشتقاقی که بیشتر مفهومی معنایی دارد و از نظر صرفی نادرست است (نک‍: ابن جوزی، ۱۶۲)؛ چنانکه از بزرگان اهل عرفان ابوالقاسم قشیری (د ۴۶۵ق) و شهاب الدین سهروردی (د ۶۳۲ق) به صراحت آن را اشتقاقی در معنا و نه در لغت دانسته‌اند (نک‍: خاوری، ۳۳/۱؛ نیز کلاباذی، ۲۱).

مآخذ: ابن تیمیه، احمد، *مجموعة الرسائل و المسائل*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛

ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، به کوشش محمد منیر دمشقی، قاهره، ۱۹۲۸م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ۱۹۰۵م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، بیروت، مؤسسة شعبان؛ خاوری، اسدالله، *ذهبیه*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، بخش سیرهٔ نبوی، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ راوندی، فضل‌الله، *النوادر* (*نوادر الراوندی*)، نجف، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱م؛ سراج، عبدالله، *اللمع*، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ طبری، *تفسیر*؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ *قرآن کریم*؛ قمی، علی، *تفسیر*، قم، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ کلاباذی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، قاهره، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، سن پترزبورگ، ۱۳۴۴ق/ ۱۹۲۶م.

حمید ابوطالبی

اَصْحابِ فیل، عنوان قومی که یاد آن تنها یک بار در سورهٔ مکی فیل آمده، و داستان آن در روایات و تفاسیر با حملهٔ ابرهه به مکه مربوط شده است. در قرآن کریم بدون هیچ گونه توضیح و تفسیری دربارهٔ این قوم، چنین می‌یابیم که خداوند، به سبب نیرنگ این قوم، پرندگانی را که از آنان به ابابیل یاد شده، فرو فرستاد که با پرتاب کردن سنگهایی از «سجیل» آنان را از میان ببرند (فیل/۱۰۵/۱ـ۵). آنچه در مقام تفصیل در روایات بازتاب یافته، پرداختهایی داستانی از واقعه‌ای تاریخی است که در فاصلهٔ زمانی نه چندان دور از ظهور اسلام رخ داده بوده است (نک: هـ د، ابرهه). این روایات اگرچه در چهارچوب داستان با یکدیگر سازگارند، اما در جزئیات تفاوتهایی دارند.

در روایات از اصحاب فیل به عنوان قومی مهاجم از جنوب به حجاز یاد شده است که هدف ویران کردن خانهٔ کعبه را داشتند و شخصی به نام ابرهه، حاکم مسیحی یمن فرمانروای آنان بوده است. در منابع روایی آلودن یا خراب کردن کلیسای قُلَّیس که ابرهه آن را بنیاد نهاده بود (نک: ابن اسحاق، ۶۰ـ۶۱؛ طبری، ۱۹۳/۳۰)، و گاه کشته‌شدن فرماندار او بر مکه به نام محمد بن خزاعی (نک: همو، ۱۹۴/۳۰)، انگیزهٔ این هجوم معرفی شده است. سپاه اصلی اصحاب فیل سربازان مهاجر از حبشه و گروهی از یمنیان بوده‌اند، اما چنانکه در روایات آمده است، بسیاری از مردم قبایل منطقه، چون اشعریان، عک و خثعم، به آنان پیوسته بودند.

در آغاز ماجرا، چنین آمده است که مردی یمنی به نام ذونفر که با مقاصد ابرهه مخالف بود، گروهی را گرد آورد و به مبارزه پرداخت، اما دیری نپایید که شکست خورد و به اسارت درآمد و یارانش پراکنده شدند. ابرهه در پی امان خواهی ذونفر، از خون او درگذشت و در خیل لشکریانش جای داد (ابن اسحاق، طبری، همانجاها). پس از آنکه اصحاب فیل به سوی مکه روی آوردند، در مسیر خود به سرزمین خثعم (مابین نجران و طایف) پای نهادند و در آنجا با گروهی به فرماندهی نهفیل بن حبیب مواجه شدند و خثعمیان شکست یافتند، اما ابرهه آنان را بخشود و نفیل که سرکردگی دو قبیلهٔ مهم شهران و ناهس از خثعم را بر عهده داشت، در کنار سرداران ابرهه جای گرفت (ابن هشام، ۱/۴۷ـ۴۹؛ طبری، همانجا).

با رسیدن لشکر اصحاب فیل به طایف، رئیس شهر، مسعود بن مُعَتِّب ثقفی، نزد آنان آمد و مردم شهر خویش را پرستندهٔ بت لات معرفی کرد و صلح طلبی مردمش را یادآور شد. او حتیٰ برای نشان دادن حسن نیت خویش، مردی از مردم طایف به نام ابو رغال (هـ م) را به عنوان راهنما در اختیار مهاجمان قرار داد (نک: همانجا؛ قس: ابن اسحاق، ۶۲، که نام راهنما را نفیل ضبط کرده است).

لشکر فیل‌داران با گذر از طایف، به مُغَمَّس، مکانی در نزدیکی مکه رسید (ابن هشام، طبری، همانجاها) و در آنجا اردو زد. ابرهه گروهی را به سرکردگی اسود بن مقصود حبشی، به عنوان پیش قراول به مکه روان ساخت و اسود در بازگشت، آزوقه و حشمی فراوان غارت کرده، به اردو رسانید و در میان احشام ربوده شده، رمه‌ای از شتران عبدالمطلب جد نبی اکرم(ص) نیز وجود داشت. باری دیگر، فرمانده اصحاب فیل سفیری به نام حُناطهٔ حمیری را نزد عبدالمطلب، سید و بزرگ مکیان فرستاد تا به او و مردمانش اطمینان دهد که جانشان در امان خواهد بود و هدف مهاجمان تنها از بین بردن کعبه است. اما عبدالمطلب در پاسخ سفیر، یادآور شد که پروردگار، خود کعبه را نگاه خواهد داشت (ابن هشام، ۱/۴۹ـ۵۰؛ طبری، همانجا).

عبدالمطلب به عنوان پس گرفتن شتران به غارت رفتهٔ خویش، ذونفر، یکی از دوستان قدیم خود را که اکنون از سپاهیان ابرهه بود، به میانجی‌گری واداشت. ذونفر نیز دوست خود انیس، فیل‌بان لشکر را به عنوان واسطه‌ای برای حل مشکل نامزد کرد و انیس ملاقاتی را میان عبدالمطلب و ابرهه ترتیب داد. ابرهه عبدالمطلب را بسیار گرامی داشت و با او به گفت و گو پرداخت. عبدالمطلب با اطمینان خاطر و با تمسک به تعبیری ظریف، ابرهه را چنین مخاطب ساخت که وی صاحب شتران است و کعبه هم خداوندی دارد و هر خداوندگاری داشته‌های خویش را نگاه می‌دارد (نک: ابن هشام، ۱/۵۰ـ۵۱؛ طبری، ۱۹۵/۳۰؛ ثعلبی، ۴۴۱ـ۴۴۲؛ راوندی، ۱۱۴/۱). در برخی از روایات چنین آمده است که در این دیدار، دو تن از سران بنی‌کنانه و هذیل، به نامهای یَعمَر ابن نُفاثه و خویلد بن واثله، با عبدالمطلب همراه بودند. آنانکه هدف ابرهه را از لشکرکشی به درستی نمی‌شناختند، ثلثی از اموال تهامه را به او پیشنهاد کردند تا از تصمیم خود صرف‌نظر کند و مکه را واگذارد (ابن هشام، ۱/۵۱ـ۵۲؛ طبری، ۱۹۵/۳۰).

مردم مکه در مقابله با سپاه اصحاب فیل، چون توان مقاومت و رویارویی با ایشان را در خود نمی‌دیدند، به کوههای پیرامون پناه بردند (ابن هشام، ۳۵/۱؛ راوندی، ۱۱۴/۱). در این میان، عبدالمطلب در مکه ماند و در کعبه به‌نیایش پرداخت تا پروردگار، مکیان را از گزندمهاجمان برهاند (ابن هشام، ۵۲/۱؛ حمیری، ۱۳۳). در روایات سروده‌ای با مضمونی دعاگونه برای پیروزی بر دشمنان، نیز به عبدالمطلب نسبت داده شده که در آن با اشاره به صلیب، مسیحی بودن اصحاب فیل نمایانده شده است (نک: ابن هشام، همانجا). آمده است که پس از نیایش

عبدالمطلب، او نیز شهر را ترک گفت و به بالای کوهی برآمد و همگی منتظر شدند تا ابرهه چه خواهد کرد (همو، ۵۳/۱).

آنگاه که اصحاب فیل برای حمله آماده می‌شدند، نفیل بن حبیب نزد بزرگ‌ترین فیل سپاه، موسوم به محمود ــ که از آن سرکردهٔ لشکر بود ــ رفت. در روایات، داستان بدین صورت ادامه می‌یابد که نفیل، فیل را خطاب کرده، با یادآوری حرمت سرزمین مکه، او را از یاری رساندن به مهاجمان بازداشت (همو، ۵۴/۱؛ طبری، ۱۹۶/۳۰). در برخی از روایات چنین آمده است که سخن گفتن با فیل، توسط عبدالمطلب و هنگامی که از نزد ابرهه خارج می‌شده، صورت گرفته بوده است (کلینی، ۴۴۷/۱ـ۴۴۸؛ قمی، ۴۴۲/۲ـ۴۴۳؛ نیز نک: مسعودی، ۸۹، که از کرنش فیل به وی به سبب نور محمدی سخن به میان آورده است). زمانی که اصحاب فیل خواستند فیلها را برای حمله به سوی مکه روان سازند، هر چه تلاش کردند، نتوانستند آن فیل عظیم الجثه و به تبع وی دیگر فیل‌ها را از جا بجنبانند. گویند آن حیوان به هر سویی مگر مکه حرکت می‌کرد (ابن اسحاق، ۶۳؛ ابن هشام، کلینی، همانجاها). در همین زمان مرغانی از سوی دریا به سمت ایشان حمله‌ور شدند که در روایات با ابابیل قرآنی یکی دانسته شده‌اند. بر پایهٔ روایات این پرندگان که هر کدام سنگهایی در پنجه‌هایشان و سنگی در منقار داشتند، به سپاه اصحاب فیل حمله‌ور شدند و با پرواز بر بالای سر مهاجمان و پرتاب سنگها، آن سپاه را درهم شکستند (ابن اسحاق، ۶۳ ـ۶۴؛ طبری، ۱۹۳/۳۰، ۱۹۶). گویند بر روی هر سنگ نام هر یک از آنان نوشته شده بود که با اصابت آن بدنهایشان شکافته می‌شد (ثعلبی، ۴۴۴؛ سیوطی، ۶۳۳/۸). گفتنی است که این پرندگان و سنگها، ابابیل و سجیل، در میان مفسران و راویان موضوعیتی ویژه یافته، و به وصف و ذکر ویژگیهای آنها پرداخته شده است (مثلاً نک: همو، ۶۳۱/۸ـ۶۳۳).

بر پایهٔ روایات، به هنگام حملهٔ پرندگان، ابرهه با تنی زخمی از مهلکه گریخت و چون به یمن رسید، در نتیجهٔ زخمها بدنش پاره پاره شد، سینه‌اش شکافت و به وضعی فجیع جان داد (ابن اسحاق، ۶۴؛ ابن هشام، ۵۵/۱ ـ۵۶؛ طبری، ۱۹۶/۳۰). در روایتی دیگر آمده است که او توانست جان سالم به در برده، به سوی یمن فرار کند. در این میان پرنده‌ای که مسئول کشتن ابرهه بود، وی را دنبال می‌کرد و آنگاه که ابرهه نزد نجاشی رسید، پس از بازگو کردن چگونگی نابود شدن لشکرش توسط مرغان، پرندهٔ مأمور با پرتاب سنگ او را کشت و نجاشی شاهد مرگ وی بود (ثعلبی، ۴۴۶). بدین ترتیب سپاه فیل داران که قصد از بین بردن کعبه را در سر می‌پروراندند، ناکام ماندند. در برخی از روایات همچون روایت عکرمه و نیز در حدیثی از امام صادق(ع)، دربارهٔ مرگ اصحاب فیل پس از برخورد سنگها، نه از دریده شدن بدنشان، بلکه ابتلا به بیماریهایی از جمله آبله و حصبه سخن گفته شده است و عملاً با بیماریهای واگیردار که ظاهراً در عام‌الفیل شیوع پیدا کرده بود، پیوند خورده است (نک: ابن اسحاق، ۶۵؛ طبری، ۱۹۳/۳، ۱۹۶؛ قمی، ۴۴۴/۲).

در روایاتی گوناگون، با مبدأ تاریخ قرار دادن این حمله و یاد کردن آن با نام عام‌الفیل، به علت نزدیکی زمانی این رخداد با تولد حضرت رسول(ص) و ظهور اسلام، تولد آن حضرت در عام‌الفیل ذکر گردیده، حتیٰ شکست اصحاب فیل، به عنوان معجزهٔ نبی‌اکرم(ص) دانسته شده است (ابن اسحاق، ۶۶؛ کلینی، ۴۳۹/۱؛ ابونعیم، ۱۴۴/۱). در این میان برخی همچون مقاتل و هشام کلبی با پذیرفتن فاصله‌ای زمانی میان این دو رخداد، تولد پیامبر اسلام (ص) را ۲۳ تا ۴۰ سال پس از عام‌الفیل گفته‌اند (نک: ثعلبی، همانجا؛ قرطبی، ۱۹۴/۲۰).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *دلائل النبوة*، به کوشش محمد رواس قلعه‌جی و عبدالبر عباس، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، دارالرائد العربی؛ حمیری، عبدالله، *قرب الاسناد*، تهران، مکتبة نینوی الحدیثه؛ راوندی، سعید، *الخرائج و الجرائح*، قم، ۱۴۰۹ق؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، *تفسیر*؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مسعودی، علی، *اثبات الوصیة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه.

فرامرز حاج منوچهری

اَصْحابِ قَرْیه، قومی شهرنشین که در *قرآن کریم* (یس/۱۳/۳۶ به بعد) از آنان یاد گردیده، و در منابع گاه بدانان اصحاب یاسین نیز گفته شده است. در *قرآن کریم*، سخن از آن است که خداوند دو پیامبر را به سوی اصحاب قریه فرستاد و چون آنان فرستادگان الٰهی را تکذیب کردند، پیامبر سومی برای پشتیبانی آن دو مبعوث شد. سخن کفار اصحاب قریه به رسولان، آن بود که شما همانند ما بشرید و در دعوی پیامبری و نزول وحی، سخن به دروغ می‌گویید. با تأکید پیامبران بر امر ابلاغ، اصحاب قریه آنان را به شکنجه و سنگباران تهدید کردند. در اثنای محاجهٔ کفار با پیامبران، از آن سوی شهر مردی دوان دوان فرارسید و قوم را به پیروی رسولان، پرستش آفریدگار یکتا و ترک خدایان دروغین بازخواند. سخن *قرآن کریم* در بارهٔ اصحاب قریه با وعدهٔ ورود این مؤمن به بهشت و نزول عذابی ناگهانی بر کافران پایان یافته است.

آنچه در روایات افزون بر مضامین یاد شده در *قرآن کریم* می‌توان یافت، چنین است: روایات متفقاً شهر این قوم را همان شهر باستانی انطاکیه دانسته‌اند (نک: قمی، ۲۱۳/۲؛ طبری، ۱۸/۲ به بعد؛ مسعودی، ۷۹/۱؛ ثعلبی، ۴۰۴ـ۴۰۵؛ طوسی، ۴۱۰/۸؛ سیوطی، ۲۶۱/۵). از منابع تاریخی چنین برمی‌آید که انطاکیه در حدود ۳۰۰ ق م تأسیس گردید، تا ۶۴ ق‌م تختگاه سلوکیان بود و بعد به دست رومیان افتاد. بر پایهٔ منابع کهن مسیحی، در سدهٔ ۱ م، دین مسیح توسط برنابا و پولس به این شهر رسید و به رغم مشقات فراوان، این شهر پس از فلسطین به عنوان پایگاه دوم مسیحیت درآمد (نک: اعمال رسولان، ۱۱: ۲۶؛ رسالهٔ اول پطرس، ۴:۱۶؛ نیز هد، انطاکیه).

در بارهٔ نام پادشاهی که در زمان رخداد واقعه بر انطاکیه حکومت

می‌کرد، اغلب منابع اسلامی سکوت کرده‌اند و تنها در روایتی از وهب بن منبه و کعب الاحبار آمده که نام وی آنتیوخوس بوده است (در نسخ ثعلبی با ضبط محرف ابطیخیس)؛ اما باید توجه داشت که آنتیوخوس نام ۱۳ تن از پادشاهان سلوکی بوده که آخرین ایشان در ۶۴ق‌م از سلطنت خلع شده است، در حالی که اغلب روایات دلالت بر این دارند که واقعهٔ مورد نظر پس از میلاد حضرت مسیح (ع) رخ داده است (طبری، ۱۸/۲ به بعد؛ ثعلبی، ۴۰۴).

دربارهٔ هویت ۳ رسول فرستاده شده به سوی اصحاب قریه نیز میان روایات، ناهمخوانیهایی به چشم می‌خورد: بیشتر مفسران این ۳ رسول را ۳ تن از حواریان حضرت عیسیٰ (ع) می‌دانند که توسط آن حضرت، یا به امر مستقیم الٰهی به سوی اصحاب قریه روانه شده‌اند. اغلب نام دو رسول نخست را شمعون (نام دیگر پطرس) و یوحنا، و نام رسول سوم را پولس آورده‌اند، ولی مسعودی از قول همهٔ مسیحیان و بعضی از مسلمانان نام دو رسول اول را پطرس و توما، و نام رسول سوم را پولس یاد کرده است. گذشته از اینها، در روایتی از مقاتل آمده که نام این ۳ تن به ترتیب یومان و مالوس و شمعون (با تحریفی آشکار در ضبط نامها) بوده است. در روایتی دیگر که از کعب الاحبار و وهب بن منبه و به طریقی ضعیف از ابن عباس نقل شده، نام ایشان به ترتیب صادق، صدوق و شلوم آمده، و هرگز به اینکه آنان از حواریون عیسیٰ (ع) بوده‌اند، اشاره نشده است. در پایان باید به روایاتی غریب از وهب بن منبه و ابن اسحاق توجه کرد که نام آن دو را فاروفی و رومافی آورده‌اند (نک‍: طبری، همانجا؛ مسعودی، ثعلبی، همانجاها؛ طبرسی، ۴۱۸/۸؛ سیوطی، همانجا). گفتنی است که از میان نامهای یاد شده، تنها شمعون، یوحنا، پولس و توما در منابع مسیحی هویت روشنی دارند و در شمار یاران حضرت عیسیٰ (ع) از آنان یاد می‌شود.

اما در مورد هویت شخص مؤمنی که در جریان ستیزه‌جوییهای اصحاب قریه، «از آن سوی شهر ... دوان دوان آمد»، در منابع تفسیری اختلافی دیده نمی‌شود. روایات به اتفاق، نام او را حبیب دانسته‌اند و در متون اسلامی به وی عنوان «صاحب یاسین» داده شده، و گاه با تعبیر حبیب نجار از او یاد شده است (دربارهٔ وی، نک‍: هد، آل یاسین).

گذشته از آنچه ذکر شد، در روایات دربارهٔ اصل داستان نیز تفصیلاتی وارد شده است. در این میان مهم‌ترین مسأله، داستان مناظرهٔ بین رسول اول و دوم و رسول سوم است. این قصه از امام باقر و صادق (ع) روایت شده، و ثعلبی شکل دیگری از آن را به وهب بن منبه نسبت داده است. مضمون حکایت این است که خداوند دو رسول را به انطاکیه فرستاد و پادشاه انطاکیه آن دو را دستگیر، و در بتکده‌ای زندانی کرد. سپس خداوند رسول سومی را به انطاکیه فرستاد و او نزد پادشاه رفته، با زیرکی خود را به وی نزدیک گردانید. روزی نزد پادشاه از آن دو محبوس سخن به میان آورد و از او اجازت خواست تا با آنان مناظره کند. در اثنای مناظره، رسول سوم چند بار از دو رسول اول و دوم خواست تا کوران و زمین‌گیران را شفا دهند و چون ایشان به اذن خدا آنان را شفا دادند، رسول سوم از آن دو خواست تا مرده‌ای را زنده کنند. در حدیث امامان باقر و صادق (ع) آمده است که پس از زنده شدن مرده، پادشاه و تمام اهل مملکت او به دین خدا ایمان آوردند. روایت وهب کمی به *قرآن کریم* نزدیک‌تر شده، و حاکی از آن است که پادشاه به همراه جمعی ایمان آوردند و جمعی به کفر خود باقی ماندند. در مقایسه میان این شکل داستان روایی و آیات قرآنی روشن می‌شود که روح آن با آیات مورد نظر سازگاری ندارد؛ نخست به دلیل آنکه طبق نص قرآنی، بیشتر قریب به اتفاق قوم بر کفر خود باقی ماندند و مستوجب عذاب الٰهی گشتند، و دیگر آنکه در داستان روایی نقش مؤمن صاحب یاسین حذف شده است (نک‍: قمی، ۲۱۲/۲؛ مسعودی، ۸۰/۱؛ ثعلبی، ۴۰۵؛ طبرسی، ۴۲۰/۸؛ راوندی، ۲۷۴-۲۷۵).

به هر حال، نه تنها داستان اخیر با نص قرآنی سازگاری ندارد، بلکه در داستان مشهور که شهر اصحاب قریه را انطاکیه می‌شمرد و رسولان سه‌گانه را ۳ تن از حواریون عیسیٰ (ع) معرفی می‌کند، اگر چه مضامین تا اندازه‌ای با منابع دینی مسیحی سازگار است، اما در برخی عناصر داستان تفاوتهایی نیز به چشم می‌خورد. جریان رفتن برنابا و پولس به انطاکیه، و تبلیغ دین مسیح در آن دیار، در کتاب اعمال رسولان به خصوص در بابهای یازدهم تا سیزدهم به تفصیل وارد شده است، اما با روایات یاد شده و حتیٰ با نص قرآنی تفاوتهایی در عناصر اساسی دارد؛ بنابراین، نمی‌توان گفت که داستان مورد نظر *قرآن کریم*، عیناً سرگذشت حواریان عیسیٰ (ع) در انطاکیه است.

مآخذ: ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ راوندی، سعید، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ عهد جدید؛ *قرآن کریم*؛ قمی، علی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَصْحابِ کَهْف، در قصص قرآنی نام گروهی از مؤمنان که از ستم پادشاهی مشرک به غاری پناه بردند و سالیانی دراز به خوابی عمیق درافتادند. بر پایهٔ روایات، این پادشاه مشرک، دقیانوس، و محل واقعه اِفِسوس دانسته شده است.

داستان این گروه، با اشاراتی کوتاه در اوایل سورهٔ مکی کهف مسطور است که در آن سخن از یکتاپرستانی است که برای گریز از پرستش خدایان دروغین به غاری پناه بردند تا از گزند ستمکاران بت‌پرست برهند. خوابی که آنان را در غار دربود، به فرمان پروردگار سالیانی به طول انجامید و در این مدت، چنان هیبتی داشتند که کس را یارای نزدیک شدن به آنان نبود و نگرنده آنان را بیدار می‌پنداشت. این خفتگان سالیانی چند (بر پایهٔ آیات قرآنی: ۳۰۹ سال) را در همان حال گذراندند و چون به خواست الٰهی از خواب برخاستند، چنان گمان بردند که تنها روزی یا کمی بیشتر از روز در خواب بوده‌اند. چون یکی از ایشان

برای فراهم آوردن غذا به شهر درآمد، مردم از حال شگفت‌انگیزشان آگاهی یافتند و برآن شدند تا بر در غار آنان مسجدی به پا سازند. در این آیات به سگی همراه اصحاب کهف اشاره شده است که بر در غار، خفته، و با هیبتی شگفت، دو دست خود بر زمین گسترانیده بود (نک: کهف/۱۸/۹-۲۲).

همچون بسیاری دیگر از قصص قرآنی، داستان اصحاب کهف در میان صاحبان ادیان آسمانی، پیشینه دارد و اساساً داستانی مشهور در میان مسیحیان شرق و غرب بوده است. *قرآن* کریم بدون اینکه به صاحبان دیانت بخصوصی تصریح نموده باشد، به تعبیر «یقولون» به شهرت و تداول این داستان در میان پیشینیان، و حتیٰ اختلافی در جزئیات داستان میان بازگو کنندگان اشاره دارد (همانجا). در میان مسیحیان، اصحاب کهف نه به لحاظ پناه بردنشان به غار، بلکه از جهت به خواب رفتنشان شهرت یافته‌اند و با عنایت به اینکه شمار آنان ۷ نفر انگاشته شده است، در غالب منابع، به خصوص در منابع مسیحیت غربی به «۷ خفتگان[1]» شناخته شده‌اند.

این اندیشه که داستان مسیحی ۷ خفتگان، خود در داستانهایی قدیم‌تر ریشه داشته باشد، در برخی از پژوهشها مطرح شده است و شماری از محققان، برخی عناصر داستان را با داستانهای مشابه در منابع یهودی، یونانی و جز آن جست‌وجو کرده‌اند. از جمله باید به داستان اُنیاس (حونی) اشاره کرد که در کتاب «تعانیت»، از بخشهای *تلمود*، از آن یاد گردیده، و به خواب ۷۰ سالهٔ او اشاره شده است. همچنین برخی به مقایسهٔ داستان با حکایت هلنی ۹ خفتگانِ ساردینیا اشاره کرده‌اند که ارسطو از آن یاد کرده است (برای این مقایسه‌ها، نک: گوئیدی، 430-429؛ دی، 140؛ نیز نک: «تعانیت[2]»، 23a).

به هر تقدیر، در متون مسیحی کهن، داستان اصحاب کهف با مضامینی کاملاً قابل مقایسه با مضامین اسلامی دیده می‌شود، بدان‌گونه که نه تنها می‌توان خطوط کلی داستان قرآنی را در پرداختهای مسیحی بازیافت، بلکه بخش تفصیلات داستان در روایات و تفاسیر اسلامی نیز، با پرداختهای مسیحی قابل مقایسه است. در این مقایسه‌ها، همگونی میان برخی پرداختهای روایی اسلامی با نمونه‌های مسیحی کاملاً مشهود است؛ چنانکه روایت ابن‌حمید از ابن‌اسحاق، و به خصوص ضبط نامها در این روایت، از نمونه‌های برجستهٔ همگونی با پرداختهای مسیحی است (نک: ادامهٔ مقاله). نقل این داستان نزد مسیحیان با روایت یعقوب سروگی (۴۵۱-۵۲۱م)، اسقف سریانی که مدتی پس از تئودُسیوس دوم می‌زیسته، و نیز دسته‌ای از روایات ادبی صورت گرفته است. این پرداختهای مسیحی در نسخه‌هایی به زبانهای سریانی، قبطی، عربی، حبشی و ارمنی از سدهٔ ۶م به بعد باقی مانده است (برای پرداختهای گوناگون داستان، نک: گیبن، I/544-545؛ ماسینیون، چ ۱۹۵۴م، 103 به‌بعد؛ گوئیدی، 429-428؛ گراف، I/512-513,II/502).

دقیانوس و نیز ثاودوسیوس (تیذوسیوس) که نام آنها در داستان اصحاب کهف آمده است، دو تن از امپراتوران تاریخی روم هستند که نخستین از این دو تن در تواریخ با نام دکیوس یا دکیانوس (حک ۲۴۹-۲۵۱م) شناخته می‌شود و دومین نفر نیز با تئودسیوس دوم (حک ۴۰۸-۴۵۰م)، امپراتور روم شرقی، تطبیق‌پذیر است. شهر افسوس شهری باستانی در غرب آسیای صغیر، نزدیک ساحل اژه است که در دورهٔ رومی، مرکز شرقی امپراتوری روم بوده است (نیز نک: ه د، ایاسلوق).

اصحاب کهف اسلامی و مقایسهٔ آن با نمونه‌های مسیحی، و همچنین تطبیق آن با برخی دانسته‌های تاریخی، توجه خاورشناسان را به خود جلب کرده است، چنانکه از زوایای مختلف دربارهٔ این موضوع به تحقیق پرداخته‌اند. برای نمونه ماسینیون با نگاهی بر روایات اسلامی و مسیحی به بررسی جایگاه اصحاب کهف در میان گروههای قومی گوناگون به ویژه از نظر تصویرنگاری ایشان عنایت داشته، و طی یک سلسله مقالات به تفصیل به این مطلب پرداخته است (نک: ماسینیون در همین مآخذ). از سویی دیگر یونگ با مقایسهٔ داستان اصحاب کهف و داستان خضر نبی، به موضوع تجدید حیات و عمر دوباره یافتن نظر داشته است (نک: ص 135 به بعد؛ جرویس، 75). همچنین وای با نگاهی به *قصص الانبیاء* ربغوزی به بررسی این داستان نزد اقوام ترک پرداخته (نک: ص 289 به بعد)، و سیدرسکی با اختصاص دادن بخشی از اثر خود به قصص اصحاب کهف، به مقایسه میان روایات اسلامی و مسیحی، و یافتن نمونه‌ای از *تلمود* در آثار یهودی پرداخته است (ص 153).

اصحاب کهف و پرداختهای روایی: بیان داستان اصحاب کهف در *قرآن* کریم، مانند بسیاری دیگر از قصص پیشینیان به اجمال، و در روایات و نقل قُصّاص، به تفصیل آمده است؛ مفسران نیز به مناسبت تفسیر سورهٔ کهف، با ذکر روایات گوناگون به شرح قصص مربوط به اصحاب کهف پرداخته‌اند.

در نگاه به این پرداختهای روایی، نخست باید به روایت طبری از طریق ابن‌حمید از ابن‌اسحاق اشاره کرد که از نزدیک‌ترین نمونه‌های همخوان با روایت مسیحی نیز هست. در این روایت گفته می‌شود که پس از حضرت عیسیٰ (ع)، مسیحیان از ایمان خویش بازگشته، با تشویق پادشاه زمان دقینوس (= دقیانوس) به بت پرستی روی نهادند؛ با سخت‌گیری پادشاه، موحدان یا مثله و کشته می‌شدند، یا همچون اصحاب کهف که از اشراف‌زادگان بوده‌اند، روی به سوی پروردگار آورده، به تضرع، راه رهایی می‌جسته‌اند (تفسیر، ۱۵/۱۳۳؛ نیز بغوی، ۳/۵۴۱ به بعد). به این روایت، باید یادداشتهایی دیگر از روایات طبری را افزود، مبنی بر اینکه اصحاب کهف در یکی از غیبتهای کوتاه دقیانوس از تختگاه، گریخته، به غاری در کوه بنجلوس (قس: ثعلبی، ۴۱۶؛ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، ۷/۱۲؛ ابن‌کثیر، ۴/۳۶۸) پناه بردند؛ اما به زودی پناهگاه آنان شناخته شد. دقیانوس با همراهان به در غار آمد و به تصور اینکه، با بستن غار، جوانان خفته در آن، زنده به گور

1. The Seven Sleepers 2. «Ta'anith»

خواهند شد، دستور به بستن دهانهٔ غار داد. در این میان، دو تن از یاران دقیانوس به نامهای بیدروس و روناس که ایمان خویش پنهان می‌داشتند، داستان اصحاب کهف را بر لوحی نوشته، در جعبه‌ای در نزدیکی دهانهٔ غار نهادند تا مگر آیندگان از اخبار آنان آگاه گردند (طبری، همان، ۱۳۳/۱۵ـ۱۳۵؛ نیز قس: شریف رضی، ۱۴۰ـ۱۴۱).

در بخش دیگر داستان، روایتی به نقل قتاده از عکرمه شایان توجه است که به وقایع پس از بیداری اصحاب کهف مربوط می‌شود. در این روایت، اشاره می‌شود که دیر زمانی پس از به خواب رفتن اصحاب کهف، تغییرات بسیاری در شهر آنان، افسوس، پدید آمده، و فرمانروایی آن دیار به پادشاه صالحی از نسل دقیانوس، به نام تیذوسیس رسیده بود (برای اختلاف در ضبط نام وی، نک: طبرسی، ۷۰۹/۶ـ۷۱۰؛ سورآبادی، ۲۱۷). از سوی دیگر مردم شهر در مسألهٔ رستاخیز و برانگیخته شدن جسد در آخرت، معتقدات مختلفی پیدا کرده، و به دو گروه اصلی مخالفان و موافقان معاد جسمانی تقسیم شده بودند و پادشاه دیندار در حل این مشکل فرومانده، رو به پروردگار آورده بود. در همین زمان خداوند حجت خود را نمایاند و جوانان اصحاب کهف را از خواب طولانی بیدار کرد. پس از بیداری، یملیخا برای تهیهٔ غذا به شهر رفت و با نشانه‌هایی از ایمان در آن دیار روبه‌رو شد و با عرضهٔ سکهٔ خویش به فروشندگان، مردم به وی شک کرده، پنداشتند که گنجی یافته است. پس از بیان داستان توسط یملیخا، گروهی او را دیوانه، و کسانی وی را رازپوشِ جای گنج دانسته، نزد دو بزرگِ شهر خویش به نامهای اریوس و اسطیوس بردند. سرانجام، مردم با قبول برخی سخنان او به درِ غار رفتند و در آنجا جعبه‌ای حاوی دو لوح یافتند که داستان کامل اصحاب کهف بر آن نوشته شده بوده است. پس همگان آنچه گذشته بود، باور کردند و به عنوان نشانه‌ای بر حقانیت رستاخیز جسمانی پذیرفتند. بی‌درنگ پادشاه نیز به افسوس، به دیدار آن جوانان رفت و شکر خدا به جای آورد؛ در این حال خداوند جان از کالبد آنان بازگرفت، پس اجساد به همان حال در غار نهاده شد و مسجدی در کنار آن غار بنا گردید (نک: طبری، همان، ۱۴۳/۱۵ـ۱۴۷؛ بغوی، ۵۴۶/۳ـ۵۵۲؛ ابن اثیر، ۳۵۷/۱ـ۳۵۹؛ قرطبی، ۳۷۸/۱۰ـ۳۷۹؛ برای پرداختهای مشابه مسیحی، قس: گوئیدی، 428).

در روایتی دیگر از طبری از وهب بن منبه آمده است که یکی از حواریان عیسیٰ مسیح (ع) چون قصد ورود به شهر اصحاب کهف را داشته، درمی‌یابد که برای ورود ملزم به سجدهٔ بتی در دروازهٔ شهر است، پس به حمامی در نزدیکی شهر می‌رود و ضمن مزدوری در آنجا، پنهانی گرمابه‌بان و دیگران را به راه راست هدایت می‌کند. روزی پسر پادشاه به علت ارتکاب فحشا در همان حمام، به غضب الٰهی گرفتار شده، هلاک می‌شود و پادشاه دستور به قتل صاحب حمام می‌دهد. صاحب حمام با آگاه شدن از این دستور همراه با گروهی دیگر از مؤمنان، از آن شهر می‌گریزند. در راه با شبانی که سگی همراه داشت، همراه می‌شوند و به غاری پناه می‌برند. بخش پسین روایت که به پیگرد آنان توسط دقیانوس و بستن در غار مربوط است، با روایت پیشین همانندی دارد (طبری، *تاریخ*، ۷۷۸/۱ـ۷۸۱، *تفسیر*، ۱۳۶/۱۵ـ۱۳۷، ۱۴۲ـ۱۴۳؛ مجلسی، ۴۳۳/۱۴ـ۴۳۷؛ دمیری، ۲۷۰/۲ـ۲۷۱؛ قرطبی، ۳۵۹/۱۰ـ۳۶۰؛ ابن اثیر، ۳۵۵/۱ـ۳۵۷).

در کنار روایات اصلی داستان، گاه حکایت اصحاب کهف با پرداختی متفاوت در منابع روایی نقل شده است؛ از آن جمله، در روایت پاسخ‌گویی امام علی (ع) به پرسش برخی احبار یهود، با وجود عناصری مشترک با پرداخت مشهور داستان، اشاره شده است که روی‌آوردن جوانان به توحید، زمانی آغاز شده است که آنان به سبب وقوع حادثه‌ای، وحشت را در چهرهٔ دقیانوسِ مدعی الوهیت، مشاهده کردند و از آنجا که برای خداوند ترس و وحشت بی‌معناست، به مخلوق بودن پادشاه پی برده، به یکتاپرستی و گریختن از بارگاه دقیانوس روی آوردند. در این روایت جایگاه سگ اصحاب کهف نیز موضوعیتی ویژه یافته، و بخشی از داستان به سخن‌گویی آن حیوان با پناهندگان به غار اختصاص یافته است (برای توضیحات بیشتر، نک: ثعلبی، ۴۱۳ به بعد؛ مجلسی، ۴۱۱/۱۴ـ۴۱۹؛ قس: نیشابوری، ۳۴۳ به بعد؛ نیز دربارهٔ روایتی از امام صادق (ع)، نک: قمی، ۳۲/۲ـ۳۳). روایت ضحاک بن مزاحم از ابن‌عباس نیز دیگر نمونهٔ ویژه است که در آن عنصر قصه‌پردازی تا حد بسیاری وارد شده، و مسیر اسطوره‌ای داستان، آن را از دیگر روایات اسلامی ممتاز ساخته است (نک: ص ۹۳).

به عنوان نکته‌ای عمومی در باب روایات، نزدیکی برخی اسامی خاص در روایات مسیحی و اسلامی است که نشان دهندهٔ رابطه‌ای ویژه میان آنهاست. برای نمونه به نام کوهِ آنخیلوس در روایت مسیحی باید عنایت کرد که در روایات اسلامی نیز به صورتهایی همچون بنجلوس آمده است. همچنین در روایتی از وهب بن منبه از درآمدن چوپانی به غار نیز سخن رفته، و نام او، اولیاس آمده است، در حالی که در روایات مسیحی، مالکِ زمینی که غار در آن قرار گرفته بوده، شخصی به نام ادالیس بوده است. طبری نیز در شمارش اصحاب کهف، روایتی آورده که در آن، از ۸ تن به نامهای مکسلمینا، محسملینا، یملیخا، مرطوس، کسوطونس، بیرونس، دینموس و قالوس نام آمده است و این نامها با ضبط منابع مسیحی قابل مقایسه است (نک: مقدسی، مطهر، ۱۲۸/۳؛ طبری، *تاریخ*، ۷۷۷/۱؛ مسعودی، مروج، ...، ۳۲۳/۱؛ قس: گیبن، -I/544 545؛ گوئیدی، 428؛ ماسینیون، چ ۱۹۵۴م، 105)؛ البته با توجه به ناآشنا بودن نامها و ویژگیهای خط عربی، این نامها درمنابع دیگر روایی، با ضبطهایی گوناگون و با تصحیفاتی قابل انتظار ثبت شده‌اند (در این باره، نک: یعقوبی، ۱۵۴/۱؛ طبرسی، ۷۱۰/۶؛ یاقوت، ۸۰۵/۲؛ ابن اثیر، ۳۵۹/۱؛ ضحاک بن مزاحم، ۷۹).

اختلاف در جزئیات داستان: اختلافات موجود در روایات اسلامی، دربارهٔ زمان و مکان وقوع داستان و تفاوت در اسامی خاص، و برخی مفاهیم، خود بخشی از موضوعات مربوط به تفسیر سورهٔ کهف و روایات اصحاب کهف را در منابع کهن به خود اختصاص داده که از

آن جمله تعبیر قرآنی «فِتیة» است، بیشتر مفسران با توجه به معنای لغوی واژهٔ «فتیة» در آیهٔ ۱۰ این سوره، اصحاب کهف را گروهی از جوانان دانسته‌اند؛ ولی در برخی روایات، کاربرد این صفت را نه برای نشان دادن سنِ ایشان، بلکه برای ارج نهادن به مقام معنوی آنان تلقی کرده‌اند. در این دسته از روایات، به ویژه در روایتی از امام جعفر صادق(ع)، آنها پیرمردانی دانسته شده‌اند که به سبب ایمان و اجتناب از محارم و پیشدستی در مکارم اخلاقی، به این صفت متصف شده‌اند (نک: عیاشی، ۳۲۳/۲؛ کلینی، ۳۹۵/۸؛ قرطبی، ۳۶۴/۱۰).

همسان با آیات الٰهی که آشکارا از اختلاف مردمان در باب شمار اصحاب کهف سخن به میان آورده است (کهف/۱۸/۲۲)، در روایات و تفاسیر نیز در شمار آنان اختلاف، و بیشترین عدد یاد شده به ۹ رسیده است (برای اختلافات، نک: طبری، همان، ۷۷۶/۱؛ قرطبی، ۳۸۲/۱۰-۳۸۳). گویند چنین تفاوتهایی در میان مسیحیان نیز بوده است، چنانکه یعقوبیه شمار آنان را ۳ تن، و نسطوریان ۵ تن می‌دانسته‌اند (نک: بغوی، ۵۵۹/۳؛ قرطبی، ۳۸۲/۱۰). در این میان، مفسران مسلمان، به عنوان نتیجهٔ طبیعی انتقاد *قرآن* کریم از اختلاف در شمار اصحاب کهف، خود را از درگیر ساختن در نظیر چنین اختلافی به دور داشته‌اند، اما در منابع تفسیری، گاه یادآور شده‌اند که شاید بتوان از آیهٔ ۲۲ سورهٔ کهف چنین دریافت که عدد ۷ از سوی *قرآن* مورد تأیید قرار گرفته است؛ چه در آیهٔ شریفه، این قول برخلاف اقوال دیگر به تعبیر «رجماً بالغیب» متصف نشده است.

زمان زیست اصحاب کهف، در بیشتر روایات، پیش از برانگیخته شدن حضرت عیسیٰ(ع)، و زمان بیداری ایشان پس از آن حضرت دانسته شده است (مثلا نک: طبری، همان، ۷۷۸/۱؛ ابن‌قتیبه، ۵۴؛ ابن‌اثیر، ۳۵۵/۱؛ برای نظر مخالف، نک: ابن‌کثیر، ۳۷۰/۴). همچنین پادشاهانی که در دو دورهٔ زیست ایشان حکومت می‌کرده‌اند، به ترتیب با نامهای دقیانوس (داقیوس) و ثاودوسیوس (تیدوسیس) معرفی گشته‌اند (نک: یعقوبی، همانجا؛ مسعودی، *التنبیه*...، ۱۴۷؛ طبرسی، ۶۹۸/۶؛ قرطبی، ۳۹۰/۱۰؛ ابن‌عبری، ۸۵).

مکان غار نیز جدای از روایات اصلی که اشاره به شهر افسوس دارند (نک: مقدسی، محمد، ۱۵۲-۱۵۳؛ بیرونی، ۲۹۰؛ بغوی، ۵۵۷/۳؛ قزوینی، *آثار*...، ۴۹۸)، موضوع اختلافاتی است که شاید علت آن، جذابیت داستان برای اقوام گوناگون بوده است. در برخی روایات آمده که در قریه‌ای به نام لوشه در غرناطه، غاری دیده شده است که اجسادی با سگشان در آن وجود دارند و مردم آنان را اصحاب کهف می‌پندارند. در کنار آن غار مسجدی است و در نزدیکی مسجد، قصری به‌نام رقیم، و در قسمت شمالی غرناطه شهری قدیم به نام دقیوس وجود دارد (قرطبی، ۳۵۸/۱۰؛ قلقشندی، ۲۱۵/۵). یاقوت نیز از باور مردم عمان یاد می‌کند که کهف و رقیم را در عمان می‌جسته‌اند (۸۰۶/۲، ۷۱۹/۳). ماسینیون در سلسله مقالاتی دربارهٔ اصحاب کهف، با بذل توجه به موضوع اخیر، به طرح این داستان در میان مردم گوناگون پرداخته، و آثار بسیاری را که در آن شهرها به اصحاب کهف منتسب می‌شود، مورد بررسی قرار داده است (برای برخی روایات پراکنده، نک: طبری، *تاریخ*، ۷۷۶/۱؛ یاقوت، ۸۰۶/۲).

کاوش در پی اصحاب کهف: جایگاه داستان اصحاب کهف نزد مسلمانان و وجود این باور که هنوز می‌توان نشانی از غار اصحاب کهف را بازجست، موجب آن شده تا در طول تاریخ، بارها چنین کاوشهایی به عمل آید. به طبع شهرت اینکه اصحاب کهف در بلاد روم سکنی داشته‌اند، انگیزه‌ای بوده است تا این جویندگان، در پی یافتن اطلاعاتی جدید و موثق دربارهٔ اصحاب کهف، بیشتر به جانب روم توجه نمایند.

در روایتی از زبان عبادة بن صامت صحابی، چنین آمده که ابوبکر وی را به سفارت به روم فرستاد و او در قسطنطنیه کوه سرخی دید که در آن غاری با دری آهنین، و در داخل آن ۱۳ جسد وجود داشته است. بر پایهٔ این نقل، اهالی منطقه را رسم بر آن بوده تا همه ساله به آن غار وارد شوند و در بزرگداشت آنان، مراسمی برپای دارند، و هم ایشان باور داشته‌اند که این مردگان، اصحاب کهف و پیغامبرانی بوده‌اند که ۴۰۰ سال پیش از حضرت عیسیٰ (ع) می‌زیسته‌اند (نک: طوسی، محمد بن محمود، ۳۴۸-۳۴۹؛ یاقوت، ۸۰۶/۲-۸۰۷؛ قزوینی، *عجائب*، ۱۶۱؛ قس: بیرونی، همانجا؛ نیز برای روایتی مشابه از ابن‌عباس، نک: قزوینی، *آثار*، ۴۹۸-۴۹۹؛ ادریسی، ۸۰۲/۲-۸۰۳).

از دیگر اخبار رسیده در این باره، نقل شخصی است به نام مجاهد بن یزید که در حدود ۱۰۲ق در سفری به ناحیهٔ طرسوس (در جنوب شرقی ترکیهٔ کنونی) به شهر عموریه رسیده، و در آنجا، بر فراز کوهی، ۱۳ جسد را دیده است که در درون غاری آرمیده‌اند، و مردم آن منطقه را هر ساله عیدی بوده که برای بزرگداشت نزد این اجساد گرد می‌آمده، و آنها را حرمت می‌نهاده‌اند. مجاهد می‌افزاید که شاید اینان، همان اصحاب کهف بوده باشند (نک: مقدسی، محمد، ۱۵۳-۱۵۴).

همچنین در حکایات تاریخی نقل شده است که خلیفهٔ عباسی، الواثق بالله برای یافتن اطلاع از اصحاب کهف و رقیم، محمد بن موسیٰ منجم را به دیار روم فرستاد و در بازگشت، محمد بن موسیٰ او را از دیدار مردگانی در شکاف کوهی خبر داد که کافوراندود در پلاسی پیچیده شده بوده‌اند. وی که مدعی است آن اجساد را لمس کرده، یادآور شده است که حتیٰ موی بدن آنها سالم مانده بوده است؛ اما او خود در اینکه آنان ممکن است همان اصحاب کهف بوده باشند، تردید کرده است (نک: ابن‌خردادبه، ۱۰۶-۱۰۷؛ بیرونی، ۲۹۰؛ طوسی، محمد بن محمود، ۳۴۹؛ مسعودی، *مروج*، ۳۱۴/۱-۳۱۵؛ برای نقد اینگونه روایات، نک: بیرونی، همانجا؛ یاقوت، ۸۰۶/۲).

نکتهٔ اشاره شده در برخی از این حکایات، مبنی بر وجود سالگردی برای بزرگداشت اصحاب کهف میان مسیحیان، در منابع مسیحیت شرقی و غربی نیز تأیید می‌گردد؛ چنین مراسمی در تقویم مذهبی کلیسای رم در ۲۷ ژوئیه، و در تقویم کلیسای یونانی در ۲ یا ۴ اوت کاملاً شناخته شده است.

اصحاب کهف و اصحاب رقیم: از آنجا که در قرآن کریم، در بیان داستان اصحاب کهف، واژۀ «رقیم» به «کهف» عطف شده است (کهف/۹/۱۸)، در برخی پرداختهای روایی داستان اصحاب کهف به فراخور مضمون مختلف، اصحاب رقیم با اصحاب کهف گروهی واحد تلقی شده‌اند. در این منابع، برای رقیم معانی گوناگونی ذکر شده است تا میان آن و داستان اصحاب کهف الفتی ایجاد شود؛ ولی در مقابل روایاتی نیز وجود دارند که این دو را از یکدیگر جدا دانسته، داستانی مستقل دربارۀ اصحاب رقیم آورده‌اند. در این میان، دیدگاه نخست از شهرت بیشتری برخوردار بوده، و این ویژگی سبب گشته است تا عملاً داستان اصحاب کهف و اصحاب رقیم در کنار یکدیگر گنجانیده شود.

در آن دسته از روایات که دو داستان را مستقل انگاشته‌اند، اصحاب رقیم اشاره به ۳ جوان است که به غاری درآمدند و بر اثر بسته شدن دهانۀ غار، در آن محبوس گشتند؛ پس از استغاثه‌های فراوان بر آن شدند تا هر یک به بیان یکی از اعمال نیک خود بپردازند، تا مگر خدای تعالیٰ رحمت آورد و درِ غار گشوده گردد؛ پس چنین کردند و بدین‌ترتیب از غار رهایی یافتند (نک: طوسی، محمد بن حسن، *امالی*، ۴۰۸-۴۰۹؛ مجلسی، ۴۲۶/۱۴-۴۲۷؛ سورآبادی، ۲۱۱-۲۱۳؛ نیز نک: مسعودی، مروج، ۳۱۴/۱).

در مقابل، در آن دسته از روایات که از شهرت بیشتری برخوردارند، رقیم مفاهیم گوناگونی در ارتباط با اصحاب کهف، یافته است. در بیشتر این منابع، با لحاظ کردن ریشۀ لغوی «رقیم» آن را به معنی «نوشته»، یا به طور دقیق‌تر همان دو لوحی دانسته‌اند که داستان اصحاب کهف بر روی آن نوشته شده، و بر درِ غار نهاده شده بوده است (نک: ابن‌هشام، ۳۲۴/۱؛ بخاری، ۱۴۷/۴، ۲۲۹/۵؛ قمی، ۳۱/۲؛ طبرسی، ۶۹۷/۶؛ ابن‌درید، ۴۰۵/۲؛ ابوعبدالرحمان، ۲۲۳). در این میان برخی رقیم را نامی برای یک وادی که غار اصحاب کهف در آن واقع بوده، ذکر کرده‌اند و در روایاتی نیز، مکان آن را در نزدیکی ایله گفته‌اند (نک: ابوعبیده، ۳۹۴؛ طبری، تفسیر، ۱۳۱/۱۵؛ طبرسی، همانجا؛ ابن‌کثیر، ۳۶۸/۴). در نقلی از ضحاک بن مزاحم، رقیم شهری در روم معرفی شده است که در آن غاری است و ۲۱ جسد به هیأت اصحاب کهف که گویی به خوابی عمیق فرو رفته‌اند، در آن غار وجود دارد و دیدار آنان، یادآور داستان اصحاب کهف است (قرطبی، ۳۵۷/۱۰-۳۵۸؛ برای دیگر روایت، نک: فخرالدین، ۸۲/۲۱؛ قرطبی، ۳۵۶/۱۰-۳۵۸؛ ابن‌منظور، ذیل رقم؛ زمخشری، ۷۰۴/۴-۷۰۵).

اصحاب کهف نزد مذاهب گوناگون اسلامی: در میان اخبار نقل شده دربارۀ دیدار اصحاب کهف از سوی مسلمانان، روایتی شیعی وجود دارد با این مضمون که حضرت رسول (ص) به منظور اثبات حقانیت امام علی (ع)، آن حضرت را با برخی از سران اصحاب به سوی جایگاه اصحاب کهف گسیل داشت؛ هر یک از همراهان از سوی پیامبر (ص) مأمور بودند تا اصحاب کهف را سلام گویند، اما هیچ‌یک را از درون غار پاسخی نیامد؛ چون حضرت علی (ع) آنان را سلام گفت، پاسخ دررسید و همراهان با شگفتی علت را پرسان شدند و در طی گفت و گویی میان ایشان و اصحاب کهف، کهفیان حضرت علی(ع) را وصی پیامبر (ص) معرفی کردند (راوندی، ۱۸۹/۱-۱۹۰؛ مجلسی، ۴۲۰/۱۴).

در پیوندی دیگر میان اندیشۀ شیعی و داستان اصحاب کهف، باید به آن دسته از روایات شیعی اشاره کرد که کتمان ایمان از سوی ابوطالب را به کتمان اصحاب کهف مثل زده‌اند و در این همسان‌سازی، بر اهمیت تقیه تأکید ورزیده‌اند (نک: *الاختصاص*، ۲۴۱؛ عیاشی، ۳۲۳/۲؛ کلینی، ۴۸۸/۱، ۲۱۸/۲؛ راوندی، ۹۴۲/۲-۹۴۳؛ نیز یعقوبی، ۲۱۲/۲).

این نکته نیز در تفسیر پیشۀ اصحاب کهف ــ که در منابع به عنوان صراف معرفی شده‌اند ــ قابل یادکرد است که در روایتی از امام جعفر صادق (ع) در مدح ایشان، اصحاب کهف نه صراف درهم و دینار، کهٔ صراف کلام حق در مقابل باطل شناسانده شده‌اند (نک: عیاشی، ۳۲۲/۲؛ ابن‌بابویه، ۹۶/۳-۹۷).

اصحاب کهف در میان فرق مختلف اسلامی دارای جایگاهی ویژه‌اند؛ چنانکه برای مثال در میان اسماعیلیه، برخی از مشایخ آنان، در مسألۀ امامت و وصایت از این داستان بهره برده، و مثلاً با اصل قرار دادن روایتی که این جوانان را ۷ تن معرفی کرده است، سعی در همسو کردن این عدد با شمار امامان هفتگانۀ اسماعیلی داشته‌اند (مثلاً نک: ماسینیون، چ ۱۹۵۵م، 13)، و نیز با تأویلی، ۳۰۹ سال در غار خفتن آنها را با ۳۰۰ ناطق و ۹ نبی و وصی اسماعیلی متناظر ساخته‌اند (برای پیوند با موضوعاتی چون سلسلۀ وصایا و ظهور مهدی نزد اسماعیلیان، نک: همان، 73-72).

همچنین جایگاه والایی برای اصحاب کهف در تصوف وجود دارد که به ویژه در مسألۀ فتوت و جوانمردی و نیز کرامات اولیاء از این داستان بهره‌ها برده شده است (برای تصوف، مثلاً نک: قشیری، ۶۳۴-۶۳۵؛ ماسینیون، چ ۱۹۹۵م، 71 به بعد). داستان این جوانان در ادب فارسی نیز بازتابی گسترده یافته، و تقریباً بیشتر شعرای پارسی‌گوی از جمله سنایی، سعدی، مولوی و عطار یادی از ایشان در آثار خود داشته‌اند. در این میان سگ اصحاب کهف که مظهر طلب و سلوک در مسیر حقیقت قلمداد شده، و به عنوان موجودی که به واسطۀ یافتن گوهر حقیقت از مرتبۀ حیوانی به درجۀ راه یافتگانِ حق رسیده، بسیار حائز اهمیت است (نک: یاحقی، ۹۴).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بابویه، محمد، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ ابن‌خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن‌درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن‌عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن‌منظور، *لسان*؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفى سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوعبدالرحمان زیدی، عبدالله، *غرائب القرآن*، به کوشش محمد سلیم حاج، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابوعبیده، معمر، *مجاز القرآن*، به کوشش محمد فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری.

قم، جماعة المدرسین؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، پورت سعید، مکتبة الثقافة الدینیه؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، دار الرائد العربی؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان الکبری*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی الحلبی؛ راوندی، سعید، *الخرائج و الجرائح*، قم، ۱۴۰۹ق؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ سورآبادی، ابوبکر، *قصص قرآن مجید*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ شریف رضی، *تلخیص البیان*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ضحاک بن مزاحم، «متنی در بارهٔ داستان اصحاب کهف» (نک: ملـ ، وانکث)؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹-۱۸۸۱م؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمد بن حسن، *امالی*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ طوسی، محمد بن محمود، *عجائب المخلوقات*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۰ق؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *عجائب المخلوقات*، به کوشش ووستنفلد، ویسبادن، ۱۸۴۸م؛ قشیری، عبدالکریم، *رسالهٔ قشیریه*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ نیشابوری، ابراهیم، *قصص الانبیاء*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ یاحقی، محمد جعفر، *فرهنگ اساطیر*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Day, E., «Seven Sleepers of Ephesus», *New Catholic Encyclopedia*, 1966, vol. XIII; Gibbon, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Chicago, 1952; Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1954; Guidi, I., «Seven Sleepers», ERE, vol. XI; Jervis, J., «Khizr: The Emerald Angel of the Heart...», *Journal of Religion and Culture*, 1992, vol. VI; Jung, C.G., *The Archetypes and the Collective Unconscious*, tr. R.F.C. Hull, Princeton, 1968; Massignon, L., «Les Sept dormants d'Ephèse (Ahl-al-Kahf) en Islam et en Chrétienté», *Revue des Etudes Islamiques*, 1954-1960; Sidersky, D., *Les origines des légendes musulmanes*, Paris, 1933; «Ta'anith», *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein, London, 1990; Vazquez, J., «Los Siete Durmientes de Efeso», *Rivista del Instituto (Egipcio) de Estudios Islamicos*, 1959-1960, vols. VII-VIII; Weyh, W., «Zur Geschichte der Siebenschläferlegende», ZDMG, 1911, vol. LXV.

فرامرز حاج‌منوچهری

اَصْحابِ مَدْیَن، نک: اصحاب ایکه.

اِصْطَبْل، جایگاه ستوران سواری، به ویژه اسب، یا ستوران باربر.

واژهٔ اصطبل اصلاً یونانی است و در لاتین و زبانهای اروپای غربی نیز به کار رفته است. در زبان یونانی متأخر واژهٔ استابلون[1]، استابلیون[2]، استائولیون[3]، و در لاتینی استابولوم[4] به جایگاه نگهداری ستوران اطلاق شده، و سپس ظاهراً از طریق غسانیان دست نشاندهٔ بیزانس وارد زبان عربی شده (EI^2 , IV/213-214)، و از آنجا به زبان فارسی راه یافته است. برخی لغت‌نویسان عرب این واژه را شامی شمرده (خلیل، ۱۸۰/۷)، و برخی همچون ابوعمرو و ابن درید تصریح کرده‌اند که اصل آن عربی نیست (نک: جوهری، ۱۶۲۳/۳؛ جوالیقی، ۱۹)، اما جوهری همزهٔ آن را اصلی دانسته (همانجا)، و سخاوی نیز آن را خماسی مجرد شمرده است (ص ۷۱). صیغهٔ جمع آن به صورت اصطبلات و گاهی اصابیل (خلیل، همانجا) به کار رفته است. برخی مؤلفان بدون ذکر مأخذ از کاربرد این کلمه در زبان آرامی آگاهی داده‌اند (نک: فرنکل، 124). اگر این حدس درست باشد، می‌توان قدمت ورود این کلمه را به زبانهای سامی، به پیش از غسانیان نسبت داد. این واژه در فارسی از سدهٔ ۵ق به صورت اسطبل (ناصرخسرو، ۲۵؛ سورآبادی، ۳۸۰) به کار رفته، چنانکه در برخی متون عربی هم حرف «س» به جای «ص» در این کلمه نشسته است (صولی، ۲۰۸؛ ابن فرات، ۱۵۲/۷؛ مقریزی، *اتعاظ*...، ۲۸۷).

اصطبل در سرزمینهای مرکزی اسلامی: در زمان عمر بن خطاب در بیرون شهر مدینه جاهایی برای آماده کردن اسبان سواری به نام حمیٰ (مرتع قرق یا علفزار اختصاصی) وجود داشته است (دقدوقی، ۱۵۰).

با وجود اهمیت اسب و سوارکاری در فرهنگ اسلامی، در منابع مکتوب قرون اولیه چندان توجهی به جایگاه اسبان و ستوران نشده است، تنها وصف مهم مربوط به اصطبلها، به دورهٔ خلافت المقتدر عباسی، در کتاب *الذخائر و التُحف* (تألیف در سدهٔ ۵ق) آمده است. در زمان این خلیفه، سفیری از سوی کنستانتین هفتم در ۳۰۵ق/ ۹۱۷م همراه با مترجمی به دربار خلافت می‌آید و سوار بر اسب وارد دروازهٔ اصلی قصر می‌شود و به سوی اصطبلهای معروف به خانُ الخَیل می‌رود. بزرگ‌ترین بخش این ساختمان دالانهایی با ستونهای مرمرین بود. در یک‌سوی آن ۵۰۰ اسب با زین سیمین و زرین و بدون بالاپوش، و در سوی دیگر ۵۰۰ اسب با یراقهای ابریشمی یکسان و بدون پوشش دیده می‌شد. هر اسبی را یک تن از شاکریه (چاکران) نگه داشته بود (نک: ابن زبیر، ۱۳۰-۱۳۵؛ نیز EI^2، همانجا)؛ گرچه این تشریفات قبلاً برنامه‌ریزی شده بود و به طور معمول اسبان را در آخور با چنین وضعی نگه نمی‌داشتند. به‌احتمال قوی، بنی‌امیه نیز برای نگهداری و تیمار اسبان خود از همان اصطبلهای بیزانسی استفاده می‌کردند.

یعقوبی پس از آنکه نقشه‌ای از تقسیم اراضی شهر را به دست می‌دهد، می‌افزاید که پشت قطیعهٔ حِزام بن غالب ، اصطبلهای خاص خلیفه و اصطبلهای دولتی قرار گرفته که حزام و برادرش یعقوب سرپرستی آنها را به عهده داشتند (ص ۲۶۰؛ قس: EI^2 , IV/215). باز یعقوبی از قطیعهٔ یاسین سرپرست نجائب (شتران جمازه) و خان نجائب

1. stablon 2. stablion 3. staulion 4. stabulum

یاد می‌کند که پایین‌تر از آن اصطبل موالی قرار گرفته است (ص ۲۴۳). آنگاه که مهدی عباسی رصافه را در آن سوی بغداد ساخت و بدانجا منتقل شد، اصطبلهای خود را نیز در ناحیهٔ مُخَرِّم برپا کرد. سرپرستی این اصطبلها با مولیٰ نازی بود. در این بخش علاوه بر اسبان، شتران جمازه و فیلها نیز بودند (EI^2، همانجا).

دیلمیان برای جنگ با ابن رائق در حمله به بغداد از اصطبل مخرم استفاده کردند (صولی، ۲۰۷).

در چند منبع از روی مقدار یا مبلغ پرداختی برای نگهداری اسبان و ستوران می‌توان به وسعت و کثرت اصطبل چارپایان پی برد. صابی از علوفهٔ چارپایان و مزد تربیت‌کنندگان اسبان و چارپایان و مخارج معالجهٔ آنها و آنچه از قبیل زین و امثال آن لازم است، از مبلغ ماهانه ۸٬۲۰۰ دینار یاد کرده است (رسوم...، ۲۲-۲۳). وی از ۵ نوع اصطبل دیوانی نام برده است: اصطبل خاصه، اصطبل عامه، اصطبل دواب باربر، اصطبل استران، و اصطبل واقع در قصرالطین در شماسیه خاصِ شتران و جمازه‌ها (*الوزراء*، ۲۲). چون المعتصم در ۲۲۳ق به سامرا رفت، اصطبل و اثاث خود را نیز بدانجا منتقل کرد و در شارع سریجه جای داد (EI^2، همانجا). مخارج اصطبلهای خلفا علاوه بر آنکه به وسیلهٔ ادارات مختلف از قبیل بیت‌المال مظالم تأمین می‌شد، در دوران منصور و مهدی و هادی، دیوان نفقات خاصه آن را می‌پرداخت. در دوران هارون و چند تن از جانشینان او حقوق کارکنان نیز از دیوان الاحشام و بعدها از دیوان الموالی و الغلمان داده می‌شد و اصطبلهای دولتی از دیوان البرید و دیوان الاهراء مخارج خود را تأمین می‌کردند (همان، IV/216).

درباریان، امرا و اشراف نیز به تناسب شمار اسبهای خود اصطبلهایی داشتند، اگرچه از کیفیت و کمیت آن بی‌خبریم. مثلاً احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف به روزگار حکومتش بر کرخ، اصطبلهایی با بیش از ۲۰ هزار دواب داشت و گاهی در یک روز برای حمل بار از بیش از هزار اسب استفاده می‌کرد و بیش از ۶٬۵۰۰ زین در انبار داشت (ابن زبیر، ۲۲۸).

دستگاه خلافت فاطمی در قاهره هم از این لحاظ دست کمی از دستگاه عباسیان نداشت. فاطمیان دو اصطبل داشتند: یکی اصطبل طارقه در مقابل قصر السوک و دیگری در زویله. خلیفه در حدود هزار اسب داشت که میان این دو اصطبل تقسیم شده بود. در هر اصطبل ۳ دسته از مأموران با عناوین سائس، شداد و عریف انجام وظیفه می‌کردند و در نزدیکی هر اصطبل انبار جو و دیگر علوفه‌ها، و نیز چاهی برای آب دادن به اسبان وجود داشت. هر یک از این دو اصطبل را رائض و رام‌کننده‌ای که در حکم میرآخور بود، اداره می‌کرد. چون خلیفه می‌خواست سواری کند، پیش‌تر، اسبان را با بوق و کوس گردش می‌دادند تا عادت کنند و روز سواری رم نکنند (ابن طویر، ۱۳۵-۱۳۷؛ نیز نک‍ : ناصر خسرو، ۸۲؛ برای نام برخی از این اصطبلها، نک‍ : هریری، ۱۵/۳-۱۷؛ مقریزی، *السلوک*، ۳(۳)/۱۳۰۳-۱۳۰۴؛ ابن شاهین، ۱۲۵).

اصطبل در اسپانیا و مغرب: به نظر می‌رسد که اصطلاح اصطبل در زبان عربی امروزی در شمال افریقا به‌کار نمی‌رود، گرچه در لهجهٔ عربی اسپانیایی معمول بوده است. مثلاً در لهجهٔ متداول در والنسیا در قرن ۷ق به جای استابولوم، هم اصطبل و هم صَبّل (جمع صبول) به کار می‌رفته است. در قرن ۹ق/۱۵م در لهجهٔ غرناطه به جای اصطبل کلمهٔ رِوا (جمع أرویَة)، همچنین ممال این کلمه به روش عربی غرناطه، یعنی روی (جمع أروية) رایج بوده، و این کلمه در لهجه‌های امروزی مغرب از مراکش تا تونس به صورت روا (جمع رویه، روایات) به معنای سایبان اسبان و ستوران باقی مانده است (EI^2,IV/216).

اطلاعاتی دربارهٔ اصطبلهای سلطنتی برای نگهداری اسبهای سواری و چهارپایان بارکش در دوران حکومت اموی در قرن ۴ و ۵ق در اسپانیا در دست است (ابن خطیب، ۶۲). حکم بن هشام هزار رأس اسب در قصر خود داشت. هر ۱۰۰ رأس اسب را شخصی با عنوان عریف سرپرستی می‌کرد و از آن اسبان در دفع فتنه‌های ناگهانی استفاده می‌شد (ابن عبدربه، ۲۳۳/۵). نیز گفته‌اند که حکم دو اصطبل داشت که در کنار قصر او در قرطبه ساخته شده بود. در هر اصطبل هزار رأس اسب آماده به جنگ نگهداری می‌شد و هر ۱۰۰ سوار زیرنظر عریفی قرار داشت و فرماندهی آنان با قائد الخیل بود که او را قائد الاعِنّه (جمع عنان) می‌گفتند (EI^2، همانجا).

منصور سرپرست کاخ سلطنتی هشام دوم، ۱۲ هزار سوار منظم زیر فرمان خود داشت (همانجا). سرپرستی اصطبلها با صاحب الخیل، و سرپرستی ستوران بارکش با عریف بود. این بارکشها به نامهای زوامیل و خیل الحملان نامیده می‌شدند و برای حمل بار از شتران نیز استفاده می‌شد. در اواخر قرن ۱۱ق در مکناسه (مراکش) مولای اسماعیل اصطبلهایی مجهز برای اسبان و ستوران خود فراهم آورد که بسیار شهرت داشت (همان، IV/217). یکی از این اصطبلها مسقف بود و رواق نام داشت که سه چهارم فرسنگ طول داشت و اسبها را در دو ردیف در خود جای داده بود (همان، IV/214).

اصطبل در ایران: سابقهٔ پرورش اسب و سوار کاری در ایران پیش از اسلام خاصه در سرزمینهای اسب پرورِ ماد و نیز لشکرکشیهای کورش و کمبوجیه و داریوش ــ و گذراندن سربازان از دجله در زمان داریوش به گواهی کتیبهٔ بیستون ــ مستلزم داشتن جاهایی مناسب برای نگهداری و پرورش اسبان بود. مطابق گزارش *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، به فرمان اردوان اشکانی، اردشیر مجبور به اقامت در «آخور ستوران» شد و از رفتن به نخجیر، چوگان و آموزشگاه ممنوع گردید (ص ۱۹) و به گفتهٔ فردوسی به آخورسالاری وادار شد (ص ۱۴۹۷). در اصطبل خسرو پرویز ۸٬۵۰۰ اسب خاصه بود و افزون بر آن اسبان حشم و خدم و ۹۶۰ فیل و ۱۲ هزار استر و ۱۲۰ هزار شتر بختی (حمزه، *تاریخ*...، ۴۱-۴۲).

در آن دوران رئیس کل اصطبل را «آخوربذ» یا «آخور سالار» می‌نامیدند (کریستن‌سن، ۴۱۷؛ نیز نک‍ : هـ د، آخورسالار). برای ادارهٔ

امور اصطبل به ادارهٔ آمار اسبان و ستوران نیاز بود که حمزهٔ اصفهانی آن را آخر هماردفیره (*التنبیه...*، ۲۳)، و خوارزمی آهرهماردفیره (کتابة الاصطبلات) آورده است (ص ۱۳۹). پایگاه و پایگه در زبان فارسی (نک: *برهان ...*) جای ستوران است. پایگاه در هند نیز همان معنی را می‌داده، و واژهٔ پَیّه در زبان کنونی آذربایجان ظاهراً از همین کلمه بر جای مانده است.

چون در دوران ضعف دولت عباسی، دولتهای کوچک خودمختار و سپس حکومتهای مستقل در سرزمین بزرگ ایران پدید آمد، کوشش کردند که به تناسب مقتضیات خود از رسوم دورهٔ عباسیان، البته با نامهای ایرانی، پیروی کنند. مراکز پرورش اسب در خراسان، گوزگان و ختل، بعدها در طخارستان و نزد کوچ‌نشینان نزدیک اصفهان و در جزیرهٔ کیش قرار داشت. علاوه بر آن رمه‌های اسب در آسیای میانه از شهرت بسیار برخوردار بود، زیرا در زندگی اقوام آن مناطق استفاده از اسب نقش اساسی داشت (اشپولر، ۲۰۷/۲). در دربارهای سلطنتی و امرای بزرگ، اصطبل پیوسته به قصر سلطنتی بود. چون علاوه بر اهمیت دفاعی آن، از اسبان برای اسب دوانی و چوگان و شکار استفاده می‌کردند و بدین سبب نزدیکی اصطبلها به قصر مهم بود (EI², IV/217). مثلاً خواجه نظام‌الملک از خزینه و اصطبل و سرای نصر بن احمد سامانی یاد می‌کند (ص ۲۹۱) و به نظر می‌رسد که قاعدتاً می‌بایست این هر سه در کنار هم باشند. در قرن ۴ق/۱۰م نصر بن ابراهیم طمغاج خان در نزدیکی یکی از دروازه‌های بخارا شمس‌آباد را ساخت و پیوسته بدانجا چراگاهی برای ستوران خاصه ایجاد کرد و آن را «غورق» نام داد و با دیوارهای استوار محصور گردانید (نرشخی، ۴۰-۴۱).

از آگاهی مردم ختل نیز برای یافتن اسبهای اصیل استفاده می‌شد، چون ختلان یکی از مراکز پرورش اسب بود. امیر بخارا با آنکه در ستورگاه و آخُر خود ۴ هزار مرکب داشت که بهای برخی از آنها ۱۰۰ هزار درهم بود، بر اثر عیب‌جویی اسب‌شناس خُتلی که هیچ یک از اسبان او را نپسندید، او را به ختلان فرستاد تا اسبان شایسته‌ای برای او بیابد (فخر مدبر، ۲۱۸-۲۱۹). با وجود این، از چگونگی اماکن نگهداری آنها اطلاعی در دست نیست.

آگاهیهای ما از دوران صفوی نسبتاً بیشتر است. در آن دوران در ایران فقط شاه می‌توانست ایلخی اسب داشته باشد و حکام و مأموران ایالات که ایلخیهایی داشتند، آنها را به نام شاه نگهداری می‌کردند. ایلخیهای شاه صفوی در سراسر کشور، در آذربایجان و فارس پراکنده بود، به‌ویژه عالی‌ترین اسبهای شاه در مجاورت پرسپولیس باستانی نگهداری می‌شد. شاه همچنین در تمام ایالات و بیشتر شهرهای بزرگ اصطبلهای اختصاصی داشت. اسبان‌شاه را با داغی به صورت لالهٔ شکفته نشان می‌کردند (شاردن، ۱۰۹/۴-۱۱۰). میرآخور باشی عواید خود را از عوارض مراتع و چراگاهها کسب می‌کرد (کمپفر، ۱۰۳). به نوشتهٔ *تذکرة الملوک* در روزگار صفویان دو امیرآخور: امیر آخورباشی جلو و امیر آخورباشی صحرا وجود داشت که زیرنظر امیرآخورباشی کل انجام وظیفه می‌کردند. امیر آخورباشی جلو نظم و نسق طوایل (طویله‌ها) و تعیین مهتران و سقایان را برعهده داشت (نک: ص ۱۴-۱۵). اسبها همه در یک اصطبل نگاهداری نمی‌شدند، بلکه آنها را بر حسب قیمت و رنگ در اصطبلهای مختلف جای می‌دادند و گروه کثیری از مهتران به تیمار آنها می‌پرداختند (کمپفر، ۱۵۲). مینورسکی واژهٔ «جلو» را که ریشهٔ مغولی دارد، به معنای دهانه و لگام گرفته، و آورده است که جلودار (لگام‌گیر) مهتری است که پیشاپیش خواجهٔ خویش می‌رود و از آنجا که ابواب جمعی وی با دربار ارتباط داشت، انتصاب تابینهای وی با ناظر بیوتات بود (ص ۹۴؛ برای تفصیل بیشتر، نک: هـ د، آخورسالار).

مواجب ناظر دواب خاصهٔ شریفه از مواجب امیرآخورباشی صحرا بیشتر بود (مینورسکی، همانجا). امیرآخور باشی جلو سالانه ۱۸۲ تومان و اندی مواجب می‌گرفت و از پیشکشها و انعامها نیز چیزی به عنوان رسوم به او می‌دادند. امیرآخورباشی صحرا نیز سالانه ۱۲۷ تومان و ۵ هزار دینار مواجب داشت و از رسوم و انعام نیز مبلغی به او می‌رسید (فلسفی، ۴۰۵/۲-۴۰۶).

برخلاف کثرت منابع دورهٔ صفوی، از وضع اصطبلهای دورانهای پیش، همچون آل بویه، سامانیان، سلجوقیان و ایلخانیان آگاهی چندانی نداریم. در دوران قاجار ریاست اصطبل خاصهٔ مبارکه و امیرآخوری و نیز اصطبل توپخانه به افرادی از خاندان قاجار یا منسوبان آنان واگذار می‌شد (اعتمادالسلطنه، ۱۸؛ مستوفی، ۴۱۷/۱؛ نک: هـ د، آخورسالار). به نوشتهٔ مستوفی ادارهٔ اصطبل توپخانه در حقیقت میرآخوری اسبهایی بود که به توپخانه و قورخانه اختصاص داشت و همیشه یکی از افراد درباری رئیس اصطبل توپخانه بود و تا حدی جزو بیوتات سلطنتی به شمار می‌آمد. گاهی رؤسای اصطبل توپخانه ایلخیهای دولتی را چه در اطراف تهران و چه در سرحد مغان سرپرستی می‌کردند و گاهی که می‌خواستند چند عراده توپ به جایی بفرستند، از اسبهای آنها استفاده می‌کردند (همانجا).

درگذشته که سنت بست‌نشینی رواج داشت، یکی از جاهایی که در آن بست می‌نشستند، اصطبلهای سلطنتی بود (خالصی، ۲۶).

اصطبل در عثمانی و آسیای صغیر: اصطبل عامره، اصطبل همایون، اصطبل شهنشاهی، اصطبل خاص، آخور خاص و اصطبل سلطانی (پاکالین، II/7-8؛ اوزون چارشیلی، 337) عناوینی است که به محل نگاهداری اسبهای سلطنتی و دولتی در عصر عثمانی اطلاق می‌شد. آنچه مسلم است، اینکه عثمانیها اداره و سازمان اصطبلها را از سلجوقیان آسیای صغیر گرفته، و روشهای مملوکها را نیز بر آن افزوده بودند (IA, VIII/348).

اصطبل عامره به دو بخش بزرگ و کوچک تقسیم می‌شد که ادارهٔ آنها با میرآخور اول یا بزرگ بود (آق‌سرایی، ۷۰؛ «مختصر...»، ۴۴). میرآخور دوم و کدخداها که معاون میرآخور دوم بودند، بلوکباشیها، امین، کاتب و روزنامه‌جی، ناظر مالیه بر مصرف علوفه بودند (پاکالین،

IA، همانجاها)؛ سراج، نعلبند، ساربان، قاطرچی، رختبان و معتران ــ آت اوغلانلاری، تای آقالاری ــ مسئولان کره اسبها به شمار می‌رفتند؛ یونت اوغلانلاری، مسئولان مادیانها بودند، و همگی از ابواب جمعی اصطبل عامره به شمار می‌آمدند که آنها را «آخور خلقی» ــ خدمهٔ آخور و اصطبل ــ می‌نامیدند و زیرنظر میرآخور بزرگ کار می‌کردند (IA, VIII/348-349).

اصطبل عامره یا آخور خاص در محوطهٔ کاخ توپکاپی واقع بود. همچنین زین و یراقهای مزین اسبان پادشاه نیز در همین جا نگهداری می‌شد. گذشته از آن در بخش ساحلی کاخ توپکاپی ــ سرای جدید ــ نیز اصطبلهایی وجود داشت. در محلی که امروز در استانبول «آخور کاپی» نامیده می‌شود، اصطبلهای مخصوص رجال اندرون و دولتمردان واقع شده بود (همانجا).

در ۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م با تغییراتی که به هنگام زمامداری سلطان محمود دوم در نظام اداری دولت عثمانی انجام گرفت، ادارهٔ اصطبلها نیز دگرگون شد و عنوان میرآخور به «مدیر اصطبل عامره» تغییر یافت (همانجا؛ پاکالین، II/8). باید یادآوری کرد که اصطبل عامره و میرآخور در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در دولت عثمانی از آنچنان اهمیتی برخوردار بود که میرآخور از رجال درباری و از نزدیکان سلطان به شمار می‌آمد؛ چنانکه برخی از آنان به صدارت نیز دست یافته بودند (IA, VIII/348). اسبهای دربار و درباریان در زمینها و مراتعی که در اطراف استانبول قرار داشت و به تملک اصطبل عامره درآمده بود، پرورش می‌یافتند (پاکالین، II/7).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن زبیر، رشید، *الذخائر و التحف*، به کوشش محمدعبدالله، کویت، ۱۹۵۹م؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک و بیان الطرق و المسالک*، به کوشش پل‌راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش عبدالمجید ترحینی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ ابن طویر، عبدالسلام، *نزهة المُقلتین*، به کوشش ایمن فؤاد سید، اشتوتگارت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۴۲م؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمهٔ مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *المآثر و الآثار*، تهران، ۱۳۰۷ق؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ جوالیقی، موهوب، *المعرّب*، تهران، ۱۹۶۶م؛ جوهری، محمد، *الصحاح*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۰۴ق؛ همو، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ خالصی، عباس، *تاریخچهٔ بست‌نشینی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، دارالهجره؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ دقدوقی، وفیق، *الجندیة فی عهد الدولة الامویة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ سخاوی، علی، *سفر السعادة*، به کوشش محمد احمد دالی، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سورآبادی، عتیق، *تفسیر قرآن کریم*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ شاردن، ژان، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ صابی، هلال، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صولی، محمد، *الاوراق، اخبار الراضی بالله و المتقی لله*، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۴م؛ فخر مدبر، محمد، *آداب الحرب و الشجاعة*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش ژول مل، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ «مختصر سلجوق‌نامهٔ ابن بی‌بی»، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸م؛ مینورسکی، ولادیمیر، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیر الملوک* (سیاست‌نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ هریری، احمد، *فهرست خطط مصر*، قاهره، المعهد العلمی الفرنسی؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، لیدن، ۱۹۸۱م؛ نیز:

EI[2]; Fraenkel, S., *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Hildesheim, 1962; IA; Pakalın, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1946; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devlet teşkilâtına medhal*, Ankara, 1984.

عبدالامیر سلیم

اِصْطِخاب، اصطلاحی در موسیقی دوران اسلامی ایران. اصطخاب، از مادهٔ «صخب» به معنی به هم (با هم) بانگ کردن (زوزنی، ۴۸۶) و اختلاط اصوات (زمخشری، ۳۴۹) است.

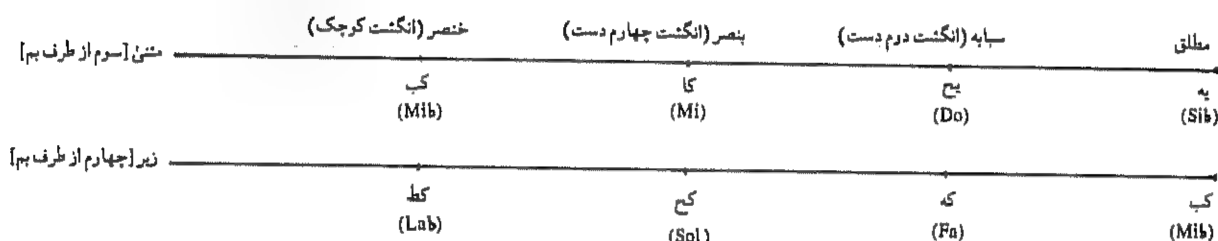
اگرچه هنرمندان بزرگی چون فارابی در *الموسیقی الکبیر* و صفی‌الدین ارموی در *الادوار* به اصطخاب اشارهٔ زودگذری کرده‌اند، ولی عبدالقادر مراغی این اصطلاح را بارها در آثار خود آورده، و حتیٰ واژه‌های هم‌خانواده با آن، نظیر مصطخب و نیز اصطخابات را به‌کار برده است (*جامع‌الالحان*، ۳۶۰، ۳۸۵، فهرست، نیز *شرح ادوار*، ۴۳۹، ۴۵۴، فهرست). در بعضی از مآخذ مانند بخش موسیقی *درة التاج*، چاپ مشکان طبسی و بعضی از نسخه‌های خطی *الادوار* و *الموسیقی الکبیر* (چ قاهره) به جای اصطخاب و با همان معنی، اصطحاب با حاء (ح) دیده می‌شود که باید آن را حمل بر مسامحه کرد.

از توضیحی که صفی‌الدین ارموی در *الادوار* زیر عنوان «اصطخاب غیر معهود» (گ ۲۰) داده، و عبدالقادر مراغی در *شرح ادوار* با تفصیل بیشتری آن را موردبحث قرار داده است (ص ۲۳۹-۲۴۷)، چنین برمی‌آید که اصطخاب را هر دو به معنی همصدایی[1] یا هماهنگی[2] به کار برده‌اند که می‌تواند «به اجتماع دو یا چند صدا که با هم نواخته شود»، اطلاق گردد (نک: برکشلی، ۱۹؛ نیز نک: فارمر، I/12). اصطخاب را با توسع در معنی می‌توان به کوک و کوک کردن نیز تعبیر کرد، زیرا از آنجا که ارموی و مراغی به دو نوع اصطخاب، معهود و غیرمعهود، قائل بوده‌اند، معلوم می‌شود کوکهای عادی و غیرعادی ساز را در نظر داشته‌اند و بنابراین در مقام مقایسه می‌توان احتمال داد که

1. accord 2. harmony

اصطخاب معهود نظیر راست کوک و چپ کوک و کوکهای تفننی کنونی بوده است.

هرچند در آثار صفی‌الدین ارموی و عبدالقادر مراغی اصطخاب بیشتر درمورد عود[1] به‌کار رفته است، ولی ظاهراً مفهوم عامی برای تمام



سازها و یا به عبارت صحیح‌تر «اوتار[2]» (تارها، سیمها) داشته است و شاید توجه بیشتر به عود از آن جهت باشد که ساز آرمانی و کارآرای آن روزگار به‌شمار می‌رفته است.

اصطخاب معهود به این صورت بوده است که «مطلقات اوتار» یعنی صدای دست‌باز[3] [یا دسواز] هر وتری با مافوقش به‌نسبت «ذی‌الاربع[4]» یا چهارگان (فاصلهٔ $\frac{4}{3}$) باشد (ارموی، همانجا). در این‌صورت اگر صدای سیم نخست یا مادون را «دو» بگیریم، صدای سیم مافوق «فا» خواهد شد که با نظام ابجدی قدیم الف و ح می‌شود.

اصطخاب غیرمعهود چنانکه مراغی می‌گوید «کثیرة الانواع» (همان، ۲۴۲) بوده‌اند و او با آنکه قائل به ۱۰۰۱ شدّ بوده است (همانجا)، در جدول «اصطخابات غیرمعهود» تنها به ذکر ۶۱۷ نوع بسنده کرده است (همان، ۲۴۵-۲۴۷). ارموی (همانجا) به عنوان نمونهٔ اصطخاب، دور عشّاق را که نخستین دور از ادوار هشتاد و چهارگانه و یکی از آهنگهای معروف آن روزگار بوده است، برای وترین (دووتر) چنین ذکر می‌کند (نک: شکل بالا).

با آنکه در انطباق مفهوم اصطخاب معهود و غیرمعهود قدیم با راست‌کوک و چپ‌کوک کنونی نمی‌توان اطمینان کامل داشت، ولی نباید ارزش هنری کوکهای چپ را نادیده گرفت. راست کوک همان‌طور که واژهٔ معهود حکایت می‌کند، کوکی است همگانی و متداول و شاید به تعبیری آسان‌تر و عملی‌تر که نوآموزان به آسانی می‌توانند آن را فرا بگیرند و برای خوانندگان تازه کار هم به سهولت قابل اجراست، درصورتی که چپ کوک و کوکهای تفننی به مهارت و کاردانی بیشتری نیاز دارد و طبعاً نوازندگی و خوانندگی در آن‌مایه[5] دشوارتر و هنرمندانه‌تر



خواهد بود.

در پایین ستون پیش به عنوان نمونه شور راست کوک تار آورده شده است؛ اگرچه دستگاههای موسیقی ایرانی با اعمال هنر و سلیقه‌ای که استادان داشته‌اند، دارای کوکهای گوناگونی است.

مآخذ: ارموی، صفی‌الدین، *الادوار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ برکشلی، مهدی، *موسیقی دورهٔ ساسانی*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ زمخشری، محمود، *اساس البلاغة*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ زوزنی، حسین، *المصادر*، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۴۵ش؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به‌کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *شرح ادوار*، به‌کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Farmer, H.G., *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1968.

تقی بینش

اِصْطَخْر، نک: استخر.

اِصْطَخْری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد فارسی اصطخری، معروف به کرخی، جغرافی دان پر آوازهٔ سدهٔ ۴ق/۱۰م. وی از اهالی استخر (اصطخر) فارس بود (حمیده، ۱۹۹). سال تولدش مشخص نیست، ولی سال درگذشتش با اختلاف پس از ۳۴۰ق/۹۵۱م (همانجا)، و ۳۴۶ق/۹۵۷م (زرکلی، ۶۱/۱؛ افشار، مقدمه، ۷) نوشته شده است. اصطخری پس از ابوزید احمد بن سهل بلخی (د ۳۲۲ق) از پایه‌گذاران دانش جغرافیا در جهان اسلام است. گرچه نوشته‌های اصطخری از *صور الاقالیم* ابوزید بلخی مایه گرفته، ولی وی مطالبی بر آن افزوده است (کراچکوفسکی، IV/194).

از مصنفات اصطخری دو کتاب به نامهای *صور الاقالیم* و *مسالک الممالک* برجا مانده است. ظاهراً اصطخری ابتدا *صور الاقالیم* (= *کتاب الاقالیم*) را تصنیف کرده، سپس آن را با شرح و تفصیل بیشتری تدوین نموده، و بر پایهٔ سنت کهن *مسالک الممالک* نامیده است (افشار، همان، ۷-۸؛ نک: دخویه، «مسأله...[6]»، 58-42).

متن نسخهٔ خطی *کتاب الاقالیم* اصطخری که به زبان عربی، و تاریخ پایان کتابت آن ۵۸۹ق است (ص ۱۲۶)، نخستین بار به کوشش مولر[7] در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م انتشار یافت. دخویه متن قدیم *مسالک الممالک* را که به زبان عربی بوده، در ۱۸۷۰م با پیش گفتاری به طبع رسانده است (دخویه، مقدمه، 8-7). در ضمن، نظری ابراز شده، مبنی بر اینکه گویا اصل این اثر به‌زبان‌فارسی بوده‌است (GAL, S,I/408؛ کراچکوفسکی،

1. lute 2. chords 3. open string 4. tetrachord 5. tune 6. «Die Istakhri...» 7. J. H. Moeller

چون «فقیه مقدم» (ابن ندیم، ۲۶۷)، «علامه» و «شیخ شافعیه» در عراق نام برده‌اند (ذهبی، *العبر*، ۲۹/۲؛ یافعی، ۲۹۰/۲؛ نیز نک: خطیب، ۲۶۹/۷).

ابن سریج (ﻫ م) از رقیبان وی بوده، و مناظره‌ای تند نیز میان آن دو صورت گرفته بوده است (نک: همانجا).

اصطخری مدتی قاضی قم بود. مردم آن دیار که شیعی مذهب بودند، به‌سبب‌نحوهٔ قضای‌وی‌در تقسیم‌ارث‌به‌مخالفت برخاستند و اصطخری از بیم جان خویش به همدان گریخت (نک: سبکی، ۲۳۳/۳). در دوران المقتدر، خلیفهٔ عباسی (۲۹۵-۳۲۰ق) به قضای سجستان گماشته شد (اسنوی، ۴۶/۱) و در همین دوره (ابویعلیٰ، ۲۹۵؛ ماوردی، ۲۸۳) مدتی ریاست حسبهٔ بغداد را نیز عهده‌دار بود و مراکز لهو و لعب بازار شهر را به‌آتش کشید (نیزنک:خطیب،همانجا). وی‌در عصرالقاهرعباسی(۳۲۰-۳۲۲ق) نیز از جایگاه‌بلندی نزد خلیفه‌برخوردار بود. القاهر از او دربارهٔ حکم‌صابئان استفتا نمود و او به‌سبب آنکه آنان را ستاره‌پرست و مخالف یهود و نصارا می‌انگاشت، به قتلشان فتوا داد (همانجا).

اصطخری در مسائل فقهی گاه فراتر از چارچوب اصول و قواعد فقه شافعی اجتهاد می‌کرده است (برای مثال، نک: سبکی، ۲۳۱/۳، ۲۳۳؛ خطیب، همانجا) و در برخی موارد آراء غریبی داشته، و شاید از همین رو به داشتن لغزشهای بسیار در قواعد فقهی متهم شده است (سبکی، ۲۳۲/۳). سبکی برخی از نظریات خاص وی را آورده است (نک: ۲۳۴/۳-۲۵۳). وی در جمادی الآخر ۳۲۸ درگذشت و در باب حرب بغداد به خاک سپرده شد (سمعانی، ۲۸۷/۱).

از تألیفات اصطخری چیزی در دست نیست، اما نام برخی از آن آثار اینهاست: ۱. *ادب القضاء*، در یک جلد بزرگ (ابن قاضی شهبه، ۱۱۰/۱) که در نوع خود بی‌نظیر، و حاکی از گستردگی دانش وی بوده است (خطیب، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۹۳/۱۱). ابن خلکان در میان آثار وی، کتاب *الاقضیه*، را نام برده (۷۴/۲) که به گمان بسیار همان *ادب القضاء*است. ۲. *الشروط والوثائق و المحاضروالسجلات*. ۳. کتاب *الفرائض الکبیر* (ابن ندیم، همانجا).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابویعلیٰ، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، مطبعة عیسی البابی الحلبی؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، لیدن، ۱۹۶۴م؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد فهمی سرجانی، قاهره، المکتبة التوفیقیه؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م.

علی‌اکبر ضیائی

أُصْطُرْلاب، نک: اسطرلاب.

أُصْطُرْلابی، علی بن عیسیٰ حَرّانی، منجم، ریاضی‌دان و مؤلف کهن‌ترین کتاب برجای مانده به زبان عربی دربارهٔ کاربرد اسطرلاب. وی در سدهٔ ۳ق/۹م همراه با اختر شناسان بزرگ در رصدها و اندازه‌گیریها و محاسبات نجومی مهم شرکت داشته، و در ساختن ابزارهای رصدگری و به ویژه اسطرلاب ماهر بوده، و از این‌رو به اصطرلابی شهرت یافته است (ابن ندیم، ۳۴۲-۳۴۳؛ ابن یونس، ۴۱، ۵۱؛ زوتر، 13؛ برگرن، 170). اصطرلابی در نجوم شاگرد خالد بن عبدالملک مرورودی بوده است. ابن ندیم او و ۳ تن از شاگردانش را از سازندگان عمدهٔ اسطرلاب دانسته است (همانجا).

اصطرلابی در سالهای ۲۱۳-۲۱۷ق/۸۲۸-۸۳۲م همراه با خالد بن عبدالملک مرورودی، یحیی بن ابی منصور، عباس بن سعید جوهری و سند بن علی در شماسیهٔ بغداد و کوه قاسیون دمشق به رصد اعتدال بهاری و میل اعظم خورشید و محاسبهٔ طول فصول سال و نیز رصد برخی ستارگان پرداخت (ابن ابی منصور، ۱۶۹؛ صاعد، ۵۰؛ قفطی، ۲۱۹، ۳۵۷؛ زوتر، همانجا). بیرونی به نقل از ابوجعفر خازن، از اندازه‌گیریهای مشابهی در بغداد با شرکت علی بن عیسیٰ در ۲۱۲ یزدگردی (۲۲۸ق/۸۴۳م) سخن می‌گوید (*القانون*...، ۶۵۳/۲-۶۵۴). نتایج این رصدها در *الزیج المأمونی الممتحن*، اثر ابن ابی منصور، زیج حبش حاسب و *الزیج الکبیر الحاکمی* اثر ابن یونس ثبت و بررسی گردیده است (ابن یونس، ۳۹-۴۱؛ بیرونی، همانجا؛ نالینو، ۲۸۱-۲۸۲). وی همچنین در رصدهایی که به فرمان مأمون در دشت سنجار برای اندازه‌گیری طول یک درجه از دایرهٔ نصف‌النهار جغرافیایی و محاسبهٔ پیرامون این دایره، با همکاری خالد بن عبدالملک و ابوالبختری مساح صورت‌گرفت، شرکت‌داشت(بیرونی، *التفهیم*، ۱۶۰-۱۶۴، «تحدید...»، ۲۱۳-۲۱۴؛ ابن خلکان، ۱۶۲/۵؛ انصاری، ۲۱۱؛ زوتر، همانجا). نالینو این اندازه‌گیریها را جالب توجه، نسبتاً دقیق و دلیل بر استادی ستاره‌شناسان مسلمان در کار رصد می‌شمارد (ص ۲۸۱).

ابن یونس از اصطرلابی به عنوان پژوهشگر دانشمند یاد کرده، و او را از کسانی شمرده است که همانند ایشان در روزگاران دراز نیز کمیاب است. وی از قول خوارزمی و فرغانی و نیز شرکت کنندگان در رصدهای دمشق نقل می‌کند که این رصدها در ۲۰۱ یزدگردی (۲۱۷ق/۸۳۲م) صورت گرفته، و در نتیجه برای میل اعظم خورشید مقدار °۲۳ َ۳۳ ً۵۲ به دست آمده است. وی همچنین از یک دستگاه رصد و اندازه‌گیری به قطر ۵ متر، شامل نشانه‌گیر و ربع مُجَیَب که درجه بندی آن به دست علی ابن عیسیٰ صورت گرفته، و برتلّ دیرمران در نزدیکی دمشق نصب شده بوده است، سخن می‌گوید (ص ۳۹، ۴۱، ۵۱؛ نیز نک: بیرونی، همان، ۶۳؛ شوی، I/282-283؛ صایبلی، 72). عبدالرحمان صوفی نیز در *صور الکواکب* (ص ۵)، یک کرهٔ فلکی کار علی بن عیسیٰ را که بسیار استادانه ساخته شده بوده است، وصف می‌کند (نیز نک: کونیچ، 77).

آثار:

۱. *معرفة العمل بالاصطرلاب*، در شیوهٔ کار برد اسطرلاب و نحوهٔ

اندازه‌گیری با آن. این اثر کهن‌ترین کتاب بر جای مانده به زبان عربی دربارۀ کاربرد اسطرلاب است. این کتاب نخستین بار در ۱۹۱۳م در مجلۀ *المشرق* بیروت انتشار یافت. کارل شوی نیز آن را به آلمانی ترجمه کرد و این ترجمه در ۱۹۲۷م، دو سال پس از درگذشت مترجم در مجلۀ *ایزیس* انتشار یافت. عنوان این کتاب در برخی نسخه‌های خطی آن *رسالة فی معرفة علم الاصطرلاب* ذکر شده است (ریو، 522؛ کراوزه، 447؛ برگرن، 171-170؛ GAS, VI/144). شماری از مورخان دانش نجوم، به بررسی مطالب این اثر پرداخته‌اند (شیخو، ۳۲-۴۷؛ کونیچ، 246-245؛ برگرن، 173-170).

۲. *رسالة فی معرفة العمل بالصفیحة القمریة و الحُقّ الکسوفیة*. این رساله شامل یک مقدمه و ۹ باب است: باب فی معرفة العنکبوت، باب فی معرفة اخذ الارتفاع... و در پایان یک فصل جداگانه نیز با عنوان باب العمل بالصفیحة الآفاقیة بدان افزوده شده است. در کتابخانۀ بریتانیا نسخه‌ای با عنوان مستقل *رسالة فی الصفیحة الآفاقیة* وجود دارد که از مؤلف آن به نام علی بن عیسی الاشبیلی یاد شده است (زوتر، 13؛ کراوزه، نیز، GAS، همانجاها).

۳. *رسالة فی ابطال صناعة احکام النجوم*، در رد پیش گویی بر پایۀ حرکات ستارگان. این کتاب بر جای نمانده است، اما ابوالصقر قبیصی (سدۀ ۴ق/۱۰م) کتاب *فی اثبات صناعة احکام النجوم* و *نقض رسالة علی بن عیسی فی ابطالها* را در رد آن تألیف کرده است. کتاب *اثبات علم النجوم*، تألیف ابومعشر بلخی نیز احتمالاً در رد همین رساله نوشته شده است (بیهقی، ۹۲؛ GAS, VI/144, VII/150, 170). در کتابخانه‌های بریتانیا، واتیکان و سرای، نسخه‌هایی با عنوانهای *رسالة فی علم الاصطرلاب*، *رسالة فی الاصطرلاب*، *الصفیحة الآفاقیة* و *رسالة فی طریق العمل بالاسطرلاب* وجود دارد که از مؤلف در ۳ نسخۀ نخست به نام علاءالدین علی بن عیسی الاشبیلی، و در نسخۀ اخیر به نام نورالدین علی‌بن‌عیسی‌المهندس یاد شده‌است (کراوزه، همانجا؛ GAS,VI/144).

برخی احتمال داده‌اند که اصطرلابی به تدوین زیج نیز پرداخته باشد. محمد بن ابی بکر فارسی (سدۀ ۷ق) در *الزیج المظفری* که ضمن آن تقریباً ۳۰ زیج را بررسی کرده، از زیج اصطرلابی نیز یاد کرده است، اما جز این نشان دیگری از آن در دست نیست (کندی، 132؛ GAS, VI/67, 144).

در منابع کهن همچنین در شمار پزشکان برجسته و شاگردان فاضل حنین بن اسحاق از پزشکی به نام علی بن عیسیٰ، یا عیسی بن علی، یاد شده است. کسانی برآنند که این علی بن عیسیٰ که از دوران ولایت‌عهدی المعتمد علی‌الله احمد بن متوکل تا خلافت وی پزشک مخصوص او بوده، همان علی بن عیسیٰ اصطرلابی است (ابن ندیم، ۳۵۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۶۹/۲؛ کونیچ، 250). آثار باقی‌ماندۀ این پزشک اینهاست: ۱. *المنافع التی تستفاد من اعضاء الحیوان* یا *منافع الحیوان*. از این اثر چندین نسخه باقی است. شایان ذکر است که در هیچ یک از نسخه‌های شناخته شدۀ این اثر، از مؤلف به نام عیسی بن علی یاد نشده، و در ۳ نسخه علی بن عیسیٰ آمده است (ابن ندیم، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷۰/۲؛ اشتاین اشنایدر، 405 ,403-402؛ GAS,III/259)؛ ۲. کتاب *السموم* در ۲ مقاله (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ GAS، همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن ابی منصور، یحیی، *الزیج المأمونی الممتحن*، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ندیم، *الفهرست*، ابن یونس، علی، *الزیج الکبیر الحاکمی*، پاریس، ۱۸۰۱م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیرونی، ابوریحان، «تحدید نهایات الاماکن»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۸۲ق، ج ۸، شم ۱ - ۲؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ حکماء الاسلام*، دمشق، ۱۳۶۵ق؛ شیخو، لویس، مقدمه و توضیحات بر «العمل بالاصطرلاب» علی اصطرلابی، *المشرق*، بیروت، ۱۹۱۳م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، بیروت، ۱۹۱۲م؛ صوفی، عبدالرحمان، *صور الکواکب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، لایپزیگ، ۱۹۰۲م؛ نالینو، ک. آ.، *علم الفلک*، رم، ۱۹۱۱م؛ نیز:

Bergren, J.L., *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, New York, 1986; GAS; Kennedy, E.S., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphia, 1956, vol. XLVI; Krause, M., *Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker...*, 1936; Kunitsch, P., *The Arabs and the Stars*, Northampton, 1989; Rieu. Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Sayili, A., *The Observatory in Islam*, Ankara, 1988; Schoy, C., *Beiträge zur arabisch-islamischen Mathematik und Astronomie*, Frankfurt, 1988; Steinschneider, M., «Zur Oculistik des Isa ben Ali», *Janus*, 1906, vol. XI; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

پرویز امین

اِصْطِفَن اَنْطاکی[1]، مترجم پیزایی آثار طبی و فلسفی از عربی به لاتین در نیمۀ نخست سدۀ ۶ق/۱۲م. وی مترجم *کامل الصناعة الطبیه* یا *کتاب الملکی* علی بن عباس مجوسی اهوازی، و نخستین کسی است که متوجه انتحالهای قسطنطین افریقی[2] شد. انتساب او به انطاکیه به سبب فعالیتش در این شهر است. این مترجم در منابع غربی اعم از قدیم و جدید گه گاه استفان پیزایی و استفان فیلسوف یا استفان شاگرد فلسفه[3] (با توجه به یکی از زمینه‌های فعالیت علمی او و شاید خلط وی با شخصی دیگر به این نام) نیز نامیده شده است (نک: دنبالۀ مقاله).

بنابر آنچه ماتئوس فراریوس در شرح ترجمۀ لاتین کتاب *الاغذیة و الادویة*[4] اسحاق بن سلیمان اسرائیلی (ﻫ م) آورده است، اصطفن که زادۀ پیزای ایتالیا بود، به سوریه رفت، در آنجا زبان عربی آموخت و *کامل الصناعه* را از عربی به لاتین ترجمه کرد. اصطفن خود بارها از آنتیوخ (انطاکیه) و سال ۱۱۲۷م ـ به ویژه آوریل و نوامبر این سال ـ به عنوان مکان و زمان ترجمۀ بخشهای مختلف این کتاب یاد کرده است (نک: تالبوت، 38؛ شیپرگس، 50 ,36). ژاکار سال ترجمۀ این اثر را

1. Stephanus Antiochenus 2. Constantin Africanus 3. Stephanus discipulus philosophiae 4. *Liber de dietis universalibus*.

۱۱۲۷ یا ۱۱۵۴م دانسته که مأخذ وی برای تاریخ دوم نامعلوم است (ص 100). کمبل و اشتاین اشنایدر احتمال داده‌اند که آنتیوخ همان آنتیکاریای اندلس باشد و کمبل آن را زادگاه اصطفن دانسته است؛ اما آنچه از دیگر مآخذ برمی‌آید، ناقض این نظرات است؛ به ویژه شیپرگس و تالبوت صریحاً نظر اشتاین اشنایدر را رد کرده‌اند؛ چه، اصطفن در واژه‌نامه‌ای که به پایان ترجمهٔ خود افزوده است، به یافتن این مطالب در سوریه اشاره کرده، و ضمناً خود را خواهرزادهٔ بطرک لاتین انطاکیه ــ که برنارد نام داشت ــ خوانده است. همچنین انطاکیه در آن زمان در حوزهٔ نفوذ پیزا بوده، و دست کم از ۱۱۰۸م یک محلهٔ پیزایی‌نشین در انطاکیه وجود داشته است (کمبل، 74-73؛ شیپرگس، 50؛ تالبوت، 39-38). سارتن و اولمان برآنند که اصطفن در سالرنو تحصیل کرده است؛ اولمان افزون بر این، به اقامت کوتاه وی در سیسیل پیش از رفتن به انطاکیه اشاره می‌کند (سارتن، II/236؛ اولمان، «پزشکی اسلامی[1]»، 54). اصطفن در پایان واژه‌نامهٔ فنی خود گفته است که اگر خوانندگان در فهم کلمات عربیِ لاتینی شده با اشکال مواجه شدند، می‌توانند به علمای سیسیل و سالرنو که یونانی و عربی می‌دانند، مراجعه کنند. از سوی دیگر بسیاری از دانشمندان مکتب سالرنو از جمله جُوانی پلاتئاریوس در *پراکتیکا* و نویسندهٔ رسالهٔ سالرنویی «مداوای بیماری[2]» بارها از ترجمهٔ اصطفن بهره برده‌اند. افزون بر این، گانزینیچ وی را شاگرد کوفوی سالرنویی دانسته است و سارتن نیز از وی پیروی کرده؛ اما تالبوت دلیلهای وی را ناکافی دانسته است (سارتن، II/357؛ تالبوت، همانجا). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۱م دو پزشک سالرنویی به نام کوفو مشهورند که یکی از آن دو نویسندهٔ «کالبدشناسی بچه خوک[3]» یا «کالبدشناسی» کوفو و دیگری کوفویی است که کتاب «روش درمان[4]» یا «رسالهٔ کوفو در روش درمان» پیش از این بدو منسوب بود، ولی ظاهراً این کتاب نوشتهٔ یکی از شاگردان اوست (تالبوت، 39؛ سارتن، I/770, II/237). از آنجا که امروزه این اثر به اصطفن نسبت داده می‌شود، به نظر می‌رسد که همین کوفوی اخیر استاد وی بوده باشد (میبلی، 225). گفتنی است که کمبل هر دو اثر را به یک نفر نسبت داده است (ص 126).

آثار:

۱. ترجمهٔ *کامل الصناعة الطبیة*، یا *کتاب الملکی* علی بن عباس مجوسی اهوازی به لاتین در ۵۲۱ق/۱۱۲۷م با عنوان «ترتیب شاهانه[5]». قسطنطین افریقی نزدیک به نیم قرن پیش از اصطفن مقالهٔ اول این کتاب ــ یعنی بخش نظری آن را که نزد اروپاییها *تئوریکا* نام یافته بود ــ و بخشهایی از مقالهٔ دوم آن ــ یعنی بخش عملی موسوم به *پراکتیکا* ــ را ترجمه کرده، و با عنوان *پانتگنی*[6] به خود نسبت داده بود. پس از او شاگرد محبوب و مورداعتمادش، یوهانس آفلاتیوس یا ساراسنوس[7] (۱۰۴۰- پس از ۱۱۰۳م) (ساراسن واژه‌ای بود که نخست به اعراب ساکن بیابانهای میان سوریه و عربستان، و سپس توسعاً به مسلمانان اطلاق می‌شد) یا یوحنای عرب، و روستیکوس پیزایی بخشهای دیگری از آن را ترجمه کردند. احتمالاً این کار در ۱۱۱۴م به پایان رسید و ظاهراً روستیکوس پس از مرگ یوهانس ترجمهٔ وی را تکمیل یا تهذیب کرد (نک: سارتن، I/769-770, II/65, 134-135, 236؛ شیپرگس، 18-19, 37؛ دربارهٔ چگونگی این ترجمه‌ها و بخشهای ترجمه شده، نک: هـ د، اهوازی). اما اصطفن که ترجمه را بسیار ناقص، مغشوش و مخدوش یافته بود، مجدداً آن را از عربی به لاتین ترجمه کرد و این ترجمه را «ترتیب شاهانه» نامید و برای آنکه ترجمهٔ او با ترجمهٔ قبلی اشتباه نشود، در آغاز هر یک از ۲۰ فصل کتاب نام خود، و محل و زمان ترجمهٔ آن فصل را قید کرد (تالبوت، همانجا؛ شیپرگس، 36, 50). وی همچنین به صراحت قسطنطین را به انتحال این کتاب و منسوب ساختن ترجمهٔ لاتینی آن به خود متهم ساخت (نک: همو، 18-19, 37؛ کمبل، 74؛ تالبوت، همانجا؛ ژاکار، 100؛ نیز نک: اشتاین اشنایدر، «ترجمه‌ها...[8]»، 77؛ دارمبرگ، 509). این اتهام به رغم کوشش اغلب مؤلفان غربی برای اعادهٔ حیثیت قسطنطین کاملاً منطبق بر واقعیت است؛ چه، قسطنطین در این کتاب به روش معمول خود در انتحال آثار دورهٔ اسلامی همهٔ نشانه‌هایی را که ممکن است خواننده را به نویسندهٔ اصلی و حتیٰ منشأ عربی کتاب راهنمایی کند، حذف کرده است. به طور مثال اهوازی در مقدمه، کتاب را به عضدالدولهٔ دیلمی تقدیم کرده، اما قسطنطین متن لاتین را به دزیدریوس، پدر روحانی دیرمونته کاسینو اهدا کرده است (همانجا).

قسطنطین همچنین هنگام انتحال کتاب *الحمیات* اسحاق بن سلیمان اسرائیلی از کتاب *پانتگنی* نیز به عنوان اثر دیگر خود یاد کرده است. در نتیجه، پس از شناخته شدن مؤلف اصلی کتاب *الحمیات* کسانی چون تیرفلدر و دارمبرگ ــ غافل از آنکه این عبارت را قسطنطین به کتاب افزوده است ــ آن را از اسحاق بن سلیمان پنداشتند و از این‌رو، *کامل الصناعه* را نیز به وی نسبت دادند و حتیٰ اصطفن را مسئول انتساب به زعم آنان نادرستِ این کتاب به اهوازی شمردند (تیرفلدر، 686-685؛ دارمبرگ، 507؛ نیز نک: اشتاین اشنایدر، «کنستانتینوس...»، 357).

از آنجا که قسطنطین نخستین مترجم بزرگ آثار عربی به لاتین بوده است، اغلب محققان غربی یا به سادگی از کنار این مطلب گذشته‌اند (مثلاً تیرفلدر، جه؛ دارمبرگ، جه؛ پاگل، 736؛ ریشتر، 850؛ سارتن، جه؛ اولمان، «پزشکی در اسلام[9]»، 146)، یا به‌طرق مختلف کوشیده‌اند انتحالهای وی را توجیه، و او را از این کار مبرا معرفی کنند. مثلاً شیپرگس انگیزهٔ اصطفن در متهم ساختن قسطنطین را رقابت شخصی دانسته، و معتقد است که وی از ادامهٔ کار قسطنطین توسط آفلاسیوس (و روستیکوس) بی‌خبر بوده، و از این‌رو، نقد تند او را بلاموضوع شمرده است (ص 37، 19 ,18؛ نیز نک: سارتن II/236). او همچنین از

---

1. *Islamic ...* 2. *De aegritudinum curatione.* 3. *Anatomia porci.* 4. *De modo medendi.*
5. *Regalis dispositio.* 6. *Pantegni.* 7. Saracenus 8. *Die Europäischen...* 9. *Die Medizin ...*

متن عربی *کامل الصناعه* به عنوان منبع مستقیم پانتگنی قسطنطین یاد کرده، علت منتحل خوانده شدن وی را نام نبردن از همین «منبع مستقیم» می‌داند؛ هر چند به پذیرش گستردهٔ اتهام انتحالی که اصطفن بر قسطنطین وارد کرده، نیز اشاره می‌کند (ص 19,35).

میلی از ترجمه‌های قسطنطین (در واقع انتحالهای او) با عنوان «تفسیر گونه‌هایی که به متن اصلی بسیار نزدیک است»، یاد کرده، و معتقد است که این آثار شامل برخی نوشته‌های عربی است که وی در مکتب «سیویتاس هیپوکراتیکا»، نزد استادان این مکتب می‌خوانده است. او همچنین برخلاف شیپرگس و سارتن ترجمهٔ اصطفن را تحت‌اللفظی خوانده است (ص 221,225). تالبوت نیز معتقد است که ترجمهٔ اصطفن بسیار تحت‌اللفظی و واژه به واژه است و یکسره از متن پیروی می‌کند، در حالی که ترجمهٔ قسطنطین آزادتر، و فهم آن آسان‌تر است و معنی بهتری به دست می‌دهد و قسطنطین حق مطلب را به خوبی ادا کرده است (ص 38)؛ و البته این سخن با آنچه عموماً دربارهٔ برتری ترجمهٔ اصطفن گفته شده، در تضاد است. ژاکار و میشو نیز انتقاد شدید اصطفن از قسطنطین را به «جفای تاریخ» بر او تعبیر کرده‌اند (ژاکار، 100).

کمبل از معدود کسانی است که به صراحت از قسطنطین به عنوان متقلب نام برده، و انتساب غلط *کتاب الملکی* به اسحاق بن سلیمان را ناشی از انتحال آثار هر دو توسط قسطنطین دانسته است (ص 74-73). پاگل (ص 738-736)، دارمبرگ (ص 512-509) و اشتاین اشنایدر («کنستانتینوس»، 357-356) بخشهای مشابهی از دو ترجمهٔ یاد شده را در کنار یکدیگر آورده‌اند.

ترجمهٔ لاتینی اصطفن نخستین‌بار در ۱۴۹۲م با عنوان «کتاب کامل در فن پزشکی که بدان ترتیب شاهانه گفته می‌شود...[1]» در ونیز و بار دیگر در ۱۵۲۳م با حواشی شخصی به نام میکائیل کاپلایی با عنوان «کتاب کامل شامل همهٔ آنچه در پزشکی بدان نیاز است...[2]» در لیون به چاپ رسید (اشتاین اشنایدر، «ترجمه‌ها»، 77؛ کمبل، 75).

۲. «مترادفات[3]». اصطفن در مقدمهٔ ترجمهٔ مقالهٔ دوم *کتاب الملکی* قول داده است که برای بهتر شناختن داروهایی که نام عربی دارند، فهرستی از مترادفات عربی، لاتینی و یونانی اصطلاحاتی را که در مفردات دیوسکوریدس به کار رفته است، فراهم خواهد آورد. او خود نام خاصی بر این فهرست ننهاده است، اما مؤلفان بعدی این اثر را مانند آثار مشابه دیگر «مترادفات» نامیده‌اند. این فهرست که در برخی نسخ خطی این اثر دیده می‌شود، دارای ۳ ستون (عربی، لاتینی و یونانی) است؛ اما فهرستی که در نسخ چاپی آمده، به صورت الفبایی است و میکائیل کاپلایی آن را تهیه کرده است (تالبوت، همانجا؛ میلی، 123,225؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 238؛ سارتن، همانجا).

۳. «روش درمان» یا «فصول در روش درمان». این اثر پیش از این به کوفوی سالرنویی (به احتمال قوی استاد اصطفن) و آرکیماتائوس منسوب بود، اما گانزینیچ آن را از آن اصطفن می‌داند. سارتن و میلی نیز از او پیروی کرده‌اند (تالبوت، 39؛ سارتن، II/236-237؛ میلی، همانجا). این کتاب نخستین‌بار در ۱۵۳۲م[4] و سپس در اشتراسبورگ، فلورانس و نورمبرگ به چاپ رسیده است (سارتن، II/237).

با توجه به اینکه اصطفن ترجمهٔ *کامل الصناعه* را نخستین اثر خود شمرده، و می‌خواسته است آثار دیگری هم پدید آورد، برخی او را با شخصی به نام استفانوس فیلوسوفوس ــ که براساس منابع عربی و یونانی چند کتاب دربارهٔ نجوم نوشته است ــ یکی دانسته‌اند. هرچند مقایسهٔ سبک نگارش و واژگان آثار این دو، این نظر را محتمل جلوه می‌دهد، اما این مسأله نیازمند تحقیقات بیشتر است (تالبوت، 38). همچنین یک نسخهٔ خطی اواخر سدهٔ ۶ق/۱۲م حاوی اثری موسوم به «کتاب مأمونی[5]» در نجوم نوشتهٔ استفان مترجم[6] است که در آن از ماکروبیوس (فیلسوف نوافلاطونی و دانشمند یونانی تبار سدهٔ ۵م) به شدت انتقاد شده است. این رساله بیشتر به تألیف شبیه است، تا ترجمه، اما نفوذ یونانی و عربی در آن مشهود است. این استفان احتمالاً باید سیسیلی یا سریانی باشد. با اینهمه، تطبیق وی با اصطفن انطاکی کاملاً اثبات نشده است (سارتن، II/236-237).

مآخذ:

Campbell, D., *Arabian Medicine*, London, 1926; Daremberg, Ch., «Recherches sur un ouvrage qui a pour titre *Zad el-Moçafir*...», *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1851, vol. II; Jacquart, D. and F. Micheau, *La médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, 1990; Mieli, A., *La science arabe*, Leiden, 1966; Pagel, J., «Eine bisher unveröffentlichte lateinische Version der Chirurgie des Pantegni nach einer Handschrift der Königl. Bibliothek zu Berlin», *Archiv für klinische Chirurgie*, 1906, vol. LXXXI; Richter, P., «Über die spezielle Dermatologie des 'Alī ibn al-'Abbās...», *Archiv für Dermatologie und Syphilis*, 1912, vol. CXIII; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, vol. I, 1927, vol. II, 1931; Schipperges, H., *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Wiesbaden, 1964; Steinschneider, M., «Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen», *Virchows Archiv*, 1866, vol. XXXVII; id, *Die Europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Graz, 1956; Talbot, Ch. H., «Stephen of Antioch», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1976, vol. XIII; Thierfelder, J. G., «Beweis dass das *Almaleki* des Ali ben Abbas und das Pantechnum des Ishak ben Soleiman identisch und Letzterer der wahre Verfasser des Werkes sei», *Janus*, 1846, vol. I; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978; id, *Die Medizin im Islam*, Leiden/Köln, 1970.

یونس کرامتی

اِصْطَهْبانات، نک: استهبان.

اَصْفَر، واژه‌ای عربی است به معنی زرد. لغت شناسان عرب آن را از اضداد (ابوطیب، ۴۲۴/۱) و یا شبیه به اضداد (ابن انباری، ۱۶۰) شمرده، و از این رو گاه آن را به معنی سیاه گرفته‌اند. مفسران قرآن نیز در

1. *Liber completus artis medicinae qui dicitur regalis dispositio Hali filius Abbas.* 2. *Liber totius medicinae necessaria continens ...* 3. *Synonima.* 4. *Cophoni tractatus de arte medendi*, Haganoae. 5. *Liber Mamonis.* 6. Stephano translatus

تفسیر آیاتی که این واژه در آن به کار رفته (بقره/۲/۶۹؛مرسلات/۷۷/۳۳)، هر دو معنی را به اختلاف گفته‌اند. در شعر کهن عرب نیز این واژه گاه به معنی سیاه آمده است (نک‍: ابن انباری، ۱۶۰ـ۱۶۱؛ طبرسی، ۲۶۸/۱ـ۲۶۹، ۶۳۴/۱۰؛ بغدادی، ۴۲۴/۵).

این کلمه به صورت ترکیب اضافی بنو الاصفر یا بنات الاصفر در اشعار جاهلی و اسلامی مانند اشعار عدی بن زید، ابوتمام و ابونواس (نک‍: ابوتمام، ۷۹/۱؛ ابن قتیبه، عیون...، ۴۸/۱؛ ابن معتز، ۱۹۶؛ مسعودی، مروج...، ۲۹۴/۲؛ شابشتی، ۱۰۰؛ همدانی، ۱۶۷، ۲۰۰) و متون تاریخی (نک‍: ابن هشام، *التیجان*، ۲۲۰؛ طبری، ۶۴۸/۲؛ بلعمی، ۲۶۳/۱؛ مسعودی، *اخبار*...، ۹۳؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۲۶/۱)، بارها تکرار شده است که همه جا مقصود از بنی اصفر رومیان یا یونانیان بوده‌اند. همچنین در احادیث نبوی از ستیز بنی اصفر با مسلمانان در جنگ تبوک و وعدهٔ دست یابی بر خزاین کسریٰ و بنی اصفر سخن رفته است (احمد بن حنبل، ۱۷۴/۲، ۲۲/۶، جم‍؛ ابن ماجه، ۱۳۷۱/۲؛ واقدی، ۹۹۲/۳، جم‍؛ ابن هشام، *السیرة*...، ۱۵۹/۴؛ علی، ۵۲۷/۲).

گاه مردم اسپانیا را نیز در زمرهٔ بنی الاصفر برشمرده‌اند (ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۹؛ طبری، ۳۱۷/۱). از این‌رو، این نام بعداً بر همهٔ اروپاییان خاصه مردمان اندلس اطلاق شده است. گلدسیهر تسمیهٔ تاریخ اسپانیا را به تاریخ الصُّفْر از این باب دانسته است (EI[1]).

زبیدی گوید (۳۳۸/۳) اکنون بنواصفر را مسقوولیه (به اقرب احتمال، مسکوی: اهل مسکو؛ برای شکل موسقوه به صورت مسکو، نک‍: مثلاً سامی، ۴۴۷۳/۶) خوانند. لامنس که در اواخر سدهٔ ۱۹م در میان نُصیریان بوده است، می‌گوید که آنان امپراتور روسیه را ملک الاصفر می‌خوانند (EI[1]).

برخی نسب شناسان اصفر را لقب عیسو پسر اسحاق (نک‍: ابن هشام، *التیجان*، همانجا؛ خطیب، ۷۹/۱؛ هوار، 190) و بعضی دیگر لقب روم (رومیل) پسر یا نوادهٔ عیسو دانسته‌اند (ابن قتیبه، همان، ۳۸؛ یعقوبی، ۱۴۶/۱؛ طبری، همانجا). گروهی نیز اصفر (در ترجمهٔ سبعینیهٔ سفر تکوین، ۱۱:۳۶؛ نیز حمزه، ۴۶: صوفر؛ نک‍: EI[1]) را نام نوهٔ عیسو و پدر رومیل (ترجمهٔ سبعینیهٔ سفر تکوین، ۱۰:۳۶: رئوئیل؛ نک‍: EI[1]) نیای رومیان دانسته (مسعودی، مروج، همانجا؛ EI[1]؛ قس: زبیدی، همانجا) و به همین سبب، رومیان را بنوالاصفر خوانده‌اند؛ اما بعضی این تسمیه را به گونه‌ای دیگر توجیه کرده‌اند: مثلاً از زردرویی روم یا گندم‌گونی عیسو (ادوم) و فرزندان آنان یاد کرده (ابن قتیبه، همانجا؛ طبری، ۳۱۸/۱ـ ۳۱۹؛ بلعمی، ۲۶۳/۱) و یا به افسانه‌سرایی در این باب پرداخته‌اند (نک‍: خطیب، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۲۶/۶؛ زبیدی، همانجا).

از آن سوی، برخی درعین اینکه بنواصفر را از نسل عیسو دانسته‌اند، اما تطبیق آن بر رومیان را نپذیرفته، و منکر انتساب آنان به عیسو شده‌اند (ابن حزم، ۵۱۱؛ نیز نک‍: حمزه، همانجا؛ قس: ابن خلدون، ۲(۲)/۴۳۲). به گفتهٔ ابن حزم (همانجا) بقایای نسل عیسو (بنواصفر) در جبال شراة ــ ناحیه‌ای میان شام و حجاز ــ مسکن داشته، و هدف پیامبر (ص) در غزوهٔ تبوک همانها بوده‌اند که بعداً دستخوش انقراض گشته‌اند.

بر اساس تفسیر دوساسی که اردمان نیز آن را پذیرفته، اصفر ترجمهٔ تحت اللفظی نام خاندان فلاوین از امپراتوران روم است که سپس به همهٔ ملتهای اروپایی تعمیم یافته است (نک‍: اردمان، 241-237؛ EI[1]).

به هر حال در مقابل این تسمیه، از عجم (به طور خاص، ایرانیان) با عنوان احمر، و از عرب با عنوان اسود یا اخضر یاد شده است (نک‍: بلاذری، ۲۸۰؛ ابن اثیر، مبارک، ۴۳۷/۱؛ گلدسیهر، 268). چنانکه بنا به روایتی، پیامبر اکرم (ص) از مردمان عرب و همسایگان آن روز آنان با عنوان اخضر، احمر و اصفر یاد کرده است (ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۲۷۴/۱).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، تهران، المکتبة الاسلامیه؛ همو، *الکامل*؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به کوشش طاهراحمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ ابن انباری، محمد، *الاضداد*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، کویت، ۱۹۶۰م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/ ۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن معتز، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن هشام، عبدالملک، *التیجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ق؛ همو، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/ ۱۹۳۶م؛ ابوتمام، حبیب، *دیوان*، همراه با شرح خطیب تبریزی، به کوشش محمد عبده عزام، قاهره، ۱۹۵۱م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، *الاضداد فی کلام العرب*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، استانبول، ۱۹۸۲م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ خطیب تبریزی (نک‍: هم‍، ابوتمام)؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۰۴ق؛ زبیدی، محمدمرتضی، *تاج العروس*، بولاق، ۱۳۰۶ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شابشتی، علی، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد، ۱۹۶۹م؛ *قرآن مجید*؛ *کتاب مقدس*؛ مسعودی، علی، *اخبار الزمان*، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش دُمنار، پاریس، ۱۹۱۴م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

EI[1]; Erdmann, F., «Über die Sonderbare Benennung der Europäer, Benu-l-asfar», ZDMG, 1848, vol. II; Goldziher, I., *Muslim Studies*, tr. C. R. Barber & S. M. Stern, New York, 1977; Huart, Cl.,«Nouvelles et Mélanges», JA, Paris, 1908, vol. XII.

محمدرضا ناجی

اِصْفَهان، یکی از شهرهای بزرگ ایران با جمعیتی برابر ۱٬۱۲۷٬۰۲۵ نفر (۱۳۷۰ش) و نیز استان و شهرستانی به همین نام در مرکز ایران.

I. جغرافیا و جغرافیای تاریخی

سبب نام‌گذاری: نام اصفهان در منابع کهن به صورتهای گوناگون آمده است: سپاهان (اصطخری، ۱۶۲؛ بکران، ۱۴)، اَصْبَهان (بلاذری، ۴۳۶؛ یاقوت، *بلدان*، ۲۹۲/۱)، اِصْبَهان (ابوالفدا، ۴۸۸) و صفاهان

(اسکندربیک، ۹۴۹؛ برای صورتهای دیگر، نک: قمی، ۲۰؛ دهگان، ۲۹۶).

به گفتهٔ ابوالفدا این شهر را از آن رو اصفهان یا سپاهان گفته‌اند که پیش از اسلام به هنگام وقوع جنگ، سپاهیانِ فارس و کرمان و اهواز در آنجا گرد می‌آمدند (ص ۴۸۹). برخی نام اصفهان را همریشه با واژهٔ اسپ (اسب) دانسته، و آن را «شهر اسبها» یا «سرزمین شهسواران» خوانده‌اند (نک: یاقوت، همانجا؛ اعتمادالسلطنه، *مرآت*...، ۷۴؛ قس: شوارتس، 587). بر روی سکه‌های یافت شده از دورهٔ ساسانی نیز حروف ا ـ س ـ پ خوانده شده است که آن را به نام سپاهان یا اسپهان ربط داده‌اند (بلانت، 20). لاکهارت معنای لفظ اصفهان را گذشته از جایگاه لشکر، محل نگهداری اسب نیز گفته است که البته معنای اول را مقدم شمرده است (ص 18؛ قس: اعتمادالسلطنه، *تطبیق*...، ۶۷). بطلمیوس نام اصفهان را به صورت آسپادانا (اسپدانه) ذکر کرده است (نک: مارکوارت، 27؛ کرزن، II/20؛ جکسن، ۳۰۷). از سوی دیگر، کرزن احتمال می‌دهد که نام اصفهان از نام خاندان فریدن که در پهلوی به صورت اسپیان آمده است، مأخوذ باشد (همانجا).

گذشته از اینها، در مورد نام اصفهان افسانه‌هایی نیز وجود دارد؛ از جمله ابن فقیه از قول کلبی این نام را به اصفهان بن فلوج بن سام بن نوح نسبت می‌دهد (ص ۹۶). مافروخی که اصل اصفهان را اسفاهان (= سپاهیان) می‌داند، بر آن است که این نام به روزگار پیش از اسلام و زمان گودرز پسر کشواد مربوط است و به مرور به اصفهان تبدیل شده است (ص ۶). همو با استناد به روایتی دیگر، نام اصفهان را به معنای «لشکر خدای» و مربوط به زمان نمرود و ابراهیم خلیل‌الله می‌داند (همانجا؛ قس: اعتمادالسلطنه، *مرآت*، همانجا). این نام که تا زمان سیادت اسلام، اسپهان و سپاهان خوانده می‌شد (مارکوارت، همانجا؛ اصفهانی، ۱۶۱-۱۶۲؛ شوارتس، 585؛ نیبرگ، 177)، در دوره‌های بعدی، غالباً به صورت اصبهان و اصفهان به کار رفته است (اصفهانی، همانجا؛ لسترنج، 203).

ساختار زمین و اشکال ناهمواری: ناحیهٔ اصفهان از لحاظ ساختار زمین محل اتصال منطقهٔ کوهستانی غرب و فلات مرکزی ایران به شمار می‌رود (اهلرس، 384). در این ناحیه تشکیلات دوره‌های مختلف زمین‌شناسی یافت می‌شود. قدیمی‌ترین سنگهای ناحیه به پرکامبرین تعلق دارد که در ۶۰ کیلومتری غرب اصفهان شامل شیست، گنیس و سنگهای دگرگونی اندزیتی است (زاهدی، 9). اینگونه سنگهای قدیمی در غرب اصفهان دگرگون و سخت شده است و سنگ اساس این ناحیه را تشکیل می‌دهد (همو، 45). پیشروی دریا در دورهٔ دونین، رسوبهایی برجای نهاده است که در شمال شرقی منطقه در ارتفاعات کوه زرد و کوه کفتر قابل مشاهده است و جنس آنها عمدتاً از ماسه سنگهای قرمز و کوارتزیتهای قرمز تا سفید رنگ، دولومیتهای سیلیسی و لایه‌های نازک شیل است که آنها را به دونین زیرین نسبت می‌دهند؛ حال آنکه آهکهای دولومیتی و ماسه‌ای و نیز آهکهای خاکستری رنگ فسیل‌دار دامنهٔ غربی کوه کفتر به زیر دوره‌های دونین میانی و بالایی مربوط می‌شوند (همو، 9).

در جنوب شرقی شهر اصفهان و ۲۰ کیلومتری شمال شرقی شهرضا، سنگهای آهکی و ماسه سنگهایی گسترش دارند که به کربونیفر زیرین تعلق دارند. با وجود فقدان سنگهای کربونیفر بالایی و نیز پرمین زیرین در این منطقه، در جنوب شرقی، شمال شرقی و نیز در غرب شهر اصفهان رخنمونهای مربوط به پرمین میانی و بالایی دیده می‌شوند که در قاعدهٔ آنها یک واحد ماسه سنگی و کنگلومرایی وجود دارد (همو، 14-15). در پرمین میانی پیشروی وسیع دریا باعث شد تا دریایی نسبتاً کم عمق تمام سطح منطقه را فراگیرد. این محیط دریایی در بیشتر قسمتهای منطقه تا پایان دورهٔ پرمین باقی ماند، اما با شروع اولین جنبشهای کوهزایی کیمری زیرین، دریای پرمین به تدریج پس‌روی کرد و به جز قسمتهایی از جنوب شرقی ناحیه که تا تریاس میانی به همان وضع باقی ماند، بقیهٔ قسمتها به صورت خشکی وسیعی درآمد که خود محیطی برای تشکیل دولومیتهای تریاس میانی به شمار آمده است. این محیط دریایی به تدریج در اواخر تریاس، به ویژه در شمال و شمال شرقی منطقه عمیق‌تر شد که این روند تا ژوراسیک زیرین ادامه یافت. تغییرات زیادی که در جنس رسوبات تریاس میانی و تریاس بالایی مشاهده می‌شود، نتیجهٔ تغییر محیط جغرافیایی دیرین منطقه است که به جنبشهای کوهزایی کیمری زیرین مربوط است. دریای لیاس[1] به تدریج خشکی ایجاد شده در قسمتهای غربی را در برگرفت. به این ترتیب، رسوبهای آواری و سنگهای آذرین بیرونی نه تنها بر روی سنگهای پرمین، بلکه همچنین با دگر شیبی بر روی سنگهای قدیمی‌تر دگرگونی پرکامبرین قرار گرفتند (همو، 46). سنگهای مربوط به تریاس در جنوب شرقی، شمال شرقی و نیز در شمال غربی منطقه به صورت سنگهای آهکی و دولومیتی تریاس زیرین و ماسه سنگ و شیل تریاس بالایی دیده می‌شوند (همو، 19-17).

سنگهای ژوراسیک منطقهٔ اصفهان که عمدتاً از شیل و ماسه سنگ و نیز لایه‌های کنگلومرایی تشکیل شده‌اند، در غرب و جنوب غربی منطقه با لایه‌های آهکی و سنگهای آتشفشانی همراه است (همو، 20-23). برخی توده‌های نفوذی از جنس گرانودیوریت در این منطقه به ژوراسیک بالایی مربوط می‌شوند (همو، 44). در دره‌ها و نواحی پست منطقه شیستهای سیاه رنگ و گاهی سبز رنگ که تحت فشارهای شدید تکتونیکی دگرگون شده‌اند، یافت می‌شوند (شفقی، ۵-۶؛ طلامینایی، ۱۱۱). دگرشیبی بین سنگهای رسوبی بارمین - اپسین و سنگهای مختلف ژوراسیک و تریاس نمایانگر پیشروی دریای کرتاسه در این منطقه است. دریای کرتاسهٔ زیرین گرچه وسعت زیادی داشت، اما پیش از تشکیل نهشته‌های کرتاسهٔ بالایی پس‌روی کرد و در قسمتهای زیادی از منطقه عقب نشست. این پس‌روی به سمت شرق بود و بجز قسمتی از

---

1. Liassic sea

نیمهٔ شرقی منطقه که محیط دریایی در آنجا تا کرتاسهٔ بالایی ادامه یافت، بقیهٔ قسمتها را خشکی فرا گرفت و نهایتاً در پایان کرتاسه، دریا به طور کامل پس‌روی کرد (زاهدی، 47).

رخنمون سنگهای دورهٔ کرتاسه از گسترده‌ترین سنگهای منطقه است و تقریباً در سرتاسر آن یافت می‌شود که البته در قسمتهای جنوبی گسترش بیشتری دارد. سنگهای رسوبی کرتاسه در قاعده از کنگلومرا و ماسه سنگ قرمز تشکیل شده‌اند که بر روی آنها آهک، مارن و شیل قرار گرفته است (همو، 38-28). ضخامت این طبقات متغیر و بین ۱ تا ۱۰ متر است (شفقی، ۶). بر روی ماسه سنگهای قرمز در اغلب نقاط طبقات دولومیتی قرار گرفته‌اند که ضخامت آنها در مناطق مختلف کاملاً متفاوت است. این دولومیتها در قسمتهای بالایی تدریجاً به دولومیتهای آهکی و سپس به آهکهای دولومیتی و سرانجام به آهکهای نازک لایه تبدیل می‌شوند (همو، ۶ـ۷).

آهکهای کرتاسهٔ زیرین که در تمام منطقهٔ اصفهان یافت می‌شوند، دارای ضخامت متفاوتی هستند که گاهی این ضخامت از ۱۰۰ متر نیز تجاوز می‌کند. در بعضی از نقاط، کرتاسهٔ زیرین به شیلهای سبز رنگ ختم می‌شود و ضخامت آنها در نقاط مختلف متغیر است. این شیلها در برخی قسمتها از شیل سبز رنگ به آهک خاکستری مایل به سیاه تبدیل می‌شوند. این امر در ناحیهٔ نجف‌آباد، به ویژه در مغرب معدن انجیره، به خوبی نمایان است. اینگونه شیلها و آهکها دارای فسیلهای شاخص کرتاسهٔ زیرین هستند. طبقات کرتاسهٔ بالایی به صورت طبقات پیش‌رونده بر روی سنگهای کرتاسهٔ زیرین قرار گرفته‌اند. اغلب مرتفعات اصفهان به ویژه در قسمتهای غربی، از این نوع آهکها تشکیل شده‌اند. جدیدترین رسوبات کرتاسه را می‌توان در قسمت کلاه قاضی اصفهان مشاهده نمود (همو، ۷ـ ۸). تشکیلات دوران سوم تنها در شمال و غرب اصفهان دیده شده است (همو،۸).

سنگهای ائوسن در این منطقه از دو واحد اصلی تشکیل شده‌اند: کنگلومرا و آهک در جنوب غربی، و سنگهای آتشفشانی در شمال شرقی منطقه (زاهدی، 38). در واقع بین کرتاسه و ائوسن جنبشهای کوهزایی بار دیگر از سر گرفته شد و به تدریج شدت یافت (همو، 47). در منطقهٔ نجف‌آباد زمینهای دورهٔ ائوسن به طور دگر شیب بر روی زمینهای کرتاسهٔ بالایی قرار گرفته‌اند (شفقی، همانجا).

بعد از جنبشهای لارامی، دریای کم عمق لوتسین شروع به پیشروی کرد و بخش بزرگی از منطقه را فراگرفت. وجود سنگهای آتشفشانی در شمال شرقی منطقه نشان دهندهٔ ناآرامی نسبی این دوره است. این دریا در ائوسن بالایی عقب نشست و جنبشهای بعدی کوهزایی در اولیگوسن همراه با چین خوردگی و بالا آمدگی صورت پذیرفت. پس از آن دریای اولیگوسن ـ میوسن قسمتهای شرقی منطقه را فرا گرفت و لایه‌های کم ضخامتی از آهکهای فسیل‌دار در آن رسوب گذارد. در میوسن پس‌روی دریا ادامه یافت و در پایان به طور محلی در چند نقطه از منطقه، دریاچه‌هایی در بین کوهها باقی گذارد (زاهدی، همانجا). آهکهای دورهٔ اولیگوسن بیشتر بدون درز و شکاف و همچنین با ناخالصی مارن همراه هستند (مبشری، ۷/۸).

تشکیلات میوسن و پلیوسن منطقه عمدتاً از کنگلومرا، مارن و آهکهای ماسه‌ای متخلخل تشکیل شده است؛ با اینهمه، در شمال شرقی اصفهان، جنس این تشکیلات از مارن و ماسه سنگ است و در لابه‌لای آنها لایه‌های گچی دیده می‌شوند. این سنگها غالباً از لایهٔ نازکی از نهشته‌های دوران چهارم زمین‌شناسی پوشیده شده‌اند (زاهدی، 42-41).

دوران چهارم زمین شناسی در منطقهٔ اصفهان با پس‌روی دریاچه های قدیمی و نیز خشک شدن آنها (مبشری، ۷/۸ـ ۸) و با نهشته‌های آواری درشت دانه در غالب قسمتهای منطقه (زاهدی، 47) همراه بوده است. به طور کلی، زمینهای متعلق به دوران چهارم در شمال اصفهان غالباً به صورت تراورتن و در سایر نقاط به صورت آبرفت دیده می‌شود که رسوبات دوران چهارم و معاصر به صورت پوشش قابل ملاحظه‌ای از ماسه، ریگ و رس روی رسوبات قدیمی‌تر را پوشانده است (شفقی، ۹). ضخامت آبرفت به طور متوسط به ۱۰۰ متر می‌رسد و تقریباً از یک متر (قسمتهای کوهپایه‌ای) تا ۲۵۰ متر (مراکز دشتها) در نوسان است (مبشری، ۴۸/۸).

برخی از رودخانه‌های جاری در منطقه مانند زاینده رود، باعث رسوب گذاری رودخانه‌ای در دورهٔ معاصر شده‌اند (شفقی، همانجا). اصولاً در نقاطی که زاینده رود جریان داشته، ضخامت آبرفتها به طور نسبی زیاد است. از ضخامت آبرفتها در جهت کویر کاسته می‌شود (مبشری، همانجا). در قسمتهای غربی و جنوب غربی منطقه، تراسهای رودخانه‌ای با ارتفاعی حدود ۲ هزار متر دیده می‌شوند. تراسهای قدیمی عمدتاً از کنگلومرا همراه با قطعات بزرگی از سنگ آهک و قلوه سنگهای تشکیلات قدیمی‌تر انباشته شده‌اند. اینگونه تراسها در قسمتهای شمال شرقی دارای نظم بیشتری است و عمدتاً حاوی قلوه سنگهای کوچک‌تر و سنگهای آذرین و به ندرت قطعات بزرگ سنگ است. تراسهای جدیدتر که در واقع نهشته‌های تشکیل دهندهٔ دشت هستند، مهم‌ترین سنگهای دوران چهارم به شمار می‌روند. این تراسها شامل لایه‌های کنگلومرایی و مارنی ماسه‌ای به ضخامت ۸۰ تا ۱۰۰ متر هستند و در بیشتر قسمتها از قلوه سنگهای آهکی و ماسه سنگی نسبتاً کوچک و گرد تشکیل شده‌اند. رسوبهای قدیمی زاینده‌رود حاوی مارن، کنگلومرا و شیل همراه با ذرات ماسه و کوارتز است. آبرفتهای منطقه غالباً پوشیده از خاک زراعی است (زاهدی، 44-43). دشتهای مختلف اصفهان به واسطهٔ بیرون زدگیهایی که به موازات البرز و زاگرس قرار دارند، از یکدیگر جدا می‌شوند. حوضهٔ رسوبی اصلی در این منطقه، باتلاق گاوخونی است (مبشری، ۸/۸).

در قسمتهای شمالی منطقهٔ اصفهان رشته کوههایی وجود دارد که دنبالهٔ جنبشهای کوهزایی البرز به شمار می‌رود و تشکیلات زاگرس در قسمت جنوبی این منطقه قرار دارد. بدین‌سان، دشتهای منطقه محصور

بین دو سلسله جبال البرز و زاگرس است. به علت ویژگیهای زمین‌ساختی کوهزایی (تکتونیک) البرز و زاگرس، دشتهای بین این دو سلسله جبال با پیدایش گُسلهای متعدد و شکستگیهای عمقی همراه بوده است، به طوری که بالا آمدن تدریجی البرز که هم اکنون نیز ادامه دارد، باعث افتادگیها و شکستگیهایی با جهتهای مختلف این دشتها شده که نمونهٔ آن در دشت میمه و کسیک داس و نجف‌آباد مشهود است (همو، ۳/۸-۴).

اصفهان به طور کلی منطقه‌ای است نسبتاً کوهستانی که ارتفاع متوسط آن را از سطح دریا بیش از ۱'۶۰۰ متر نوشته‌اند (طلامینایی، ۱۰۸). این ناحیه به علت وسعت زیاد خود، بخشهای متعدد کوهستانی و جلگه‌ای، یعنی دامنه‌های شرقی رشته کوههای زاگرس، چاله‌های محصور کوهستانی، قسمتی از مرتفعات مرکزی و نواحی پست شرقی و جنوب شرقی را دربردارد (*جغرافیا*...، ۱/۲۹۵).

نواحی طبیعی ناحیهٔ اصفهان را با توجه به وضع ناهمواری آنها می‌توان به طور کلی بدین شرح تبیین کرد:

الف ـ رشته کوههایی که این منطقه را از شمال غربی به سمت جنوب شرقی قطع می‌کند. این مرتفعات از حدود کوههای شمالی گلپایگان تا ارتفاعات دنا در کهگیلویه و سمیرم گسترش دارند. مهم‌ترین کوههای ناحیهٔ غربی، مرتفعات فریدن از جمله کوههای دالان، بزمه و تمندر است که از ۲ تا ۳ هزار متر بلندی دارند. بلندترین قلهٔ این کوهها، شاهان کوه با ارتفاع ۴'۰۴۰ متر است (همانجا).

ب ـ رشته کوههایی که درهٔ طولانی زاینده‌رود را محصور ساخته‌اند، و مارشنان با ارتفاع ۳'۳۳۰ متر در شمال شرقی اصفهان، لاسمیان در غرب، کوه صُفّه (۲'۲۴۰ متر) در جنوب شهر اصفهان و کوههای لاشتر، شاه کوه، کلاه قاضی و شیدان در جنوب شرقی اصفهان، از بلندترین آنها به شمار می‌آیند. در اطراف نجف‌آباد، کوههای پنچی، بیدکان، سورمه، چشمه سنجد، صالح و جوزان واقع شده‌اند که بلندترین آنها یعنی قلهٔ پنچی ۲'۴۸۱ متر ارتفاع دارد. جلگه‌های حاصلخیزی در حد فاصل این کوهها تشکیل شده‌اند (همانجا).

ج ـ رشته کوههای جنوب و جنوب غربی اصفهان شامل قمیشلو، کوه سفید، دنبالهٔ کوه بیدکان و زردکوه طالخونی.

د ـ کوههای شمال و شمال شرقی شهر نطنز در دامنهٔ رشته کوههای کرکس، دو رشته کوهی که شهرستان اردستان را از حوزهٔ زاینده‌رود و دشت کویر جدا می‌سازد و نیز کوههای محمدیه و زردکوه در پیرامون نایین در این قسمت قرار دارند (همانجا).

هـ ـ ناحیهٔ جلگه‌ای که از آبرفتهای زاینده‌رود تشکیل شده است و به باتلاق گاوخونی ختم می‌شود (*کارنامه*...، ۸۰). این ناحیه زمینهای زراعی آبادیهای اطراف اصفهان را که توسط زاینده‌رود آبیاری می‌شوند، دربر دارد (پتروف، ۸۴). این قسمت از شمال به جنوب حدود ۳۰ کمـ و از غرب به شرق ۸۰ کمـ طول دارد که بر روی هم حدود ۲'۴۰۰ کمـ۲ وسعت دارد (بهرامی، ۴۳۵) و از آبادترین و پرجمعیت‌ترین نقاط کشور به حساب می‌آید (*جغرافیا*، همانجا).

آب و هوا: منطقهٔ اصفهان از نظر آب و هوایی جزو منطقهٔ خشک کشور به حساب می‌آید (کیهان، ۴۰۹/۲؛ مبشری، ۱۰/۸؛ طلامینایی، ۱۰۴). از ویژگیهای عمدهٔ این نوع آب و هوا تبخیر شدید و میزان ناچیز بارش است. وجود رشته کوههای زاگرس در غرب اصفهان مانعی است بر سر راه نفوذ رطوبت حاصل از دریای مدیترانه و اقیانوس اطلس به دشت اصفهان (شفقی، ۲۰). مجاورت اصفهان با حوضه‌های نمکی منطقهٔ کویری (فیشر، 103) نیز تا حد قابل توجهی آب و هوای این منطقه را زیر تأثیر قرار داده، و باعث تشدید خشکی آن شده است (شفقی، مبشری، همانجاها). به طور کلی، نواحی شمالی، جنوبی و شرقی منطقهٔ اصفهان از لحاظ آب و هوایی خشک، اما بخشهای غربی این منطقه دارای رطوبت نسبتاً بیشتری است (همانجا).

میزان متوسط بارندگی سالیانهٔ شهر اصفهان با احتساب آمار ۳۱ ساله، برابر ۱۰۶/۳ میلی‌متر است (قس: طلامینایی، ۱۰۷؛ شفقی، ۲۱، ۲۲؛ پتروف، ۵۸). اصفهان را کم باران‌ترین شهر بزرگ ایران به شمار آورده‌اند (شفقی، همانجا). میزان متوسط بارندگی سالانه را در تمام منطقه بجز ارتفاعات زاگرس، از حاشیهٔ کویر تا دامنهٔ کوهها، بین ۵۰ تا ۲۵۰ میلی‌متر دانسته‌اند (طلامینایی، ۱۰۴). به طور کلی، میزان بارش در فصول مختلف سال در این منطقه را می‌توان بدین شرح ذکر کرد: فصل پاییز ۳۰٪، فصل زمستان ۴۰٪، فصل بهار ۲۶/۵٪ و فصل تابستان ۳/۵٪ (شفقی، ۲۵).

پرباران‌ترین ماههای سال در اصفهان، آوریل (فروردین/اردیبهشت) با ۱۸/۵ میلی‌متر بارندگی متوسط، و کم باران‌ترین آن، سپتامبر (شهریور/مهر) با حدود ۲ میلی‌متر معرفی شده است (همانجا). بارشهای تابستانه گاهی به صورت رگبارهای شدید فرو می‌ریزد که نفوذ جبهه‌های هوای مرطوب موسمی از سوی اقیانوس هند و دریای عمان علت عمدهٔ آن است (همو، ۲۶). به طور کلی، فصل بارندگی در منطقهٔ اصفهان از اواخر پاییز تا اوایل بهار است (*فرهنگ*...، ۱۶/۱۰). در این منطقه شهرهای واقع در قسمت غرب نسبت به شهرهای قسمت شرقی از متوسط بارندگی بیشتری برخوردارند (شفقی، ۲۷).

۴ فصل اصفهان نسبت به اغلب شهرهای ایران منظم‌تر است (کیهان، همانجا). دمای متوسط اصفهان را °۱۵/۸ سانتی‌گراد ذکر کرده‌اند که در مقایسه با تهران (با °۱۶/۶ سانتی‌گراد) کمی سردتر و نسبت به تبریز (با °۱۲ سانتی‌گراد) گرم‌تر است. دمای منطقهٔ اصفهان به طور کلی از غرب به شرق افزایش می‌یابد (شفقی، همانجا). گرم‌ترین ماه سال در اصفهان، ژوئیه (*تیر/مرداد*) است که متوسط دمای حرارت آن °۲۸/۲ سانتی‌گراد و سردترین ماه سال، ژانویه (*دی/بهمن*) با متوسط °۳/۵ سانتی‌گراد گزارش شده است. تفاوت میان متوسط حداکثر گرم‌ترین و متوسط حداکثر سردترین ماه سال °۴۰/۴ سانتی‌گراد است؛ روشن است که تفاوت دمای حداکثر و حداقل مطلق در طول سال

از این میزان بیشتر است، به طوری که به °۵۸ سانتی‌گراد می‌رسد (همو، ۲۸). این مقدار را به ترتیب °۳۵ (حداکثر مطلق دما) و °۲۰- (حداقل مطلق دما)، با اختلافی برابر °۵۵ نیز ذکر کرده‌اند (فرهنگ، همانجا). اختلاف حداقل مطلق و حداکثر مطلق دما در شهر کرد (در نزدیکی اصفهان و در استان چهار محال و بختیاری) به °۷۶/۶ سانتی‌گراد، و این مقدار در کوهرنگ به °۷۳ سانتی‌گراد می‌رسد (شفقی، همانجا). در اینگونه نقاطِ مرتفع سرماهای شدید و یخبندانهای طولانی مشاهد می‌شود (نک: همو، ۲۹).

منطقهٔ اصفهان به طور کلی سرتاسر سال تحت تأثیر بادهاست (فرهنگ، همانجا). جهت بادها در اصفهان در درجهٔ اول، غربی و جنوب غربی و همچنین شرقی و شمالی است. به این ترتیب که در فصلهای پاییز، زمستان و بهار جهت بادها غربی است، اما در تابستان بادهای شمالی، شرقی و شمال شرقی تسلط دارند (مبشری، ۱۱/۸؛ شفقی، ۳۱). بادهای غربی و جنوب غربی با وزیدن از مناطق مرتفع با جهتی کم و بیش در مسیر درهٔ زاینده‌رود، باعث افزایش رطوبت نسبی شهر اصفهان و نیز ایجاد باران می‌شوند و بادهای شرقی و شمال شرقی که از مناطق خشک کویری منشأ می‌گیرند، به علت نداشتن رطوبت کافی، باعث خشکی و گرمی هوا می‌شوند (همو، ۳۱-۳۲).

در شهر اصفهان وجود کوههای صفه و شاه کوه در ارتفاعات شمال غربی مانع نفوذ باد به داخل شهر است؛ هر چند طی روز نوعی نسیم ملایم از درهٔ زاینده‌رود به سوی شهر می‌وزد (همو، ۳۳). فشار هوا در اصفهان به طور متوسط ۸۴۰ میلی بار است که طی شبانه‌روز با تغییراتی همراه است. حداکثر فشار هوا در دو نوبت طی شبانه روز، یعنی بین ساعت ۹ تا ۱۰ صبح و ساعت ۲۴ مشاهده می‌شود (همو، ۳۵).

فصل یخبندان در شهر اصفهان از آبان ماه شروع می‌شود و تا حدود ۱۰ فروردین ــ و در بعضی سالها تا حدود ۲۵ فروردین ــ ادامه می‌یابد. در طول سال، حداکثر نم نسبی در سردترین ماه سال، یعنی ژانویه (دی/بهمن) ملاحظه می‌شود که به طور متوسط ۶۳٪ است. حداقل این مقدار در گرم‌ترین ماه سال، یعنی ژوئیه (تیر/مرداد) ۲۳٪ است (همو، ۳۶-۳۷). میزان تبخیر در شهر اصفهان را به طور تقریبی حدود ۲۰/۹ برابر بارندگی محاسبه کرده‌اند (همو، ۳۸).

منابع آب: مهم‌ترین حوضهٔ آبریز منطقهٔ اصفهان از لحاظ منابع آب سطحی، حوضهٔ گاوخونی است. مهم‌ترین رودخانه‌ای که در این حوضه جریان دارد، زاینده‌روداست که آن را «اصل اصیل و مایهٔ آبادی» اصفهان دانسته‌اند (اصفهانی، ۹۴؛ قس: کمپفر، ۱۸۷؛ ندیم‌الملک، ۱۶۲). این رودخانه که مهم‌ترین رود در مرکز ایران به شمار می‌آید (کیهان، ۸۸/۱)، از دامنه‌های شرقی کوههای زاگرس، و از دامنه‌های شرقی زردکوه بختیاری سرچشمه می‌گیرد و از غرب به شرق جریان می‌یابد (مبشری، ۲۹/۸). سرچشمهٔ زاینده‌رود یا «چشمهٔ جانان» مانند برکه‌ای است به طول و عرض تقریبی ۳۰۰×۳۰۰ متر (اصفهانی، ۹۵). ۳ رودخانه خُرسَنَک، زرین‌رود و مهم‌تر از همه جانانه‌رود همراه با آبِ حاصل از برف کوهها و چشمه‌های متعدد، منابع اصلی تأمین آب زاینده‌رود به شمار می‌روند (همو، ۹۵-۹۶). عرض این رودخانه درقسمت بالا دست به حدود ۱۰ متر، و در محل موسیان به حداکثر خود، یعنی به ۸۰۰ متر می‌رسد (بدیعی، ۱۲۷/۳).

آبدهی زاینده‌رود با نوسان سالیانهٔ شدیدی همراه است. تاورنیه خبر می‌دهد که در تابستان آب رودخانه آن‌قدر کم می‌شده است که به جای عبور از پلها، به آب می‌زده‌اند (ص ۳۹۵). حجم آب سالیانهٔ این رودخانه با توجه به آب انتقالی از تونل کوهرنگ، ۱٬۲۰۸ میلیون مـ۳ در محل سد زاینده‌رود است که ۸۹۲ میلیون مـ۳ آن مربوط به زاینده رود، و مابقی به آب انتقالی از کوهرنگ مربوط می‌شود؛ حال آنکه در سالهای کم‌آبی، جمع کل آبدهی سالیانه تا ۸۷۳ میلیون مـ۳ کاهش می‌پذیرد. این رودخانه معمولاً در اواخر زمستان و اوایل بهار در حالت سیلابی است (مبشری، ۳۰/۸، ۳۳، ۳۸).

در کنار شبکهٔ نهرها، به منظور بالا نگهداشتن سطح آب و هدایت آن به اراضی، از گذشته بندها و سدهایی بر روی زاینده‌رود بسته بودند، از جمله: بند مروان در اول رویدشت، بند جندیج یا اللهقلی، بند شانزده دیه یا شامانلو، سد تنگ گزی و سد اسفرجان (اصفهانی، ۱۱۳؛ بهرامی، ۴۳۷-۴۳۸).

زاینده‌رود پس از طی مسافتی حدود ۳۶۰ کمـ در ۱۴۰ کیلومتری جنوب شرقی شهر اصفهان (بدیعی، ۱۲۶/۳؛ شفقی، ۴۵-۴۶) به باتلاق گاوخونی می‌ریزد (*جغرافیا*، ۲۹۵/۱). باتلاق گاوخونی حدود ۳۰×۳۰ کمـ وسعت دارد. تپه‌های شنی به ارتفاع ۲۰۰ متر در قسمتهای جنوبی و شرقی این باتلاق وجود دارند (بهرامی، همانجا).

با توجه به نزدیک بودن سرچشمهٔ زاینده‌رود به سرچشمهٔ رود کوهرنگ (کُرنگ)، از زمانهای دور بارها سعی شده است تا از طریق حفر تونل، قسمتی از آب کوهرنگ را به زاینده‌رود منتقل سازند (کیهان، ۸۹/۱؛ قس: ندیم‌الملک، ۱۶۳-۱۶۴؛ اسکندربیک، ۹۴۹-۹۵۰) و سرانجام در ۱۳۳۲ش با حفر تونل کوهرنگ به طول ۲٬۸۴۰ متر این کار تحقق یافت (هنرفر، *اصفهان*، ۱۹۸؛ بدیعی، ۱۲۷/۳).

به منظور بهره‌برداری بیشتر از آب زاینده‌رود، بر این رودخانه در ۱۱۷ کیلومتری غرب اصفهان سدی احداث شد که از ۱۳۴۹ش مورد استفاده قرار گرفت (شفقی، ۸۰). گنجایش این سد ۱٬۴۵۰ میلیون مـ۳ است (بدیعی، ۱۷۲/۱) و می‌تواند حدود ۹۵ هزار هکتار از اراضی را مشروب سازد (شفقی، ۸۰، ۸۶). دیگر رودخانه‌های منطقهٔ اصفهان غالباً کوچک و فصلیند و عمدتاً در زمستان جاری می‌گردند (عطایی، ۱۱۷). از مهم‌ترین آنها رودخانهٔ مرغاب است که به موازات زاینده‌رود با جهتی غربی ـ شرقی جریان دارد. آب این رودخانه به مصرف آبیاری اراضی دشت نجف‌آباد می‌رسد (مبشری، ۲۹/۸-۳۰). این رودخانه در نزدیکی آبادی جوزدان به زاینده‌رود می‌ریزد (*آمارنامهٔ کشاورزی*، ۱۳۶۵ش، ۷۴). رودخانهٔ ده سرخ از رودخانه‌های دیگری است که در این حوضه جریان دارد (مبشری، همانجا). رودخانه‌های گندمان،

شمس‌آباد و حنا در سمیرم، و رودخانهٔ کرون و قبله از رودخانه‌های کوچک این استان به شمار می‌روند (*آمارنامهٔ کشاورزی*، ۱۳۶۵ش، همانجا).

ساختار خاص تشکیلات آهکی منطقهٔ اصفهان، منبع مناسبی، برای ذخیرهٔ آبهای زیرزمینی به حساب می‌آید که تا حد قابل توجهی در تکمیل منابع آب سطحی مورد بهره برداری قرار می‌گیرند (مبشری، ۴۹/۸). در گذشته سطح آبهای زیرزمینی را حدود ۴ـ ۵ متر، و در نزدیکی زاینده‌رود تا ۲ـ۳ متر گزارش کرده‌اند (اصفهانی، ۸۳؛ حمدالله، نزهة...، ۴۸؛ کیهان، همانجا). امروزه، آبدهی چاهها در دشتهای منطقهٔ اصفهان غالباً از عمق ۵۰ متری آبرفت تأمین می‌شود (مبشری، همانجا) و حداکثر تراکم آنها در ناحیهٔ برخوار دیده می‌شود (بدیعی، ۱۲۸/۳).

از چشمه‌های مهم این منطقه می‌توان از چشمهٔ باقرخان، چشمهٔ نیلی‌گرد در شهر اصفهان، چشمهٔ کساره، چهار محل و جرقویه نام برد (اصفهانی، ۱۰۶). گذشته از اینها، منطقهٔ اصفهان دارای تعداد قابل توجهی قنات بوده که به تدریج از شمار آنها کاسته شده است (بهرامی، ۴۳۹). قناتهای ۴ شهرستان اصفهان، شهرضا، نجف‌آباد و فریدن در اوایل دههٔ ۱۳۴۰ش جمعاً ۴۲۳ رشته ذکر شده است (عطایی، ۱۱۸). بهره‌برداری بی‌رویه از منابع آب زیرزمینی این منطقه، به ویژه از طریق احداث چاههای موتوری، باعث پایین رفتن سطح آبهای زیرزمینی و کاهش آبدهی و حتی انهدام قناتهای منطقه شده است (بدیعی، همانجا).

با توجه به اهمیت دسترسی به منابع آب در فعالیتهای اقتصادی، به خصوص کشاورزی، تقسیم و تخصیص آب حاصل از منابع موجود اهمیت خاصی داشته است، تا جایی که تقسیم آب زاینده‌رود به صورت نمونه‌ای جالب توجه و باقی‌مانده از دوران گذشته، هنوز نیز کم و بیش اعمال می‌شود (نک: هد، ۷۶/۱). در روستاهای نزدیک اصفهان نیز، با توجه به اهمیت آب، وسعت زمینهای زراعی بر اساس حقابه‌ها تعیین می‌شده است (بومونت، 147).

ویژگیهای خاکها و پوشش گیاهی: خاکهای منطقهٔ اصفهان را به طور کلی به ۳ دسته تقسیم کرده‌اند: خاکهای قابل کشت، خاکهای کم و بیش قابل کشت، و خاکهای غیر قابل کشت (بدیعی، ۱۲۵/۳).

خاکهای قابل کشت، یعنی حدود یک ششم از اراضی منطقه، شامل خاکهای رسوبی ریزبافت، خاکهای قهوه‌ای، خاکهای خاکستری و قرمز بیابانی است (عطایی، ۱۱۳). خاکهای رسوبی ریزبافت که آنها را خاکهای جوان نیز نامگذاری کرده‌اند (فاموری، ۸۹)، دارای ارزش اقتصادی زیادی هستند و فعالیت کشاورزی منطقه تا حد زیادی به آنها بستگی دارد. ۲۰۰ هزار هکتار از خاکهای اصفهان را از خاکهای رسوبی ریز بافت به حساب آورده‌اند(همو، ۱۰۵). اینگونه خاکها ازحاصلخیزترین خاکهای ایران به شمار می‌روند و در جلگهٔ زاینده‌رود که زمین تقریباً مسطح و دارای شیب ملایمی است، با دقت مورد بهره‌برداری اقتصادی قرار می‌گیرند (همو، ۱۰۸).

خاکهای کم و بیش قابل کشتِ منطقه، خود به انواع چندی تقسیم می‌شوند. ازآن میان خاکهای رسوبی نمکی (کمی شور) دارای بافت متوسط تا خیلی سنگین و کم و بیش شور هستند (شفقی، ۱۱۴ـ ۱۱۵). دیگر خاکهای رسوبی درشت بافت که حدود ۲/۵٪ وسعت منطقه را شامل می‌شوند. قابلیت نگهداری این نوع خاکها بسیار ضعیف است (بدیعی، ۱۲۶/۳).

خاکهای غیر قابل کشت که عبارتند از تپه‌های شنی که متحرک و یا ثابت هستند (عطایی، ۱۱۶) و وسعت آنها حدود ۲۱٪ از کل منطقه است (همو، ۱۱۳ـ۱۱۴). خاکهای حوضهٔ زاینده‌رود به طور کلی رسوبی است که عمدتاً به واسطهٔ رسوبات رودخانه‌ای یا سیلابهای کوهستانی بر جای مانده است (شفقی، ۱۱۸). بخش عمده‌ای از اراضی منطقه زیر کشت آبی است و به همین علت، مواد رسوبی ریز دانه‌ای که از مسافتهای زیاد به وسیلهٔ نهرهای آبیاری حمل می‌شوند، باعث سنگین شدن بافت خاک این زمینها شده است، برعکس خاکهایی که آبیاری نمی‌شوند، دارای بافت سبک‌تری هستند؛ هر چند که اینگونه زمینها وسعت کمی دارند (همانجا). مجموع مساحت زمینهای قابل آبیاری منطقه حدوداً ۶۲/۱٪ از اراضی را تشکیل می‌دهد (مبشری، ۸/۸). به طور کلی، اراضی دشتهای لنجانات و نکوآباد نسبت بـه زمینهای دشتهای براآن و گز خاکهای مرغوب‌تری دارند (همانجا). در دامنهٔ کوهها، به طور کلی خاک با سنگریزه و پستی و بلندی و شیب نسبتاً زیاد و قابلیت نفوذ بسیار همراه است که تا حدی باعث نامناسب بودن این اراضی برای کشت و آبیاری شده است؛ تنها در قسمتهایی که میزان بارش نسبتاً زیاد است و خاک توان نگهداری آب بیشتری دارد، کشت دیمی صورت می‌پذیرد (همو، ۱۰/۸).

در غرب اصفهان زمینهای شور کمتری وجود دارند، اما در شمال این نوع زمینها پراکندگی بیشتری دارند (شفقی، ۱۱۹). خاکهای جنوبِ شرقی اصفهان به نسبت نزدیکی به باتلاق گاوخونی، دارای قشری از نمک در خاک سطحی است. اراضی اطراف شهر اصفهان اصولاً سیل‌گیر نیستند و از این لحاظ خسارتی به مزارع وارد نمی‌آید؛ البته اراضی مجاور رودخانه که در سطح نسبتاً پایین‌تری قرار دارند، هنگام طغیانِ رودخانه و بارش شدید، زیر آب می‌روند (همو، ۱۲۱).

از لحاظ پوشش گیاهی طبیعی، منطقهٔ اصفهان جزو مناطق فقیر کشور به حساب می‌آید. بجز درهٔ زاینده‌رود، بقیهٔ این منطقه به واسطهٔ غلبهٔ آب و هوای صحرایی و نیمه صحرایی، دارای پوشش گیاهی طبیعی ناچیزی است. نوع گیاهان در این منطقه، عمدتاً درختچه‌ها و بوته‌های کوتاه و گیاهان یکساله است و از نوع گیاهان استپی و مناطق خشک به شمار می‌روند (همو، ۱۲۸ـ۱۲۹).

در منطقهٔ اصفهان به نسبت ارتفاع، از گیاهان نوع کویری کاسته، و بر نوع گیاهان معتدل مرطوب و سرد افزوده می‌شود و به طور کلی، میزان تراکم پوشش گیاهی در جهت غرب و جنوب غربی و با افزایش ارتفاع، بیشتر می‌شود. با اینهمه، تنوع گیاهی در منطقهٔ اصفهان قابل

توجه است، تا جایی که حدود ۲ هزار گونه گیاه در این منطقه تشخیص داده شده است که از آن میان ۲۳۸ گونهٔ آن درخت و درختچه و حدود ۹۰ گونهٔ آن غیر بومی است (همو، ۱۲۸ـ۱۳۰).

کاج از تیره‌هایی است که نمونه‌های زیادی از آن، به خصوص نوعی کاج مشهور ایرانی، در اصفهان به فراوانی یافت می‌شود. سرو نقره‌ای، سروناز، سرو شیراز و ارس نیز در این منطقه پراکندگی دارند. کبوده (از گونهٔ سپیدار) و تیرهٔ بید نیز در اصفهان و به ویژه در اطراف زاینده‌رود دیده می‌شود. پوشش طبیعی درختی منطقه به واسطهٔ گیاهان دست کاشته تکمیل شده است. چنار از درختانی است که در اصفهان فراوان است (همو، ۱۳۲ـ۱۳۳) نارون و زبان گنجشک از دیگر درختان این منطقه است (تحویلدار، ۴۳).

از رستنیهای یکساله که مقدار آنها بسیار زیاد است، می‌توان از تیرهٔ چتریان و انغوزه که صمغ آن در پزشکی مورد استفاده قرار می‌گیرد، نام برد (شفقی، ۱۳۴). در فریدن جنگلهای متعدد با بوته‌ها و درختچه‌هایی مانند سماق، زرشک و درختانی از نوع بادام کوهی، گردوی کوهی، صنوبر، کبودهٔ تبریزی و مانند آن وجود دارد (رزم آرا، ۳۷).

از رستنیهایی که در زمینهای شور و کم ارتفاع منطقه رشد می‌کنند، می‌توان گز را نام برد که به نام شوره گز نیز معروف است. در منطقهٔ اصفهان حدود ۱۱ گونه گز شناسایی شده است که گونه‌ای از آن «گز اصفهان» نامیده می‌شود (شفقی، ۱۳۴ـ ۱۳۵). در این منطقه ۹ گونه درختچهٔ حاوی صمغ شناسایی شده است. این نوع صمغها ارزش صادراتی دارند. ضمناً اصفهان از مناطق کتیرا خیز کشور به شمار می‌رود (همو، ۱۳۸).

بخش قابل توجهی از پوشش گیاهی طبیعی منطقهٔ اصفهان، مانند پوشش گیاهی بسیاری نواحی دیگر کشور از میان رفته است (بهرامی، ۴۴)؛ به عنوان نمونه، بقایای ریشه‌های درختانی که گزارش شده است، نشان می‌دهد که سطح کوهها در این منطقه از درخت پوشیده بوده است (رزم آرا، ۳۸).

مراتع طبیعی موجود در غالب نقاط اصفهان پیوسته مورد استفادهٔ دامداران قرار داشته است. از مهم‌ترین این مراتع می‌توان از مراتع فریدن (از جمله میدانک، چهل چشمه و قهیز)، مراتع شهرضا (مانند امین‌آباد، قصرچم و آب درد) (بهرامی، ۴۰، ۴۴۵) و مراتع مهیار نام برد (رزم آرا، ۳۷).

جانوران: بسیاری از جانورانی که زمانی در منطقهٔ اصفهان زندگی می‌کرده‌اند، از قبیل پلنگ، خرس، خوک و گراز، امروزه یا به طور کلی از میان رفته‌اند و یا به ندرت دیده می‌شوند (تحویلدار، ۶۲). از پستانداران وحشی منطقه می‌توان از شغال، کفتار، روباه و خرگوش نام برد. از «سگ گرگ» که از آمیزش سگ و گرگ به وجود می‌آید، نیز نام برده‌اند (همو، ۶۳). علاوه بر اینها، بزکوهی، پازن، قوچ کوهی، میش کوهی، مرال و گورخر نیز در اصفهان یافت می‌شده است (همو، ۶۴). از پرندگان منطقهٔ اصفهان می‌توان شاهباز، شاهین، قوش، قرقی، چرخه، جغد، کبوتر، فاخته، قمری، کبک، تیهو، زاغ، باقرقرا، درنا، اردک، حواصیل، بوتیمار (غم خورک) و همچنین سهره، طرقه، بلبل، سقاچی، چلچله، هدهد و سبزقبا را نام برد (همو، ۵۹ ـ۶۰). علاوه بر اینها، بلدرچین، سار، گنجشک، طاووس، مرغ حق را نیز در شمار پرندگان اصفهان ذکر کرده‌اند (همو، ۶۱).

در استان اصفهان ۳ منطقهٔ حفاظت شده به منظور حفظ حیات وحش وجود دارد: منطقهٔ موته (۲۲۰ هزار هکتار)، پناهگاه قامِشلو (۳۷ هزار هکتار) و پناهگاه کلاه قاضی (۴۸ هزار هکتار) (*جغرافیا*، ۳۰۲/۱ـ۳۰۳).

پیشینهٔ منطقهٔ اصفهان: نام اصفهان هم برای منطقه‌ای خاص و هم برای شهر مرکزی این منطقه به کار رفته است (یاقوت، *بلدان*، ۲۹۲/۱؛ عبدالمؤمن، ۸۷/۱). منطقهٔ اصفهان که عمدتاً حوضهٔ زاینده‌رود را در برمی‌گیرد، احتمالاً از هزارهٔ ۳قم مسکون بوده است (کیهان، ۴۱۳/۲). شرایط طبیعی مناسب باعث شده است تا این منطقه از دوران کهن و پیش از آمدن اقوام آریایی، از مراکز جمعیتی به شمار آید (نک: کولسنیکف، ۲۵۹؛ لسترنج، 203). آثار قبرهای یافت شده در این منطقه به پیش از زمان زردشت نسبت داده شده است (شوارتس، 588). ابوریحان بیرونی به یافتن خانه‌هایی در جی که حاوی نوشته‌هایی ناشناخته بر پوست درخت «توز» بود، اشاراتی دارد (ص ۳۴ـ ۳۵). بدین‌سان جلگهٔ اصفهان طی هزاران سال نقشی اساسی در تاریخ ایران‌زمین بر عهده داشته است؛ این نقش تا حد زیادی به موقعیت خاص مرکزی، وجود زاینده‌رود و پشتوانهٔ محیط طبیعی آن باز می‌گردد (سیرو، ۶).

با اینهمه، تاریخ پیش از اسلام اصفهان در ابهام و با اسطوره‌ها و روایات افسانه‌ای ـ تاریخی همراه شده است؛ از این رو، نمی‌توان با تکیه بر آثار مدون در این زمینه به درستی و با شرح کافی سخن گفت. با توجه به آنچه در روایتهای تاریخ گونه و افسانه‌آمیز آمده است، تاریخ این ناحیه دست کم به هزار سال پیش از زمان کاوه باز می‌گردد (اصفهانی، ۱۴۲). همچنین گفته‌اند که شهر قدیمی اصفهان (جی) را تهمورث از طبقهٔ اول پادشاهان پیشدادی بنیاد نهاده است (نک: همانجا). به روایتی فریدون، پس از غلبه بر ضحاک، کاوه را «سپهسالار کلّ لشکر خود نمود و حکومت اصفهان را نیز به او داد» و خود در آبادانی منطقهٔ اصفهان کوشش فراوان کرد (همو، ۱۶۲ـ۱۶۳).

منطقهٔ اصفهان درگذر زمان پیوسته از نظر وسعت با دگرگونیهایی همراه بوده است (شوارتس، 582). این نکته در مورد جایگاه این منطقه در تقسیمات نواحی سرزمین ایران در دوره‌های مختلف [و حتیٰ امروز] نیز صادق است (همو، 583).

ناحیهٔ اصفهان در دورهٔ باستان از نواحی دوازده‌گانهٔ سرزمین ماد (دیاکونوف، ایگور، ۱۱۵ـ۱۲۲) و در واقع در منطقهٔ پارِتاکِنا قرار داشته است. این نام در متون مختلف به صورتهای گوناگون آمده است (همو، ۱۲۲؛ گوتشمید، ۳۳؛ مارکوارت، 28؛ آریان، 180).

منطقهٔ پارتاکنا که بین دو رشته کوه قرار داشته (دیاکونوف، ایگور، ۱۱۱)، با جهتی شمال غربی ـ جنوب شرقی از شمال غرب با اکباتان، از جنوب غربی با عیلام و در جنوب شرقی با نواحی بیابانی فارس (پرسید) هم مرز بوده است (همو، ۱۲۲). جادهٔ باستانی که در زمان هخامنشیان شوش را به پارس متصل می‌ساخته، از این منطقه می‌گذشته است (گایگر، II/475) و زاینده‌رود در قسمت شمال غربی این منطقه قرار داشته، و آن را مشروب می‌ساخته است (دیاکونوف، ایگور، ۱۱۱) بدین‌سان، سرزمین ماد از طریق پارتاکنا با پارس در ارتباط بود و به واسطهٔ پهنه‌های خشک بیابانی از جنوب و جنوب شرقی ایران زمین مجزا می‌شد (همو، ۱۲۴).

استرابن تنها جغرافی نگاری است که پارتاکنا را ناحیه‌ای مستقل در کنار سرزمین ماد و الیمائیس[1] (عیلام) به شمار می‌آورد، اما گابینه[2] (گی یا جی)، یعنی ناحیهٔ اصفهان را ولایتی از حکومت عیلام ذکر می‌کند (مارکوارت، 29-28).

اسکندر از طریق بابل و عیلام و پارس و پارتاکنا به سوی سرزمین ماد حمله برد (دیاکونوف، ایگور، ۵۴۵). در این زمان، پارتاکنا یکی از ساتراپیهای چهارده گانهٔ ایالات شرقی حکومت به شمار می‌رفت و به همان صورت ساتراپ نشین زمان داریوش اداره می‌شد (گوتشمید، ۳۳-۳۴؛ دیاکونوف، میخائیل، ۲۳۱).

پس از مرگ اسکندر، پارتاکنا از صحنه‌های نبرد جانشینان او بر سر قدرت بود؛ از جمله در ۳۱۶-۳۱۷ق‌م نبرد سختی میان آنتیگون و مدعی دیگر حکومت، یعنی ائومنس[3] درگرفت (همو، ۲۳۵؛ مارکوارت، 28). مارکوارت این منطقه را در این زمان جزو ساتراپی شوش می‌داند (همانجا).

در اواسط سدهٔ ۲ ق‌م، آنتیوخوس پس از فتح بابل و ارمنستان، از راه اکباتان به قصد تصرف پرسپولیس به سمت جنوب شرقی آمد، اما بعد از شکست در گابی (جی) از دنیا رفت (دیاکونوف، میخائیل، ۲۶۷). بعد از مرگ آنتیوخوس، در ایران غربی حکومتهای مستقلی به وجود آمد و عیلامیها به عنوان مهم‌ترین آنها، ظاهراً پیش از سلطنت او نیز استقلال داشتند و منطقهٔ تحت حکومت ایشان از اصفهان تا خلیج فارس امتداد داشت (همو، ۲۶۷-۲۶۸). سپس در حدود ۱۵۵ق‌م، پارتها در زمان سلطنت مهرداد اول، ماد را به تصرف درآوردند و سرزمین عیلامیها ظاهراً حدود ۱۴۱ق‌م به تصرف ایشان درآمد. آنچه معلوم است، این است که این سرزمین بعد از شکست و اسارت دمتریوس دوم، پادشاه سلوکی، توسط پارتها کاملاً فتح شد (همو، ۲۶۸-۲۷۰). از این زمان به بعد، در تقسیم بندیهای ساتراپ نشینها، نامی از پارتاکنا دیده نمی‌شود و ظاهراً این ناحیه به صورت قسمتی از منطقهٔ پارس درآمد (گوتشمید، ۵۰-۵۱).

پاراتاکنهای[4] ساکن این ناحیه را یکی از قبیله‌های ششگانهٔ مادها به شمار آورده‌اند که به آشوری پارتاککو، پارتاکاتو و پاریتاکانو خوانده می‌شدند (هرودت، 46؛ دیاکونوف، میخائیل، ۶۶). اینان که در آغاز از ری به سوی جنوب و به ناحیهٔ اصفهان امروزی آمده بودند (هرتسفلد، 193)، عمدتاً کشاورز و دامدار بودند و به خصوص به پرورش اسب اشتغال داشتند (دیاکونوف، میخائیل، همانجا).

از سوی دیگر ناحیهٔ اصفهان را جزو منطقهٔ انزان یا انشان نیز دانسته‌اند. انزان و عیلام در آغاز سدهٔ ۷ ق‌م تا زمان انقراض حکومت در عیلام متحد بوده‌اند و پس از این زمان، ظاهراً انزان استقلال یافته است. مرکز انزان را نیز شهر گابه (جی) دانسته‌اند (کیهان، ۴۱۳/۲؛ نیز نک: اصفهانی، ۷؛ *دایرة‌المعارف*...، ۱۶۲/۱). همچنین بکری اصفهان را به پارس متعلق می‌داند (نک: شوارتس، 583). هرتسفلد نیز انشان یا انزان را نام قدیمی منطقهٔ پارس دانسته است (ص 188, 180). به هر حال، هر چند ناحیهٔ گابیانه را در دورهٔ هخامنشی جزو منطقهٔ پارس به حساب آورده‌اند (مارکوارت، 29)، اما اینکه مرکز اقتدار هخامنشیان پیش از کورش اسپاهان و پس از این دوره نام انزان به گابیان تبدیل شده باشد (کیهان، همانجا)، مورد تردید است. البته در دورهٔ هخامنشی ظاهراً شهر جی (گابی، گابیانه) یکی از اقامتگاههای شاهی به شمار می‌رفته است (هرتسفلد، 222؛ لاکهارت، 19)، اما این نام خود عنوان «بلوکی» از «ولایت» پرتیکان (شفقی، ۱۶۱) یا همان پارا ایتاکا[5] (مارکوارت، 28) نیز بوده است.

ازسوی‌دیگر ابن‌خردادبه اصفهان و تمامی منطقهٔ جبال را درگذشته به سرزمین پهلوی، یعنی قلمرو پارتها، متعلق می‌داند (ص ۵۷؛ قس: فن‌دریابل، ۴۵). ابن فقیه این منطقه را که پهله نیز نوشته‌اند (رزم‌آرا، ۱)، با منطقهٔ جبال (ماد بزرگ) یکی می‌داند و ناحیهٔ اصفهان را نهایتاً جزو آن بر می‌شمارد (نک: شوارتس، 588).

در اواخر دورهٔ اشکانی، ناحیهٔ اصفهان، دارای پادشاه مستقلی به نام شاذشاپور بوده است (مارکوارت، 29). در اواخر سدهٔ ۳ ق‌م و آغاز دورهٔ ساسانی اردشیر طی نبردی شاذشاپور را می‌کشد و این منطقه را به تصرف خود در می‌آورد (گوتشمید، ۲۳۳؛ کریستن سن، ۱۰۷).

طی دورهٔ ساسانی، این ناحیه که مرکز آن گابی (دیاکونوف، میخائیل، ۳۷۵) یا گابیانه (شوارتس، 582) یا گی («شهرستانها...»، ۴۳۰) خوانده می‌شد و تحت فرمانروایی مرزبان خاصی بود (کریستن‌سن، ۱۵۹)، یکی از نواحی نوزده‌گانهٔ کوست نیمروز ــ به معنای بخش جنوبی ــ یعنی یکی از بخشهای چهارگانهٔ ایران زمین، به شمار می‌رفت (مارکوارت، 17-16). گفته‌اند اهمیت این ناحیه طی این دوره تا به آن حد بود که ادارهٔ آن را معمولاً به یکی از شاهزادگان و یا حتیٰ به ولیعهد می‌سپردند (نک: کریستن سن، ۱۲۹، حاشیه).

قباد اول طی سلطنت خود (۴۹۹-۵۳۱م) ناحیهٔ اصفهان را به دو بخش (استان) تقسیم کرد: گی (جی) و تیمره (مارکوارت، 28-27)، به

1. Elymais 2. Gabiene 3. Eumenes 4. Parataceni 5. Para-ita-ka

گفتهٔ حمزهٔ اصفهانی، اصفهان مانند ری یک کوره داشت که کیقباد با افزودن ولایتی دیگر به آن، آن را استان ایرانو ثارث کواذ نامید. این همان کوره‌ای بود که در زمان هارون‌الرشید جزو ناحیهٔ قم شد (ص ۳۵؛ نیز نک: مارکوارت، 228، حاشیه). حمدالله مستوفی اصفهان را «دارالملک» کیقباد می‌داند و می‌نویسد: کیقباد یک نیمهٔ عراق [عجم] را از توابع آن ساخت (*تاریخ*...، ۸۷).

طی دورهٔ ساسانی، ناحیهٔ اصفهان یکی از مراکز مهم کشاورزی به شمار می‌رفت و شهر مرکزی آن (جی) مهم‌ترین شهر در ایران مرکزی بود (فرای، 23 ,11). این مرکز لااقل در اواخر این دوره، مرکز واسپوهران (شاهزادگان ونجبا) محسوب می‌شد و واسپوهران در آنجا اقامت داشتند (کریستن‌سن، ۵۳۰).

به طور کلی، اصفهان را به عنوان مرکزی مهم، گاهی قسمتی از پارس و گاهی قسمتی از ماد و طی دوره‌هایی به عنوان ناحیه‌ای مستقل برشمرده‌اند؛ اما کتیبه‌های گلی ساسانی نشان می‌دهند که این ناحیه لااقل در پایان دورهٔ ساسانی، جزو ماد نبوده است (فرای، 11).

دربارهٔ فتح اصفهان توسط مسلمانان و گسترش اسلام در این منطقه اخبار گوناگونی گزارش شده است. البته یکی از هدفهای مسلمانان، فتح اصفهان، قم، کوهستان و از آن طریق تصرف خراسان بود (اشپولر، 248). از سوی دیگر، طبری، خبر می‌دهد که وقتی خلیفهٔ دوم عمر، دربارهٔ فتح اصفهان، پارس و آذربایجان با هرمزان مشورت کرد، هرمزان در بیان اهمیت اصفهان گفت: فارس و آذربایجان دو بال است و اصفهان سر، اگر یکی از دو بال را قطع کنی، بالِ دیگر بر جای باشد، اما اگر سر را قطع کنی، هر دو بال بیفتد، پس از سر آغاز کن! (۱۴۲/۴؛ نیز نک: ابونعیم، ۲۱/۱؛ آوی، ۸۰). علاوه بر این، به روایت از ابوحاتم سیستانی، اصفهان را از نظر اهمیت، ناف عراق [عجم] دانسته‌اند (همانجا).

خلیفهٔ دوم در ۲۱ق عبدالله بن عبدالله از سران انصار را به سوی اصفهان فرستاد (طبری، ۱۳۸/۴-۱۳۹). اما به گفتهٔ بلاذری، خلیفهٔ دوم عبدالله بن بُدیل بن ورقاء خزاعی را در ۲۳ق به اصفهان فرستاد و عبدالله پس از نبردی کم اهمیت جی و سپس یهودیه را به صلح فتح کرد (ص ۱۳۷؛ نیز نک: ابن فقیه، ۹۶). البته طبری این خبر را نادرست دانسته، می‌نویسد: عبدالله بن بدیل در آن زمان کودکی بیش نبوده است (۱۳۹/۴). به گفتهٔ حسن بن محمد قمی بیشتر نواحی اصفهان به جنگ و قهر و به دست ابوموسیٰ اشعری فتح شد (ص ۲۵؛ نیز نک: بلاذری، ۱۳۸). طبری سال فتح اصفهان را ۲۱ق می‌داند (۱۳۹/۴-۱۴۱)، حال آنکه دیگران سالهای ۲۳ و ۲۴ق را ذکر کرده‌اند (ابن فقیه، همانجا؛ یعقوبی، ۵۰؛ یاقوت، *بلدان*، ۲۹۸/۱).

میزان جزیه و خراج مردم اصفهان را در سال اول فتح ۴۰ هزار درهم ذکر کرده‌اند (آوی، ۴۹). ظاهراً طی سالهای پس از فتح اصفهان، از آبادانی این منطقه کاسته می‌شود که این امر گویا به مقاومتهای سالهای آغازین فتح مربوط است. صاحب *مجمل التواریخ* می‌نویسد: در زمان فتح اصفهان از ۷ شهر این منطقه تنها ۳ شهر باقی مانده، مابقی خراب شده بود. این شهرها که در نزدیکی یکدیگر قرار داشتند و بر روی هم اصفهان خوانده می‌شدند، عبارت بودند از: مدینه (شهرستان یا جی)، مهرین، شادریه (ساروبه)، درام، قه، کهنه (کهته یا کهثه) و جار (ص ۵۲۵). شهرهای باقی مانده به هنگام فتح اصفهان عبارت بودند از: جی، قه و مهرین (رفیعی، ۲). ابن بلخی در *فارس‌نامه* مهرین را نام ناحیه، و ساروبه را در میان شهرستان به عنوان یکی از بناهای برجای مانده ذکر می‌کند که «اصفهانیان آن را هفت هلکه گویند» (ص ۳۴-۳۵).

طی همین دوره و پس از آن از وسعت ناحیهٔ اصفهان نیز کاسته می‌شود. به گفتهٔ ابن رسته به سبب ناخشنودی اهالی قم و کرج (ابودلف) از وضع مالیاتها و تمایل آنها به جدایی از ناحیهٔ اصفهان، خراج این دو شهر از اصفهان جدا گردید (ص ۱۸۰). این جدایی ظاهراً به زمان هارون‌الرشید (۱۷۰-۱۹۳ق) باز می‌گردد (مارکوارت، 27). کاشان نیز در همین زمان از ناحیهٔ اصفهان جدا شد و برخی از قسمتهای دیگر اصفهان نیز طی این دوره به پارس پیوست (شوارتس، 583). از سوی دیگر، برخی جغرافی نگاران اسلامی، شهرهای یزد، نایین، اردکان (نک: همو، 582) و میبد (یاقوت، همان، ۲۴۰/۵) را نیز جزو شهرهای ناحیهٔ اصفهان به شمار آورده‌اند.

ابن رسته اصفهان را شامل ۲۰ رستاق معرفی می‌کند که مجموعاً ۲٬۳۰۰ قریه را در بر می‌گرفته است (ص ۱۸۰، ۱۸۲). ابونعیم شمار رستاقهای ناحیهٔ اصفهان را بعد از جدا شدن قم، ۲۳ رستاق می‌نویسد (۱۴/۱). ابن فقیه ناحیهٔ اصفهان را شامل ۱۷ رستاق می‌داند که هر رستاق به جز دهکده‌های نوبنیاد، ۳۶۰ دهکدهٔ کهن داشته است (ص ۹۸).

ناحیهٔ اصفهان در سده‌های آغازین اسلامی از لحاظ ادارهٔ امور و نیز وسعت، پیوسته در حال دگرگونی بوده است. در زمان هشام اموی با ری و قومس یکی بود. در زمان معتضد، خلیفهٔ عباسی، اصفهان و نهاوند در دست حاکم کرج ابودلف بود (شوارتس، 584-582) و در زمان هارون الرشید، بیشترین تغییرات را یافت (همانجا؛ مارکوارت، 27). اصفهان در آثار جغرافی نویسان اسلامی معمولاً جزو ناحیهٔ جبال (از سدهٔ ۶ ق/۱۲م، عراق عجم) و از اقلیم چهارم به شمار می‌رود (ابن حوقل، ۳۰۶؛ آوی، ۸؛ EI^2, IV/97؛ نیز نک: گایگر، II/383)، اما برخی، این ناحیه را مستقل از جبال دانسته‌اند (نک: ابن رسته، ۱۲۲).

ابوالفدا از قول ابن حوقل آن را واقع در جنوبی‌ترین منطقهٔ جبال معرفی می‌کند (ص ۴۸۹)، اما در متن *صورة‌الارض*، اصفهان از شهرهای شرق جبال معرفی شده است (ابن حوقل، ۳۰۴).

یعقوبی غالب اهالی رستاقهای اصفهان را کشاورز معرفی می‌کند و در کنار ساکنان اصلی آنها، از سکنهٔ کرد و عرب خبر می‌دهد (ص ۵۰-۵۱) که ظاهراً در دورهٔ فتوحات اسلامی به این منطقه کوچیده بودند (نک: اشپولر، 248).

اصفهان در سدهٔ ۵ق، شامل ۸۰۰ پاره دیه و مزرعه بوده است (آوی، ۴۷). حمدالله مستوفی ولایت اصفهان را شامل ۸ ناحیه می‌داند که به ترتیب عبارت بودند از: جی، ماربین، کرارج، قهاب، برخوار، لنجان، براآن و رویدشت (نزهة...، ۵۰-۵۱).

اصفهان در دورهٔ صفوی، یکی از ایالتهای پنجگانهٔ کشور به شمار می‌آمد. این ناحیه که در دورهٔ قاجار هنوز جزو عراق عجم به شمار می‌رفت (ندیم‌الملک، ۱۴۵)، برابر ۴۵×۳۰ فرسنگ وسعت داشت که حدود یک سوم از آن بیابان و کوه، و بقیه مزروع و آباد بوده است (تحویلدار، ۹). در ۱۳۲۵ق، پس از وضع قانون تشکیل ایالات و ولایات، اصفهان یکی از ولایات دوازده‌گانهٔ کشور شد که دارای یک شهر، ۹ بلوک، ۸ محل، ۲ قصبه و ۵ ناحیهٔ اصطلاحی بود (اصفهانی، ۲۱؛ بدیعی، ۲۲۱/۲). اسامی بلوکات این ناحیه عبارت بود از جی، برخوار، قهاب، براآن، رویدشت، ماربین، لنجان، کرون و کرارج (اصفهانی، همانجا).

در ۱۳۱۰ش، شمار بلوکات اصفهان را ۱۶ و جمعیت تقریبی آن را (بدون محاسبهٔ شهر اصفهان)، ۳۸۴'۱۷۰ نفر ذکر کرده‌اند (کیهان، ۴۲۳/۲-۴۲۴). پس از وضع قانون تقسیمات کشوری (۱۳۱۶ش)، اصفهان به عنوان استان دهم مشخص شد (بدیعی، ۲۲۲/۲).

در ۱۳۳۹ش، تقسیمات کشوری تغییراتی یافت و اصفهان به عنوان یکی از استانهای کشور، شامل ۹ شهرستان و ۲۷ بخش، مطرح شد که مرکز آن شهر اصفهان بود (همو، ۲۲۳/۲، ۲۲۴، حاشیهٔ ۱۱). در حال حاضر و مطابق آخرین تقسیمات کشوری (۱۳۷۳ش)، اصفهان به عنوان یکی از استانهای ۲۶ گانهٔ کشور، دارای ۱۷ شهرستان، ۵۷ شهر، ۳۶ بخش و ۱۱۶ دهستان است (نک: جدول ۱؛ نیز *آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، «ج»، ۹).

استان اصفهان: مطابق آخرین تقسیمات کشوری (۱۳۷۳ش)، استان اصفهان ۱۰۶'۹۹۳/۶ کمـ۲ وسعت دارد (همانجا). این استان در حال حاضر از شمال به استانهای تهران و سمنان و قم، از جنوب به استانهای فارس و بویراحمد و کهگیلویه، از شرق به استانهای خراسان و یزد، و از غرب به استانهای مرکزی و لرستان، محدود است.

استان اصفهان مطابق نخستین سرشماری عمومی کشور (۱۳۳۵ش)، دارای ۲۰۵'۶۲۱'۱ نفر جمعیت بود (*گزارش...*، «ج») که در ۱۳۵۵ش به ۹۶۵' ۹۶۹'۱ نفر (*سرشماری*، ۱۳۵۵ش، «ذ») و در ۱۳۶۵ش به ۹۱۶' ۲۹۴'۳ نفر (*سرشماری، نتایج*، استان اصفهان، ۱) رسید. مطابق سرشماری ۱۳۷۰ش این شمار به ۴۴۴' ۶۸۲'۳ نفر افزایش یافت که ۶۶/۵٪ از آن در نقاط شهری، و ۳۲/۸٪ در نقاط روستایی ساکن بودند. جمعیت غیر ساکن این استان در همین سال برابر ۰/۷٪ از کل جمعیت بوده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۲۹-۳۲). تراکم جمعیت استان اصفهان در ۱۳۶۵ش برابر ۳۱/۱ نفر در کمـ۲ و در ۱۳۷۰ش برابر ۳۴/۴ نفر در کمـ۲ بوده است (همان، «ج»؛ *سرشماری، نتایج*، استان اصفهان، همانجا). نسبت جنسی جمعیت این استان حدود

جدول ۱: شهرستانهای استان اصفهان
شمار بخشها، شهرها و دهستانهای آنها

شهرستان	بخش	شهر	دهستان
اردستان	۱	۲	۷
اصفهان	۶	۸	۱۹
خمینی شهر	۱	۳	۳
برخوارومیمه	۲	۸	۵
خوانسار	۱	۱	۳
سمیرم	۲	۱	۶
شهرضا	۲	۲	۷
فریدن	۳	۳	۱۲
فریدون‌شهر	۱	۱	۵
فلاورجان	۲	۴	۶
کاشان	۴	۳	۱۰
گلپایگان	۱	۲	۳
لنجان	۲	۷	۵
مبارکه	۱	۱	۴
نایین	۳	۳	۸
نجف‌آباد	۳	۵	۹
نطنز	۱	۲	۴

۱۰۸ نفر مرد در برابر ۱۰۰ زن است (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۲۹). مطابق سرشماری ۱۳۶۵ش، ۸۲/۴٪ از جمعیت استان در شهر یا آبادی محل تولد خود اقامت داشتند. ۴/۵٪ از جمعیت، از روستا به شهر، ۷٪ از شهر به شهر، ۱/۹٪ از روستا به روستا، و ۲/۴٪ از شهر به روستا مهاجرت کرده‌اند (*سرشماری، نتایج*، استان اصفهان، ۳؛ نک: جدول ۲).

جمعیت فعال استان اصفهان ۳۹/۵٪ از کل جمعیت ۱۰ سال به بالا را تشکیل می‌دهد که این نسبت در نقاط شهری ۳۸/۸٪ و در نقاط روستایی ۴۰/۹٪ است. از میان فعالیتهای اصلی اقتصادی درصد کارکنان مشاغل تولیدی و امور حمل و نقل با دربرگرفتن ۴۲/۴٪ از جمعیت فعال، بیشترین نسبت را داراست؛ ۲۰/۳٪ از جمعیت فعال استـان در بخش کشـاورزی و ۹/۷٪ در بخـش خدمات اشتغـال دارنـد (*سرشماری، نتایج*، استان اصفهان، ۷). از کل خانوارهای استان اصفهان، ۹۹/۸٪ از خانوارهای معمولی ساکن و ۰/۲٪ غیر ساکن هستند. ۶۵/۳٪ از خانوارهای نوع اول در نقاط شهری و ۳۴/۷٪ بقیه در روستا اقامت دارند (همان، ۹). بُعد خانوار در این استان برابر ۴/۸ نفر است که این میانگین برای خانوار های شهری برابر ۴/۷ نفر و برای خانوارهای روستایی ۴/۹ نفر است. بُعد خانوار در میان خانوارهای غیر ساکن استان از نسبت بیشتری برخوردار است و به ۵/۶ نفر می‌رسد. ۶/۳٪ از خانوارهای معمولی ساکن در این استان جزو خانوارهای یک نفره به شمار می‌آیند. بیشترین درصد افرادی که به این ترتیب به تنهایی

زندگی می‌کنند، مطابق آمار ۱۳۶۵ش، در بین مردان در گروه سنی ۳۰ـ۳۹ ساله و در بین زنان، در گروه سنی ۶۰ ساله به بالا بوده است (همان، ۱۰).

جدول ۲: جمعیت شهرستانهای استان اصفهان در ۱۳۷۰ش (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۲۹ـ۳۲)

نام شهرستان	کل جمعیت	در نقاط شهری	در نقاط روستایی
اردستان	۴۹'۴۶۴	۲۱'۴۵۸	۲۸'۰۰۶
اصفهان	۱'۴۳۷'۸۱۰	۱'۲۳۸'۹۹۵	۱۹۸'۶۹۶
خمینی شهر	۲۲۸'۳۳۴	۱۴۹'۷۹۸	۷۸'۵۳۶
برخوار و میمه	۱۹۶'۲۷۱	۱۴۸'۱۷۶	۴۸'۰۹۵
خوانسار	۴۱'۳۴۵	۲۳'۹۰۰	۱۷'۴۴۵
سمیرم	۸۵'۳۲۴	۲۳'۵۱۱	۴۲'۰۴۵
شهرضا	۱۵۵'۹۰۴	۱۰۱'۱۹۴	۵۴'۳۱۳
فریدن	۱۴۶'۳۵۱	۳۰'۰۱۷	۱۱۲'۱۰۲
فریدون‌شهر	۴۹'۱۷۸	۱۳'۲۲۲	۳۳'۱۳۸
فلاورجان	۲۰۱'۱۰۳	۷۱'۱۹۶	۱۲۹'۸۶۱
کاشان	۳۱۵'۹۱۹	۲۱۴'۱۹۶	۱۰۱'۷۲۳
گلپایگان	۷۹'۶۸۶	۴۵'۷۵۶	۳۳'۹۳۰
لنجان	۱۹۹'۲۴۲	۹۷'۴۳۱	۱۰۱'۸۱۱
مبارکه	۱۰۸'۷۳۸	۳۸'۱۳۳	۷۰'۵۸۲
نایین	۵۶'۸۶۲	۲۶'۰۸۹	۳۰'۷۷۲
نجف‌آباد	۲۹۲'۹۰۸	۱۸۶'۲۴۵	۱۰۶'۶۶۳
نطنز	۳۸'۰۰۵	۲۰'۳۰۶	۱۷'۶۹۹

نسبت افراد باسواد در استان اصفهان در مقایسه با سایر استانهای کشور از میزان نسبتاً بالایی برخوردار است، تا جایی که بعد از استان تهران، بیشترین نسبت باسواد، یعنی مقدار ۷۰/۹٪ را داراست (همان، ۵).

مطابق آمار ۱۳۶۵ش، ۹۹/۲۹٪ از جمعیت این استان را مسلمانان تشکیل می‌دهند. این نسبت در نقاط شهری ۹۹/۰۹٪ و در نقاط روستایی برابر۹۹/۶۴٪ است (همان، ۴). مطابق همین اطلاعات، ۹۹/۱٪ از جمعیت استان می‌توانند به زبان فارسی صحبت کنند؛ نسبت افرادی که در سطح استان فارسی نمی‌دانستند، برابر ۰/۶٪ از کل جمعیت بوده است (همانجا). سایر زبانهایی که در قسمتهای مختلف این استان رواج دارد، عبارتند از: ترکی (سمیرم و فریدن)، ارمنی و عبری (*جغرافیا*، ۳۰۴/۱).

ویژگیهای اقلیمی و نحوهٔ برخورداری از منابع طبیعی آب و خاک باعث شده است تا در شهرستانهای مختلف این استان، محصولات کشاورزی گوناگونی تولید شود؛ به عنوان نمونه برنج در شهرستانهای اصفهان، خمینی شهر، سمیرم، فلاورجان، لنجان و نجف‌آباد؛ سیب زمینی بیشتر در فریدن، فریدون‌شهر، اصفهان و نجف‌آباد؛ و پنبه در شهرستانهای اصفهان، کاشان، اردستان، سمیرم، شهرضا و نایین به دست می‌آید (*آمارنامه*، ۱۳۶۶ش، ۲۳۱ـ۲۳۲).

سطح زیر کشت محصولات سالانه در استان اصفهان برابر ۳۱۸'۳۶۸ هکتار (سال ۱۳۶۵ش) است که در کنار آن، ۴۸'۹۱۵ هکتار نیز به کشت محصولات دائمی (شامل درختان بارور و نهال) اختصاص دارد. زراعتهای سالانهٔ استان ۲/۸٪ و زراعتهای دائمی آن ۴/۵٪ از زراعتهای کل کشور را شامل می‌شود (*آمارنامهٔ کشاورزی*، ۱۳۶۵ش، ۷۵). کشت گندم و جو در همهٔ شهرستانهای استان انجام می‌پذیرد و تنها محصول دیمی استان را تشکیل می‌دهد (قس: *آمارنامه*، ۱۳۶۶ش، ۲۳۱). دیم کاری در این استان اصولاً به قسمتی از جنوب و شمال غربی آن محدود می‌شود (*جغرافیا*، ۳۳۹/۱).

انواع صیفی، سبزیها و حبوبات در شهرستانهای مختلف استان کشت می‌شود که در ۱۳۶۶ش، حدود ۳۸'۰۹۶ هکتار زیر کشت سبزی، و ۶'۳۴۱ هکتار زیرکشت حبوبات بوده است (*آمارنامه*، ۱۳۶۶ ش، ۲۳۲). از محصولات زراعی صنعتی در این استان، گذشته از پنبه، می‌توان از چغندر قند و انواع توتون و تنباکو و نیز انواع دانه‌های روغنی نام برد (همان، ۲۳۳، ۲۳۸). محصولات علوفه‌ای نیز با ۶۸'۰۹۹ هکتار سطح زیر کشت و ۵۶۹'۴۰۳ تن تولید در ۱۳۶۶ش از دیگر محصولات زراعی استان به شمار می‌روند (همان، ۲۳۴، ۲۳۹). درختان میوه در قسمتهای جنوبی، مرکزی و غربی استان بیشتر و در قسمتهای شرقی و شمالی کمتر از سایر نواحی است. انواع میوه از جمله: خرما، انار، سیب، به و گلابی در این استان به دست می‌آید. از مهم‌ترین میوه‌ها و محصولات این استان که به دیگر نقاط کشور صادر می‌شود گلابی، به، سیب، گیلاس، هندوانه، خربزه، خیار، سیب زمینی، پیاز، سبزی، هویج و شلغم را می‌توان نام برد. واردات استان اصفهان عبارت است از جو، ذرت، علوفه و به مقدار کمی گندم (*جغرافیا*، ۳۴۲/۱).

منابع طبیعی و نیز دسترسی به مواد اولیهٔ گوناگون در کنار ویژگیهای مناسب آب و هوایی، و به ویژه وجود زاینده رود را در گسترش صنایع اصفهان از عوامل عمده به شمار آورده‌اند (همان، ۳۴۳/۱ـ۳۴۴؛ قس: سلطانی، ۱). فعالیت صنعتی در استان اصفهان را به طور کلی می‌توان به دو بخش متمایز تقسیم نمود: صنایع سنتی (دستی و خانگی) و صنایع امروزی (کارخانه‌ای).

صنایع سنتی اصفهان از جمله قالی‌بافی، پارچه بافی، قلمکاری، قلم‌زنی، میناکاری، زری‌بافی، خاتم‌سازی، گیوه‌دوزی، تذهیب و منبت‌کاری و مانند آن است (*جغرافیا*، ۳۴۴/۱ـ۳۴۶). بسیاری از این صنایع از گذشته‌های دور در اصفهان رایج بوده، و تولیدات آن به سایر نقاط و نیز خارج کشور صادر می‌شده است (نک: اصطخری، ۱۶۵؛ بهرامی، ۴۴۹ـ۴۵۵). در دهۀ ۱۳۳۰ش حدود ۲ هزار دستگاه و کارگاه کرباس بافی و لنگ‌بافی در اصفهان و حومۀ آن وجود داشته که مقداری از تولیدات آنها به خارج از کشور نیز صادر می‌شده است (همو، ۴۵۲). به گفتۀ ابن رسته در سدۀ ۴ق در اصفهان نوعی فرش بافته

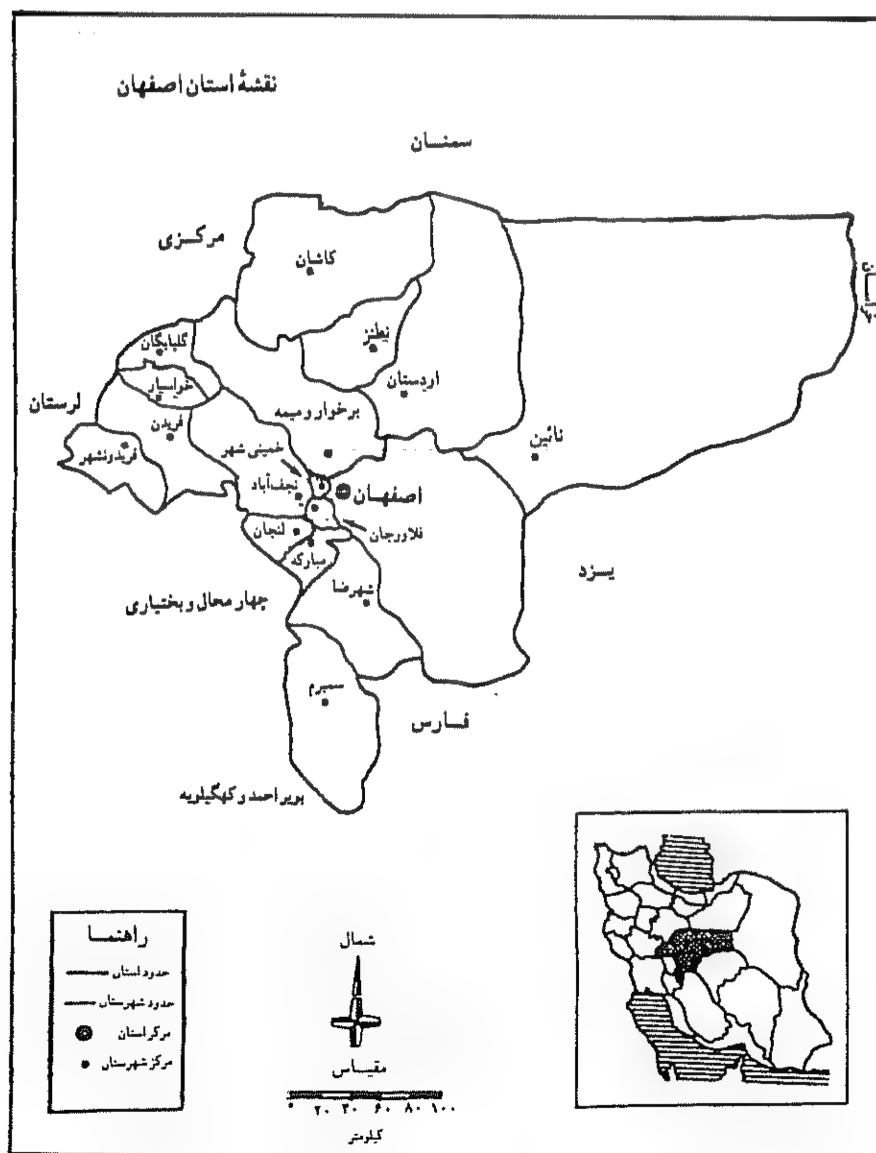
می‌شده که از نظر خوبی بافت و زیبایی و دوام در دنیای آن زمان شهرت داشته است (ص ۱۸۱). قالی‌بافی در اصفهان در زمان صفویه دارای اهمیت فراوان بود و بازار قالیهای ابریشمی آن رواج زیادی داشت. غالب قالیهای قدیمی و گرانبهای موجود در موزه‌های مشهور اروپا و آمریکا را از قالیهای بافت اصفهان دانسته‌اند. این صنعت که پس از انقراض صفویه در اصفهان رو به انحطاط نهاده بود، از اوایل سدهٔ ۱۴ش رونق خود را بازیافت (بهرامی، ۴۴۹)، چنانکه امروزه قالی‌بافی برخلاف بسیاری دیگر از شاخه‌های صنایع سنتی، جایگاه خاصی در نواحی روستایی این استان دارد؛ هرچند فعالیت روستایی در این زمینه با بازارهای شهری پیوندی تنگاتنگ دارد (سلطانی، 75).

بسیاری از فعالیتهای سنتی صنعتی در این استان که همواره از یکسو نمایندهٔ هنر ایرانی ـ اسلامی در کشور و جهان بوده، و از دیگرسو، جایگاه خاصی به این منطقه از کشور بخشیده، امروزه اهمیت پیشین خود را از دست داده است (*جغرافیا*، همانجا)؛ نمونهٔ بارز آن زری‌بافی است که از اوایل قرن حاضر رو به انحطاط کامل نهاده است (قس: بهرامی، ۴۵۴-۴۵۳).

امروزه اصفهان به عنوان یکی از مراکز اصلی صنایع کشور به شمار می‌رود. نتایج سرشماری عمومی ۱۳۶۵ش نشان می‌دهد که ۱۴/۱٪ از خانوارهای معمولی ساکن استان دارای صنعت خانگی هستند که ۸۸/۷٪ از آنها به بافتن قالی، قالیچه و گلیم اشتغال دارند (*سرشماری، نتایج، استان اصفهان*، ۱۳؛ قس: سلطانی، 7). مطابق همین آمار، شمار کارگاههای آماربرداری شدهٔ استان ۱۷۱٬۹۲۸ واحد بوده است که ۶۹/۱٪ از آنها در نقاط شهری و ۳۰/۹٪ از آنها در نقاط روستایی قرار داشته است (*سرشماری، نتایج، استان اصفهان*، همانجا).

در کنار صنایع کوچک و سنتی اصفهان، صنایع کارخانه‌ای متعددی فعالیت دارند که از مهم‌ترین آنها کارخانهٔ ذوب آهن است. در ۱۳۴۳ش موافقت‌نامه‌ای میان ایران و اتحاد شوروی در زمینهٔ احداث کارخانهٔ ذوب آهن در ایران به عمل آمد («مشخصات...»، ۱۲۰) و از ۱۳۴۶ش عملیات ساختمانی آن و تجهیز معادن و ایجاد خطوط آهن آغاز شد. سرانجام در ۱۳۵۱ش کارخانهٔ ذوب آهن اصفهان با روش کورهٔ بلند با ظرفیت اسمی ۵٬۵۰۰ هزار تن در سال آغاز به کار کرد. پس از بررسیهای لازم، طرح گسترش این کارخانه تا ظرفیت ۱/۹ میلیون تن از ۱۳۵۲ش آغاز، و کورهٔ بلند دوم آن نیز ساخته شد که از اواخر سال ۱۳۶۲ش بهره‌برداری از آن شروع شد. ذوب آهن اصفهان علاوه بر تأسیسات مختلف مربوط به تولید آهن خام، دارای دو کارخانهٔ نورد ۶۵۰ و ۳۵۰ هزار تنی است که ظرفیت سالانهٔ هر کدام به ترتیب ۵۵۰ و ۳۰۰ هزار تن است. گذشته از فعالیت مجتمع ذوب آهن اصفهان، مجتمع فولاد مبارکهٔ اصفهان نیز چندی است که مراحل پایانی را طی کرده، و ظرفیت تولید آن ۲/۴ میلیون تن در سال پیش‌بینی شده است (نک: رزاقی، ۴۰۹-۴۱۱).

جلگهٔ حاصل‌خیز اصفهان، از گذشتهٔ دور محل تبادل کالا بوده، و همین امر سبب ایجاد و گسترش راهها در این منطقه شده است؛ به عنوان نمونه، از ناحیهٔ قزوین تا جلگه‌های دور دست فارس جاده‌ای وجود داشت که از سرزمین باستانی اصفهان می‌گذشت. طی دوره‌های



بعدی، با گسترش بیشتر ارتباطات میان تمدنهای آن زمان، بازرگانانی که بین فلات و جلگه‌های بین‌النهرین و یا سواحل جنوب آمد و شد داشتند، از اینگونه راهها عبور می‌کردند و از این طریق مال‌التجارهٔ خود را به منطقهٔ اصفهان می‌رساندند که از اینجا در نواحی مختلف کشور توزیع می‌شد (سیرو، ۶ـ۷). اصطخری در سدهٔ ۴ق می‌نویسد: «در هیچ شهر آن مال نیست که در سپاهان و فرضهٔ پارس و کوهستان و خراسان و خوزستان است و بارکدهٔ این همه اقلیمها سپاهان است» (ص ۱۶۴ـ۱۶۵). اینگونه راهها درگذر زمان گسترش و اهمیت بیشتری یافتند، تا جایی که امروزه هنوز هم شبکهٔ ارتباطی استان اصفهان با سایر مناطق کشور ــ با توجه به موقعیت آن و نیز تمرکز جمعیت و فعالیتهای گوناگون اقتصادی این استان ــ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (قس: *جغرافیا*، ۳۴۷/۱). به سبب وجود راههای مختلف هوایی و زمینی (جاده‌ها و راه آهن) این استان را یکی از مراکز مهم ارتباطی کشور می‌توان شمرد.

شبکهٔ راههای زمینی بین استان اصفهان دارای ۵ محور اصلی است: محور اصفهان ـ تهران، اصفهان ـ شیراز، اصفهان ـ یزد، اصفهان ـ خرم‌آباد، و اصفهان ـ شهر کرد (ساسان، ۱۷۹ـ۱۸۶). شبکهٔ راههای روستایی استان اصفهان در میان راههای روستایی کشور و در مقایسه با سایر استانها، جایگاه ویژه‌ای دارد (همو، ۱۹۵).

استان اصفهان ــ بجز شهر کاشان ــ تا ۱۳۴۵ش از راه آهن محروم بود. در این سال از طریق راه‌آهن کاشان، به شبکهٔ راه‌آهن کشور متصل شد و از ۱۳۵۳ش عملاً مورد بهره‌برداری قرار گرفت (*جغرافیا*، ۳۴۸/۱). مجموع راههای آهن استان اصفهان ۷۴۷ کمـ است که از آن میان ۶۲۶ کمـ خطوط اصلی و ۱۲۱ کمـ خطوط فرعی است (*سالنامه...*، ۶۱۰). این خطوط به طور کلی در خدمت حمل و نقل صنعتی است (ساسان، ۱۶۷).

در حال حاضر استان اصفهان دارای دو فرودگاه کشوری و چند فرودگاه نظامی است (همو، ۱۶۴). نخستین فرودگاه این استان در ۱۳۳۰ش در جنوب شهر اصفهان ساخته شد که سپس در سالهای ۱۳۳۷ و ۱۳۴۵ش گسترش یافت.

استان اصفهان دارای مراکز آموزشی گوناگونی است که از آن جمله‌اند: دانشگاه علوم پزشکی، دانشگاه اصفهان، دانشگاه صنعتی و سه واحد دانشگاه علامهٔ طباطبایی در شهرهای اصفهان، نجف‌آباد و شهرضا (*آمارنامه*، ۱۳۶۶ش، ۷۲).

شهرستان اصفهان: یکی از شهرستانهای ۱۷ گانهٔ استان اصفهان، واقع در قسمت مرکزی این استان. این شهرستان محدود است از شمال به شهرستانهای محلات، دلیجان، کاشان و نطنز، از جنوب به شهرستانهای شهرضا و آباده، از مشرق به شهرستانهای نایین و اردکان و از مغرب به شهرستانهای گلپایگان و نجف‌آباد. این شهرستان با ۲۱٬۰۶۵/۵ کمـ۲ وسعت، دارای ۸ شهر و ۶ بخش است که شامل ۱۹ دهستان می‌شود و در ۱۳۶۵ش، ۱٬۱۹۵ آبادی را در خود جای داده بود (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۹؛ *سرشماری، نتایج*، شهرستان اصفهان، ۱). مرکز این شهرستان، شهر اصفهان است و در سرشماری عمومی کشور (۱۳۶۵ش)، ۶۱۳ آبادی آن خالی از سکنه بوده است (همانجا).

جمعیت این شهرستان در ۱۳۵۵ش، به ۱٬۰۳۳٬۱۷۹ نفر می‌رسید (*سرشماری*، ۱۳۵۵ش، «ل») که در ۱۳۶۵ش به ۱٬۴۲۰٬۴۹۲ نفر افزایش یافت (*سرشماری، نتایج*، شهرستان اصفهان، همانجا). این شمار در ۱۳۷۰ش به ۱٬۴۳۷٬۸۱۰ نفر رسید که ۱٬۲۳۸٬۹۹۵ نفر (۸۶/۲٪) از آنان در نقاط شهری و ۱۹۸٬۶۹۶ نفر (۱۳/۸٪) درنقاط روستایی زندگی می‌کردند (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۲۹ـ۳۱). در این شهرستان، بجز شهر اصفهان، شهرهای دیگری از جمله خوراسگان، رهنان، کوهپایه، ورزنـه و هرند وجود دارنـد (همان، ۳۴؛ نیـز نک: جدول ۳).

تراکم جمعیت در این شهرستان (۱۳۶۵ش) ۶۷/۴ نفر در کمـ۲، و نسبت جنسی آن (۱۳۷۰ش) ۱۰۹/۷ بود (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۳۱). مطابق آمار ۱۳۶۵ش، ۴۲/۱٪ از جمعیت این شهرستان کمتر از ۱۵ سال سن داشته است (*سرشماری، نتایج*، شهرستان اصفهان، ۱). همین آمار نشان می‌دهد که ۷۷٪ از جمعیت این شهرستان در شهر یا آبادی محل تولد خود زندگی می‌کردند. بر همین اساس، ۶/۵٪ از جمعیت از روستا به شهر، ۱۱/۸٪ از شهر به شهر، ۰/۹٪ از روستا به روستا و ۱/۴٪ از شهر به روستا مهاجرت کرده‌اند (همان، ۳).

شهرستان اصفهان دارای ۹۸۸ دبستان، ۳۲۰ مدرسهٔ راهنمایی و ۹۵ دبیرستان است (*آمارنامه*، ۱۳۶۶ش، ۵۴) و جمعاً ۱۰٬۴۶۸ نفر معلم

جدول ۳: مشخصات نقاط شهری شهرستان اصفهان (*سرشماری، نتایج*، شهرستان اصفهان، ۱۸ـ۳۲)

نام شهر	جمعیت (نفر)	با سواد (٪)	وضع اشتغال جمعیت ۱۰ ساله به بالا (٪) شاغل	بیکار	محصل	خانه‌دار	سایر
اصفهان	۹۸۳٬۸۶۳	۷۹/۷	۳۳/۸	۴/۹	۲۲/۳	۳۲/۸	۲/۷
حبیب‌آباد	۶٬۸۵۶	۶۲/۵	۳۱/۹	۶/۹	۱۵/۱	۳۸/۸	۱/ـ
خوراسگان	۵۱٬۰۰۵	۶۹/۸	۳۷/۹	۲/۵	۱۹/۷	۳۵/۵	۱/۱
خورزق	۹٬۷۲۰	۶۶/۶	۳۵/۷	۳/۷	۲۱/۶	۳۳/۴	۱/ـ
دستگرد برخوار	۱۲٬۱۷۴	۶۳/۲	۳۷/۷	۲/۸	۱۹/۹	۳۵/۹	۱/۲
دولت‌آباد	۱۶٬۷۰۱	۶۴/۱	۳۴/۳	۳/۵	۱۸/۵	۳۵/۵	۱/۴
شاهین‌شهر	۴۹٬۳۱۲	۸۶/۹	۲۹/۷	۹/۵	۲۲/۹	۳۲	۴/۱
کوهپایه	۲٬۸۰۴	۷۲/۹	۳۰/۵	۵/۲	۲۶/۴	۳۲/۴	۲/۱
گز	۱۷٬۳۰۴	۵۹	۳۵/۶	۲/۴	۱۹/۷	۳۴/۶	۰/۹
میمه	۴٬۸۴۶	۶۸	۳۵/۵	۴/۲	۲۲/۳	۳۰/۳	۲/۲
ورزنه	۷٬۹۰۰	۵۷/۷	۴۷/۶	۰/۶	۱۵/۵	۲۳/۲	۰/۷
وزوان	۴٬۷۵۴	۶۸/۴	۳۴/۳	۳/۳	۱۹/۹	۳۸/۴	۰/۷
هرند	۵٬۱۳۶	۶۳/۶	۳۴/۱	۱/۳	۲۵/۶	۳۱/۹	۱/۸

در این شهرستان زندگی می‌کنند که حدود ۶/۴٪ از آنها در نقاط روستایی، و بقیه در شهر به سر می‌برند (*سرشماری*، نتایج، شهرستان اصفهان، ۶).

نسبت جمعیت فعال شهرستان به کل جمعیت ۳۹/۳٪ است که این نسبت در نقاط شهری ۳۸/۸٪ و در نقاط روستایی ۴۲/۹٪ است. از این عده در سطح شهرستان، ۱۱/۶٪ در بخش کشاورزی، ۴۲/۴٪ در بخش صنعت، و ۱۳٪ به مشاغل علمی، فنی و تخصصی اشتغال دارند (*سرشماری*، نتایج، شهرستان اصفهان، ۷).

شهرستان اصفهان که عمدتاً بر روی رسوبات زاینده رود قرار دارد، از گذشتهٔ دور به سبب حاصل‌خیزی خاک و فراوانی محصولات کشاورزی شهرت داشته است. به گفتهٔ حمدالله مستوفی «هر تخم که از جای دیگر آنجا برند و زرع کنند، اکثر بهتر از مقام اول بود و در ریع نیز کمتر نباشد... و غله و صیفی نیکو آید و میوه‌های او به غایت خوب و نازک بود» (*نزهة*، ۴۸-۴۹). ابن رسته پیش از او، ضمن اشاره به مرغوبیت زعفران اصفهان (ص ۱۸۵)، میوه‌های این شهر را می‌ستاید (ص ۱۸۴؛ نیز نک: قزوینی، ۲۹۶).

قسمتی از محصولات کشاورزی ناحیهٔ اصفهان به نقاط و سرزمینهای دیگر نیز صادر می‌شده است، چنانکه حمدالله مستوفی می‌نویسد: «میوه‌های او تا هند و روم برند» (همانجا). زمانی پنبه و تنباکو و خشخاش که در اطراف اصفهان به عمل می‌آمد، از محصولات مهم این ناحیه به شمار می‌رفت (دیولافوا، ۲۸۰) و قسمتی از این محصولات به خارج از کشور صادر می‌شد. مهم‌ترین محصولات کشاورزی صادراتی این منطقه در دورهٔ قاجار عبارت بوده‌اند از پنبه (۲۴۰ هزار خروار)، تنباکو (۲۰ تا ۳۰ خروار)، تریاک (۴ تا ۵ هزار صندوق، هر صندوق حدود ۷۰ تا ۸۰ کیلو) و مقادیر زیادی کشمش که به کشورهای مختلف، به خصوص روسیه و هندوستان صادر می‌شد (هولتسر، ۱۷-۱۸). در همین دوره گیاهان دارویی و صنعتی دیگری نیز در اصفهان به عمل می‌آمد که مقداری از آن به خارج از کشور صادر می‌شد. پولاک اصفهان را از مراکز اصلی بارگیری روناس معرفی می‌کند و از کافیشه، پنبه و کتان آن نیز یاد می‌کند (ص ۳۶۸-۳۷۰).

در حال حاضر شهرستان اصفهان که حاصل‌خیزترین زمینهای کشاورزی استان را داراست، از لحاظ تولید و عرضهٔ محصولات کشاورزی جایگاه خاصی در استان و کشور دارد. سطح زیرکشت محصولات سالانه (آبی) در این شهرستان برابر ۸۹٬۸۴۴ هکتار است که با احتساب ۶٬۲۸۹ هکتار باغهای میوه و ۲۹۷ هکتار باغهای غیرمثمر، جمعاً به ۹۶٬۴۳۰ هکتار می‌رسد. محصولات عمدهٔ سالانهٔ شهرستان اصفهان عبارتند از گندم (۵۱٬۱۸۸ هکتار)، جو (۱۶٬۴۵۴ هکتار)، شلتوک (۲۵۰ هکتار)، حبوبات (۱۱۶ هکتار)، سبزیجات (۳٬۱۷۴ هکتار)، محصولات جالیزی (۴٬۸۵۰ هکتار)، علوفه (۱۱٬۷۰۰ هکتار) و دانه‌های روغنی (۲۸۹ هکتار) (*آمارنامهٔ کشاورزی*، ۱۳۶۷ش، ۷۷).

شهر اصفهان:

موقعیت: شهر اصفهان با ۵۱° و ۳۸´ طول شرقی و ۳۲° و ۳۸´ عرض شمالی (پاپلی، ۶۱) در جلگهٔ حاصل از آبرفتهای زاینده رود که از مهم‌ترین حوضه‌های رشته کوههای زاگرس به شمار می‌رود (شارلا، 190) واقع است. این شهر با ارتفاع ۱٬۵۷۳ متر از سطح دریا (پاپلی، همانجا) در قسمت جنوب و غرب توسط کوههای بختیاری، و در قسمت شرق به وسیلهٔ حوضه‌های کویر مرکزی محصور است (فیشر، 104). شهر اصفهان از طرف شمال به ارتفاعات جعفرآباد، از غرب در امتداد کوههای لاسمیان، از جنوب به کوه صفه و شاهکوه و از مشرق به تپه‌های پراکندهٔ جنوب گُوَرت و کوههای حمام و سین‌بندی محدود است (*جغرافیا*، ۳۰۴/۱) و چون در مرکز ایران قرار گرفته، به عنوان کانون ارتباطی کشور، پیوسته دارای اهمیتی خاص بوده است (فیشر، همانجا).

پیشینه و شکل‌گیری: شهر اصفهان به سبب شرایط مناسب طبیعی ــ به ویژه برخورداری از زاینده رود و رسوبات حاصل از آن ــ از دیرباز از مراکز مهم زیست انسان در ایران بوده است (لسترنج، 203؛ کیهان، ۴۱۲/۲-۴۱۳). احتمال می‌دهند که در نیمهٔ دوم هزارهٔ ۴ق‌م، آبادیهای کوچکی در محل فعلی شهر اصفهان و سرتاسر درهٔ زاینده‌رود وجود داشته است (شفقی، ۱۶۸). بیرونی می‌گوید: «تهمورث ۲۳۱ سال پیش از وقوع آن [توفان] امر کرد تا جایی خوش آب و هوا در کشور او بیابند و جز اصفهان جایی که سزاوار این دو وصف باشد، نیافتند و آنگاه امر کرد که علوم را در کتب تجلید کنند و در سالم‌ترین جایهای آن پنهان نمایند» (ص ۳۴- ۳۵؛ نیز نک: آوی، ۱۵). حمزهٔ اصفهانی به کتابهای بزرگی اشاره می‌کند که در زمان او از بنای فرو ریخته‌ای به دست آمده بودند که خواندن آنها ممکن نشد و خط آنها نیز به خطوط ملتهای دیگر شباهتی نداشت (ص ۱۸۴). یاقوت حموی نیز از یافتن اجسادی که هزاران سال سالم و بدون تغییر باقی مانده بودند، خبر می‌دهد (*بلدان*، ۲۹۳/۱). جابری انصاری نیز از یافتن قبوری در زمان معاصر در برخی از محلات شهر اصفهان گزارش می‌دهد که حاوی مردگانی بوده است که در خمره‌هایی سفالین به حالت ایستاده قرار داشتند (ص ۶). گذشته از اینها، دو معبد مسیحی که آنها را به زمان خسرو و همسرش مریم رومی مربوط دانسته‌اند (همو، ۷)، نشانهٔ دیگری از قدمت و نیز ترکیب مذهبی شهر اصفهان درگذشته است. از سوی دیگر، ماکسیم‌سیرو معتقد است، آثار باقی‌مانده از دهکده های باستانی که شهر اصفهان کنونی را تشکیل داده‌اند، در عمق ۴ تا ۵ متری زیر آبرفتهای دشت اصفهان مدفون است (ص ۶، حاشیهٔ ۱). همو ادعا می‌کند که طی کاوشهایی در دو نقطه از شهر اصفهان، دیوارهای ستبری از بناهای باستانی را یافته است (همانجا).

اینکه شهر اصفهان در چه زمانی و توسط چه کسی بنیاد نهاده شده، در ابهام تاریخی است. در این باره ، معمولاً به داستانهای تاریخی و شخصیتهای افسانه‌ای استناد می‌شود. به عنوان نمونه، نویسندهٔ *مجمل التواریخ*، آبادانی اصفهان را به کیقباد (ص ۴۵)، و برخی دیگر برپایی

این شهر را به تهمورث، معروف به دیو بند (اصفهانی، ۱۳۹؛ خواندمیر، ۱۷۸/۱)، اسکندر مقدونی («شهرستانها»، ۴۳۰؛ ابن فقیه، ۹۷)، فیروز پسر یزدگرد ساسانی (جابری انصاری، ۴۷۳؛ شوارتس، 589) و جمشید (حمدالله، نزهة، ۴۸) نسبت می‌دهند. بنا بر قول حمزهٔ اصفهانی این شهر در روزگار اسکندر به دست معماری به نام جی بن زرادهٔ اصفهانی بنا شد (نک: آوی، ۱۶) و فیروز یزدگرد ساسانی باروی آن را تکمیل کرد (حمزه، ۵۳).

آنچه مسلم است اینکه تا سده‌های آغازین دورهٔ اسلامی، و به گفتهٔ لاکهارت تا سدهٔ ۴ق/۱۰م (ص 19)، شهری یکپارچه و واحد به‌نام اصفهان وجود نداشته است. اگرچه نام اصفهان (سپاهان) امروزی همان آسپاداناي مذکور توسط بطلمیوس است (نک: همو، 18؛ شاردن، ۱۲۸/۸)، اما پیش از آنکه شهر اصفهان بعدی مطرح شود، جی شهر اصلی منطقهٔ اصفهان به شمار می‌آمده است، چنانکه ابوریحان بیرونی نیز جی را یکی از شهرهای اصفهان می‌خواند (ص ۳۵).

اصفهان در دورهٔ خلفای راشدین و بنی امیه از لحاظ ادارهٔ امور زیرنظر حاکمان عراق بود که هم ایشان معمولاً حاکم اصفهان را تعیین می‌کردند (EI², IV/99). بعد از زوال دولت امویان (۱۳۲ق) و به هنگام خلافت ابوجعفر منصور اصفهان از نو رو به آبادانی نسبی نهاد و به دنبال آن بسیاری از توانگران عرب رو به این شهر نهادند و در آنجا ساکن شدند (اصفهانی، ۱۷۱-۱۷۲). منصور در ۱۵۲ق قصر و مسجد جامعی در آنجا بنا نهاد و نیز بارویی به دور آن کشید و شهر گسترش یافت که در عراق و خراسان آن روزگار، بزرگ‌تر از آن وجود نداشت (*مجمل التواریخ*، ۵۲۳، ۵۲۵). مافروخی «دیار اصفهان» را پیش از این تاریخ شامل «دیههای پراکنده» و «شهرهای خراب» می‌داند (نک: آوی، ۲۰).

در خلافت هارون‌الرشید (۱۷۰-۱۹۳ق) خراج اصفهان و قم با هم به بغداد فرستاده می‌شد، اما به سبب خودداری مردم قم از پرداخت بموقع مالیات، به دستور هارون خراج اصفهان از قم جدا شد و از آن پس خراج اصفهان با خراج کرج ابودلف ۱۲ میلیون درهم تعیین گردید (قمی، ۳۱)، اما این رقم در ۲۰۴ق ظاهراً به علت قحطی عظیمی که در ۲۰۰ و ۲۰۱ق در اصفهان روی داد، به ۱۰ میلیون و ۵۰۰ هزار درهم کاهش یافت (EI²، همانجا).

در اوایل خلافت معتصم (۲۱۸-۲۲۷ق) ظاهراً جنبش خرم‌دینان و هرج و مرج حاصل از آن که به اصفهان نیز گسترش یافته بود، فرو نشست (همان، IV/100) و پیشرفت آبادانی اصفهان از این زمان و در طول خلافت معتصم به اوج خود رسید (اصفهانی، ۱۷۲). در همین زمان یحیی بن عبدالله بن مالک خزاعی بار دیگر شهر را گسترش داد (*مجمل التواریخ*، ۵۲۴). در ۲۸۱ق معتضد، خلیفهٔ عباسی، به منطقهٔ جبال رفت و عمرو بن عبدالعزیز را به عنوان حاکم اصفهان برگزید (مسعودی، ۲۴۵/۴).

در خلافت مقتدر (۲۹۵-۳۲۰ق) احمد بن مسرور یک‌بار دیگر به گسترش شهر پرداخت، چنانکه در زمان تألیف *مجمل التواریخ* (در اوایل سدهٔ ۶ق) آثار آن هنوز پا برجا بوده است (*مجمل التواریخ*، همانجا). در ۳۰۱ق سامانیان مدتی کوتاه به اصفهان دست یافتند، اما در ۳۰۴ق بار دیگر به دست خلفای عباسی افتاد و احمد صعلوک حاکم آنجا شد که در خلال حکومت او خراج اصفهان به مقاطعه به وزیر مقتدر داده شد؛ هر چند در ۳۱۱ق احمد سر به شورش گذاشت، اما شکست خورد و کشته شد (EI²، همانجا).

اصفهان در سده‌های آغازین دورهٔ اسلامی به صورت شهری دوگانه شامل جی و یهودیه با فراز و نشیب زیاد همراه بود، و بنابر نوشتهٔ صاحب *حدود العالم* به عنوان یکی از شهرهای مهم و پر نعمت منطقهٔ جبال به شمار می‌رفت (ص ۱۴۰). ابن حوقل آن را بزرگ‌ترین و پرنعمت‌ترین شهرهای منطقه می‌داند که از لحاظ ثروت و جمعیت و شکوفایی اقتصادی سرآمد آنها بوده است (ص ۱۰۶). در همین زمان، شهر اصفهان دارای «خانه‌هایی مجلل و کاخهایی» بوده است که به زاینده‌رود مشرف بوده، به آن زیبایی خاص می‌بخشیده‌اند (همو، ۱۰۷). البته پس از فتح اصفهان، جی رونق خود را به تدریج از دست می‌دهد و در عوض، یهودیه با اسکان جمعیت مسلمان در آن، رو به آبادی و وسعت بیشتر می‌گذارد (یاقوت، مشترک، ۱۸۷). در ۳۱۷ق مرداویج بن زیار پس از تصرف ولایت دینور و قرماسین (کرمانشاه) و زبیدیه، اصفهان را تصرف کرد (مسعودی، ۳۸۱/۴). او مدتی اصفهان را در دست داشت تا در ۳۲۳ق در همانجا توسط غلامان ترک خود در حمام به قتل رسید (همو، ۳۸۲/۴-۳۸۳). تا دهه‌های پایانی سدهٔ ۴ق و تا مدتی پس از آن، دو شهر جی و یهودیه را بر روی‌هم شهر اصفهان می‌خواندند (یعقوبی، ۴۹؛ ابن حوقل، ۱۰۶؛ یاقوت، *بلدان*، ۲۹۲/۱). اصطخری در این باره به صراحت می‌نویسد: «سپاهان دو شهر است: یکی جهودستان، دیگر شهر سپاهان» (ص ۱۶۴). اگرچه در این دوره، جی هنوز به عنوان یکی از بهترین رستاقهای اصفهان به شمار می‌رفت و از لحاظ تجارت و ثروت برتر و بهتر از یهودیه بود (ابن حوقل، ۱۱۱)، با وجود این می‌توان گفت که از سدهٔ ۴ق یهودیه با رشدی سریع‌تر، از جی پیشی می‌گیرد و به شهری بزرگ و آبادان تبدیل می‌شود و با همدان آن روز برابری می‌کند (نک: اصطخری، همانجا).

پس از مرگ مرداویج (۳۲۳ق) اصفهان میان پسران بویه دست به دست می‌شد و از همین زمان، آبادی دوبارهٔ این شهر موردتوجه قرار گرفت. وشمگیر در ۳۲۷ق به بازسازی اصفهان پرداخت، لیکن رکن‌الدوله حسن بن بویه بار دیگر شهر را تصرف کرد و تا ۳۶۶ق آن را در دست داشت. در این میان، اصفهان در ۳۴۳ق به واسطهٔ هجوم لشکر خراسانی توسط بوعلی چغانی غارت شد (EI²، همانجا). می‌توان گفت، در زمان آل بویه و به ویژه در دورهٔ حکومت رکن‌الدوله شهر اصفهان رونق تازه‌ای یافت؛ بنای قلعهٔ طبرک و کشیدن باروی شهر را به او نسبت داده‌اند (اصفهانی، ۱۷۴)؛ به گفتهٔ حمدالله مستوفی محیط دیواری که رکن‌الدوله پیرامون اصفهان کشید، ۲۱ هزار گام

بود (نزهة، ۴۸؛ نیز نک: ناصرخسرو، ۱۱۷).

در ۳۹۸ق، علاءالدوله کاکویه از سوی سیده خاتون، مادر مجدالدوله، به حکومت اصفهان منصوب شد. در ۴۲۰ق مسعود غزنوی اصفهان را متصرف شد و با گماردن حاکمی بر اصفهان، شهر را ترک کرد، اما اهالی شهر در غیاب سلطان غزنوی سر به شورش برداشتند و حاکم منصوب غزنوی را به قتل رساندند. مسعود بار دیگر به اصفهان بازگشت و به قتل عام اهالی پرداخت. سپس علاءالدوله در قبال پرداخت مبالغی، حکومت اصفهان را بازپس گرفت و به انتظام امور شهر و نواحی پیرامون آن که به واسطهٔ هجوم غزنویان خرابی بسیاری دیده بود، پرداخت (اصفهانی، ۱۷۴، ۱۷۵؛ EI2، همانجا). او در ۴۲۹ق باروی شهر را از نو بنیاد نهاد (مافروخی، ۸۱؛ اصفهانی، ۱۷۴) که آثار آن تا چندین سال قبل در ۳ نقطهٔ شهر اصفهان باقی بود (شفقی، ۲۰۵ به‌بعد).

در ۴۳۳ق ابومنصور فرامرز ــ پسر علاءالدوله ــ پس از مرگ پدر، حاکم اصفهان شد. وی از خواندن خطبه به نام طغرل سلجوقی سرباز زد و طغرل در ۴۴۲ق به منظور سرکوب وی به اصفهان آمد و در ۴۴۳ق شهر را متصرف شد. در همین زمان سلطان سلجوقی پایتخت خود را از ری به اصفهان منتقل ساخت (بازورث، 38؛ EI2 , IV/101). طغرل حدود ۱۲ سال پایان زندگی خود را بیشتر در اصفهان گذراند (لمتون، 222) و مبالغ بسیاری صرف بناهای عمومی و گسترش شهر و پیرامون آن کرد (مافروخی، ۱۰۱). به گفتهٔ ناصرخسرو در همین روزگار اصفهان بازارهای متعددی داشت که هر یک دارای دروازه‌ای جداگانه بود (همانجا). همو خبر می‌دهد که هر یک از محله‌ها و کوچه‌های شهر نیز دارای دروازه‌های مستحکم و کاروانسراهای پاکیزه بود و تنها در یک کوچه از کوچه‌های شهر، «پنجاه کاروانسرای نیکو» وجود داشت که در هر یک از آنها «بیاعان و حجره‌داران بسیار»ی به فعالیت مشغول بودند. وجود بازار مهم صرافان با ۲۰۰ صراف و نیز کاروانسراهای متعدد و تجار بسیار و تسهیلات لازم برای ورود و خروج کاروانها و کالاهای گوناگون آنگونه که ناصرخسرو ذکر می‌کند (همانجا)، دلیل محکمی بر جایگاه مهم شهری و بازاری اصفهان در این زمان است. ناصرخسرو ضمناً از بناهای نیکو و مرتفع در شهر و مسجد آدینه‌ای بزرگ در میان آن خبر می‌دهد (همانجا) و سرانجام می‌گوید: «من در همهٔ زمین پارسی‌گویان شهری نیکوتر و جامع‌تر و آبادان‌تر از اصفهان ندیدم» (ص ۱۱۸).

در واقع، از مدتها پیش، یهودیه رو به گسترش بیشتری می‌گذارد، تا جایی که به صورت شهری بزرگ و آباد و پرجمعیت و شهری مهم از لحاظ بازرگانی درمی‌آید (مقدسی، ۵۷۹/۲). طی این دوره، شهر جدید را از همدان بزرگ‌تر و از ری آبادتر دانسته‌اند که به سبب برخورداری از موقعیتی مرکزی میان فارس، خوزستان، ری و همدان، محل عبور کاروانهای تجاری بوده است (همو، ۵۸۰/۲)؛ ابن حوقل این شهر را بارکدهٔ فارس، جبال، خراسان و خوزستان معرفی می‌کند (ص ۱۰۶) و به گفتهٔ یاقوت شهرستان (جی) اصفهان به تدریج ویران شد و بخش اندکی از آن برجای ماند و کوی یهودیه آبادان گشت و مسلمانان با آنان در آن جایگاه درآمیختند و آن را گسترش دادند و نام یهودیه بر آن باقی ماند (مشترک، ۱۸۷). همو با ذکر این نکته که جی نام اصفهان کهنه است (همان، ۶۱؛ نیز نک: جابری‌انصاری، ۳۱۲)، می‌نویسد: «شهر اصفهان کنونی»، یهودیه است (یاقوت، همان، ۱۸۷) و جی بعدها «شهرستانه» (شهرستان) نامیده شده است (همان، ۶۱). به این ترتیب، نام اصفهان به عنوان شهر به یهودیه داده می‌شود و جی با نام شهرستان به صورت دهکده‌ای رو به زوال، در کنار شهر جدید برجای می‌ماند (نک: شوارتس، 586-585).

پس از طغرل، الب ارسلان، دومین سلطان سلجوقی نیز اصفهان را به عنوان پایتخت خود حفظ کرد (لمتون، 223) و پسر و جانشین او، ملکشاه (۴۶۴- ۴۸۵ق) نیز به اصفهان توجهی خاص داشت (لاکهارت، 21). ملکشاه بناهای متعددی در اصفهان و پیرامون آن برپا داشت. علاوه بر او، خواجه نظام الملک، وزیر ملکشاه نیز به اقداماتی در زمینهٔ رشد و گسترش شهر، از جمله احداث مدرسهٔ نظامیه در محلهٔ دردشت اقدام نمود (همو، نیز لمتون، همانجاها). طی این دوره اصفهان دارای عمارتها و کوشکها و باغهای بسیاری بود که از آن جمله‌اند: باغهای چهارگانه که هر یک از آنها برابر هزار جریب مساحت داشت (آوی، ۲۶)؛ مهم‌ترین این باغها باغ کاران بود که دو قصر داشت: یکی مشرف بر زاینده رود و دیگری به محاذات شهر بود و بین آنها قلعه‌ها و عمارتهای دیگر قرار داشت. محلهٔ امروزی خواجوی اصفهان را قسمتی از باغ کاران دورهٔ ملکشاه دانسته‌اند (هنرفر، گنجینه...، ۵۷). از کاخهای اصفهان در این دوره می‌توان از قصر فرقد بر در شهر، قصر هارون، هفت در، قصر خصیب، و نیز قصر عبدویه برکنار زنده رود، قصر کوهان درماربین و مانند آن نام برد (آوی، ۲۹).

در سالهای آخر حکومت ملکشاه، اسماعیلیه به رهبری داعی عبدالملک عطاش و پسرش احمد در اصفهان فعالیت داشتند (ابن اثیر، ۴۳۰/۱۰-۴۳۴؛ بازورث، 101). با مرگ ملکشاه در ۴۸۵ق اصفهان رونق و شکوفایی خود را از دست داد و آنچه سلطان سلجوقی برپا داشته بود، توسط جانشینانش از میان رفت (لمتون، 255؛ جناب، ۲۳۴). در این زمان، ترکان خاتون، همسر ملکشاه پس از آنکه پسر خود، محمد را سلطان خواند، به اصفهان رفت و تمامی خزاین را میان امیران و سردارانش تقسیم نمود (لمتون، همانجا). از سوی دیگر با مرگ او در ۴۸۷ق، برکیارق، پسر زبیده خاتون همسر دیگر ملکشاه، به شهر وارد شد و کشاکش میان او و محمد بالا گرفت. این کشمکش چند سال به طول انجامید (EI2 , IV/101). در همین زمان، اسماعیلیه قدرت بیشتری یافتند و شاهدز را تصرف کردند و تا ۴۹۴ق مالیات پیرامون شهر و از جمله خان لنجان را گردآوری می‌کردند (ابن اثیر، ۴۳۰/۱۰-۴۳۱؛ EI2، نیز بازورث، همانجاها). در ۴۹۵ق سلطان محمد در ری از برکیارق شکست خورد و به اصفهان گریخت (EI2، همانجا).

برکیارق اصفهان را محاصره کرد و به واسطۀ طولانی شدن محاصرۀ شهر، ارزاق نایاب، و شهر دچار قحطی شد. سلطان محمد از اصفهان گریخت و در پی فرار او، شهر به دست سربازان برکیارق غارت شد (جناب، همانجا؛ بازورث، 111-110). با مرگ برکیارق در ۴۹۸ق، محمد بار دیگر به اصفهان بازگشت (EI², IV/102). از اولین اقدامات او کاهش قدرت باطنیان بود که تا ۵۰۰ق با دستگیری و پوست کندن احمد بن عبدالملک عطّاش به طول انجامید (ابن اثیر، ۴۳۴/۱۰؛ EI²، همانجا). اصفهان تا مرگ سلطان محمد در ۵۱۱ق پایتخت باقی ماند و از آن پس مرکز قدرت به خراسان انتقال یافت. در این زمان کشاکشهای مذهبی افزایش یافت و در ۵۶۰ق درگیری میان طرفداران آل خجند و آل صاعد (هم م) به اوج خود رسید و خسارات جانی و مالی فراوانی به بار آورد (EI²، همانجا).

اصفهان در ۵۹۰ق به دست خوارزمشاه تکش افتاد (همانجا). در ۶۲۳ق لشکر مغول به فرماندهی جرماغون به اصفهان رسید و خرابی بسیاری به شهر وارد ساخت (اصفهانی، ۱۷۶). در رمضان ۶۲۵ جلال‌الدین برای دفع مغولان، اصفهان را مرکز اردوی خود قرار داد و موقتاً بر آنان پیروز شد (اقبال، ۱۲۲/۱-۱۲۴؛ بویل، 330)، اما سرانجام از آنها شکست خورد و اصفهان در ۶۳۳ق به عنوان آخرین شهر بزرگ جبال به چنگ مغولان افتاد (منهاج، ۴۲۴-۴۳۳؛ اقبال، ۱۲۷/۱، ۳۸۶).

در دورۀ مغولان، اصفهان همانند شهرهای دیگر صدمات فراوانی دید. به گفتۀ رشیدالدین فضل‌الله: «چندان خلق که ایشان کشته‌اند، کس نکشته» (ص ۳۴۹؛ اقبال، ۱۰۳/۱). در زمان غازان‌خان، امیرمحمد ایداجی حاکم اصفهان بود (رشیدالدین، ۳۹-۴۰). در این زمان کوششهایی برای آبادانی اصفهان به انجام رسید (همو، ۳۴۹) که از آن جمله موقوفات مختلف و احداث دارالسیاده را می‌توان نام برد (همو، ۱۹۰-۱۹۱).

در ۷۴۲ق امیر پیرحسین که بر فارس و اصفهان غلبه یافته بود، حکومت اصفهان را به شیخ ابواسحاق برادر مسعود شاه اینجو که به بغداد گریخته بود، واگذاشت (اقبال، ۳۶۱/۱، ۴۱۱-۴۱۲). در ۷۵۷ق امیر مبارزالدین محمد مظفری به محاصرۀ شهر اصفهان پرداخت و سرانجام بر آن دست یافت (جناب، ۲۳۷؛ اقبال، ۴۲۱/۱، ۴۲۳).

در ۷۸۹ق تیمور به اصفهان وارد شد. حاکم اصفهان و عده‌ای از علما و سادات شهر برای امان خواهی به بیرون شهر رفتند، اما هنگامی که تیمور محصلان خود را برای دریافت پول و هدایا به شهر فرستاد، مردم اصفهان آنان و عده‌ای از سربازان تیمور را به قتل رساندند. در مقابل تیمور نیز دستور قتل عام مردم شهر را داد که طی آن حداقل ۷۰ هزار نفر از سکنه کشته شدند و تیمور از سر کشتگان مناره‌ها برپا ساخت (اقبال، ۴۳۷/۱؛ اصفهانی، همانجا؛ نظام‌الدین، ۱۰۴-۱۰۵؛ لاکهارت، همانجا).

به طور کلی در سدۀ ۷ق، اصفهان یکی از شهرهای مشهور جهان به شمار می‌آمد و به عنوان یکی از مراکز مهم علوم و صنایع و هنر شهرت داشت (قزوینی، ۲۹۶-۲۹۷).

شهر اصفهان در آستانۀ سدۀ ۸ق/۱۴م، و به‌ویژه در زمان غازان خان، گسترش بیشتری یافت و تا نزدیک زاینده‌رود کشیده شد؛ از این رود نهرهایی در شهر جاری بود (حمدالله، نزهة، ۴۸). در این زمان، اصفهان دارای ۴۴ محله و دروازه بود. حمدالله مستوفی شهر اصفهان را در اصل حاصل ادغام ۴ دیه و مزارع و مضافات آنها برمی‌شمارد. این ۴ دیه عبارت بودند از: کران، کوشک، جوباره و دردشت (همانجا). انصاری دمشقی در این زمان هنوز اصفهان را دو شهر می‌داند: یکی کهن که بخش اعظم آن به صورت ویرانه درآمده (یعنی جی)، و دیگری که آبادان بوده (یهودیه)، و میان آنها یک میل (نیم فرسنگ) فاصله بوده است (ص ۳۱۲). از سوی دیگر، براساس گفتۀ حمدالله مستوفی (همانجا)، طی این دوره شهر اصفهان چنان گسترش یافت که یهودیه، یعنی هستۀ اولیه شهر، خود به صورت محله‌ای از آن درآمد (نیز نک: تحویلدار، ۳۲-۳۳).

منابع بسیاری به خطا شهر اصفهان را حاصل گسترش و به‌هم‌پیوستن دو شهر جی و یهودیه دانسته‌اند (لاکهارت، 19؛ بلانت، 20). در واقع، جی و یهودیه در هیچ زمان آنچنان وسعت نیافتند که با از بین رفتن فاصلۀ میان آن دو، در یکدیگر ادغام شوند و شهری یکپارچه و واحد را برپا سازند (شفقی، ۱۷۸). انصاری دمشقی از اوایل سدۀ ۸ق گزارش می‌دهد که «شهرستان» نام بعدی جی است که در کنار زاینده رود قرار داشت (همانجا)؛ هرچند نام جی به عنوان ناحیه باقی ماند. به گفتۀ حمدالله مستوفی، شهرستان بزرگ‌ترین قریه در ناحیۀ جی بود (همان، ۵۰). حتیٰ شاردن در دورۀ صفویه نیز قریۀ شهرستان را یکی از بزرگ‌ترین دهکده‌های جهان می‌خواند (۳۸/۸) و بدین‌سان، آن را مجزا از شهر معرفی می‌کند.

اصفهان در سدۀ ۸ق شهری بزرگ و زیبا با «مدارس و خانقاهات و ابواب الخیر» بسیار بوده است (حمدالله، همان، ۴۹؛ ابن بطوطه، ۲۱۱/۱).

در ۸۵۶ق اصفهان به دست جهانشاه قراقویونلو افتاد و سال بعد شهر توسط او ویران و غارت شد و مردم قتل‌عام گردیدند. به دنبال آن، در ۸۷۴ق اوزون حسن آق‌قویونلو بر آنجا دست یافت (EI², IV/102؛ فرهنگ، ۱۹/۱۰). ونیزیانی که در زمان اوزون حسن از اصفهان دیدن کرده‌اند، آن را «شهری بسیار وسیع در دشتی» پرنعمت معرفی کرده‌اند که حصاری از خشت خام و خندقی پیرامون آن داشته (کنتارینی، ۱۴۰)، و محیط شهر ۴ میل و با احتساب حومه، ۱۰ میل بوده است. در این زمان جمعیت شهر اصفهان ۵۰ هزار نفر تخمین زده شده است (همو، ۸۰-۸۱).

اگرچه پیش از دورۀ صفوی نیز اصفهان شهری بزرگ و پرجمعیت به شمار می‌رفت، اما اوج شکوفایی این شهر به این دوره بازمی‌گردد (فیشر، 106-105). در ۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م شاه عباس اول (سل ۹۹۶-۱۰۳۸ق) پایتخت را از قزوین به اصفهان منتقل ساخت (اسکندربیک،

۵۴۴). برخلاف قزوین که در طول دورهٔ پایتختی خود از گسترش چندانی برخوردار نشد، اصفهان در دورهٔ کوتاهی ــ به گفتهٔ شاردن ــ در شمار یکی از بزرگ‌ترین شهرهای جهان آن روزگار درآمد (۴۹/۷).

گسترش شهر اصفهان طی این دوره با بنیاد نهادن محله‌های تازه همراه بود. شاه عباس اول در قسمت جنوبی شهر و در طول مسیر زاینده رود و نیز آن سوی زاینده رود، زمینهای آزاد و وسیعی در اختیار داشت که امکان طرح گسترش شهری در سطحی وسیع را فراهم می‌ساخت (هیلنبراند، 775). طی همین دوره میدان شاه یا نقش جهان، به عنوان مرکزی جدید مطابق با ضرورتهای سیاسی ـ فرهنگی تازه ایجاد شد. این مرکز از طریق شبکه‌ای از حوزه‌های فعالیت شهری به مرکز قدیمی شهر ــ میدان کهنه ــ متصل شد و نهایتاً فعالیتهای شهری را به سوی خود جلب نمود. این میدان در واقع به شکل همان میدان کهنهٔ شهر و با حفظ همان عناصر اصلی برپا شد. این عناصر عبارت بودند از: بازارها، مسجد، مدرسه، دولتخانه و سرانجام یک فضای باز و وسیع مرکزی. این طرح تازه از سوی دیگر، به دور از مسائل و محدودیتهای قسمت قدیمی شهر، در فضای باز و آزاد به اجرا درآمد (شیرازی، 588).

به گفتهٔ تاورنیه پس از احداث و رونق میدان جدید، میدان کهنه به تدریج اهمیت خود را از دست داد؛ اگرچه هنوز دو قسمت آن آباد بود و کسبه در عمارات سرپوشیدهٔ آن جای داشتند (ص ۳۸۴). کمپفر خبر می‌دهد که پیرامون این میدان را کارگاهها، دکه‌های هنرمندان و قهوه‌خانه‌ها فراگرفته بود (ص ۱۹۲). از این دوره به بعد، این میدان شکل اصلی خود را از دست داد و به خانه‌ها و مغازه‌های تازه تبدیل شد (نورصادقی، ۶۲؛ قس: کمپفر، همانجا، حاشیه ۲).

میدان نقش جهان به گفتهٔ شاردن یکی از زیباترین میدانهای جهان است (۱۰۷/۷، ۱۱۲؛ نیز نک: دیولافوا، ۲۸۸-۲۸۹؛ فلاندن، ۱۵۷؛ جکسن، ۳۱۰-۳۱۱؛ کرزن، II/26) و کاروری آن را با شکوه‌تر از میدان سن مارک ونیز دانسته است (ص ۷۷). از آنجا که این میدان در مجاورت با غ معروف نقش جهان واقع بود، به نام میدان نقش جهان خوانده شد (نورصادقی، همانجا؛ طهرانی، ۱۰۲). هنرفر عقیده دارد پیش از ایجاد این میدان، در محل آن میدانی به نام نقش جهان وجود داشته است (*اصفهان*، ۱۰۷). با غ نقش جهان ظاهراً با غ بزرگی بوده است که عمارات هشت بهشت و چهل ستون و میدان شاه و کمی از بازارهای بعدی را در برمی‌گرفته است. این با غ تا نزدیک دروازهٔ حسن‌آباد امتداد داشته، و ظاهراً دروازهٔ کوشک (درب کوشک)، دروازه‌ای از این با غ بوده است (نورصادقی، ۸۱). اصفهانی بنای این با غ را به شاه اسماعیل نسبت داده، می‌گوید: از این با غ در دورهٔ قاجار تنها نامی باقی مانده بود (ص ۳۳).

با ایجاد میدان نقش جهان، گسترش اصفهان با طرح و برنامه ادامه یافت (هیلنبراند، 775) و به دنبال آن، بناهای زیادی برپا شد و باعث رشد بیشتر این شهر گردید. از همین زمان بود که شهر اصفهان در خارج از حصارهای قدیمی خود گسترش یافت (کمپفر، ۱۸۵).

شهر اصفهان در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م دارای ویژگیهای منحصر به فردی بود که حتیٰ در نظر اروپاییانی که بسیاری از شهرهای بزرگ دنیای آن زمان را به خوبی می‌شناختند، شهری بی‌همتا به شمار آمده است (هیلنبراند، 777). شاردن اصفهان را همانند شهرهای بزرگ اروپا و از نظر شمار جمعیت، در ردیف شهر لندن که خود در آن دوره پرجمعیت‌ترین شهر اروپا بود، برمی‌شمارد (۵۱/۷). کمپفر آن را بزرگ‌ترین شهر آسیا در این سوی رود گنگ به حساب می‌آورد و پیرامون آن را با احتساب حومه، بالغ بر حدود ۳۶ کمـ ذکر می‌کند (همانجا).

تکوین شهر اصفهان را در این دوره تا حد زیادی به سیاست شاه عباس اول نسبت داده‌اند (رومر، 271). این سیاست نه تنها ترکیب سپاه را تغییر داد، بلکه باعث دگرگونی در ترکیب جمعیت در سطحی وسیع شد و مهارتهای گوناگون افراد در زمینه‌های مختلف خود باعث گسترش بیشتر زندگی فرهنگی ـ اقتصادی شهر اصفهان گردید (همانجا). در این باره، می‌توان به گسترش تجارت توسط ارامنهٔ جلفا، به ویژه تجارت با هندوستان اشاره کرد (ندیم الملک، ۱۶۰). در زمینهٔ جا به جاییهای جمعیتی اقداماتی توسط شاه عباس صورت گرفت که در ترکیب جمعیت شهر تأثیر بسزایی داشت؛ از جملهٔ این اقدامات، انتقال ۳ هزار خانوار ارمنی از آذربایجان (جلفا) به اصفهان بود که در کنار زاینده رود اسکان داده شدند (اسکندربیک، ۶۶۸). سیوری عقیده دارد که شاه عباس این عده را به منظور بهره‌گیری از تجربه و توان تجاری ـ صنعتی آنان به این نقطه منتقل ساخت (ص 174). سکنهٔ این محلهٔ تازه که جلفا نام گرفت، در آغاز منحصر به ارمنیان بود که شمار آنان به حدود ۳۰ هزار نفر می‌رسید (کمپفر، ۱۸۶). لاکهارت این عده را ۶ هزار خانوار نوشته است (ص ۵۳۹)؛ در مقابل، گرگوریان با تأکید بر منابع ارمنی، جمعیت اولیهٔ جلفا را ۱۵ تا ۲۰ هزار نفر تخمین زده است که تا ۱۶۳۰م به حدود ۳۰ هزار نفر رسید (ص 667). در این زمان حدود ۵۰ هزار ارمنی دیگر در ۲۴ روستای پیرامون شهر اصفهان اقامت داشتند (همانجا). به گفتهٔ تاورنیه مسلمانان در این زمان به دستور شاه حق اقامت در جلفا را نداشتند (ص ۴۰۷)؛ در مقابل، دیولافوا نیز گزارش می‌دهد که ارمنیان از گذشته از اقامت در شهر ممنوع شده بودند (ص ۲۱۴).

جلفای اصفهان در این زمان دارای ۱۳ کلیسا و بیش از ۱۰۰ نفر روحانی (مسیحی) بود (کمپفر، همانجا). شاردن جلفا را شامل دو بخش معرفی می‌کند: جلفای کهنه، ساخته شده توسط شاه عباس اول، و جلفای نو، پرداختهٔ شاه عباس دوم (۸۳/۸). وی دو بخش جلفا را متشکل از ۵ کوچهٔ بزرگ و موازی شرقی ـ غربی که از رودخانه به سوی کوه کشیده شده، و دارای کوچه‌های بسیار با بازارها، میادین، گرمابه‌ها و دو کاروانسرای کوچک است، معرفی می‌کند (همانجا).

گذشته از مسیحیان (ارمنی)، بسیاری از گرجیها نیز که به عنوان اسیر جنگی به ایران آورده شده بودند، در شهر اصفهان اسکان داده

شدند که عدهٔ آنها در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بالغ بر ۲۰ هزار نفر بود (کمپفر، ۱۹۷؛ رومر، 272). در این زمان، در قسمت جنوبی جلفا، روستای زردشتیان قرار داشت که حدود ۶۰۰ خانوار کشاورز را در خود جای می‌داد (کمپفر، ۱۸۷). جمعیت شهر اصفهان را در این دوره تا ۱'۱۰۰'۰۰۰ نفر نیز ذکر کرده‌اند (هالینگبری، ۵۹)، اما حداقل جمعیت این شهر در این زمان را ۶۰۰ هزار نفر نوشته‌اند (شاردن، ۵۰/۷).

طی همین دوره، به واسطهٔ ایجاد راهها و کاروانسراهای متعدد و گسترش تجارت در کشور، شهر اصفهان به عنوان مرکز مهم تجارت داخلی ایران درآمد (فراگنر، 527؛ اسپونر، 700) و تجار و شرکتهای متعدد خارجی از سراسر جهان در آنجا به کار اشتغال داشتند (فلاندن، ۱۵۷) که از آن میان می‌توان از تجار انگلیسی، هندی، فرانسوی و پرتغالی نام برد (کمپفر، ۱۹۷). در همین دوره، مذاهب و فرق غربی نیز نمایندگانی در شهر داشتند، از جمله کاپوسنها، کرملیها، اگوستینیها، یسوعیها و دومینیکنها (کمپفر، ۱۹۷ـ۱۹۸؛ سیوری، 176).

شهر اصفهان در دورهٔ صفوی دارای کاخهای با شکوه، کاروانسراهای وسیع، بازارهای زیبا و خیابانهای مستقیم و طویل و عریضی بود که با درختکاری و جویهای آب روان به صورت دلپذیری درآمده بود (شاردن، ۵۶/۷). این خیابانها، به ویژه در محله‌های نوبنیاد آن زمان، از جمله عباس آباد و جلفا، احداث شده بود (کمپفر، ۱۹۰). وجود درختان بسیار در شهر اصفهان، بنابر گفتهٔ تاورنیه، این شهر را به صورت «جنگلی» درآورده بود (ص ۳۷۹؛ قس کارری، ۶۰). کوچه‌های شهر، برخلاف خیابانها، پیچ در پیچ و اغلب مسقف بود و از هر یک، کوچه‌های فرعی زیادی منشعب می‌شد (کمپفر، تاورنیه، همانجاها). با گسترش شهر، شمار محله‌های آن به بیش از ۴۰ محله رسید؛ از جمله محله‌های نوبنیاد آن زمان، محله‌های عباس‌آباد، فرح آباد (تحویلدار، ۳۱) و جلفا (کمپفر، ۱۸۶) بود.

در این زمان، پلهایی دو قسمت شهر در دو سوی رودخانه را به یکدیگر متصل می‌ساخت. این پلها در اواخر دورهٔ صفوی عبارت بودند از: ۴ پل بزرگ و ۲ پل کوچک که بجز یکی از پلهای کوچک، بقیهٔ آنها هنوز پا بر جا هستند (لاکهارت، ۵۴۱). جکسن شمار پلهای زاینده رود را ۵ می‌داند (ص ۳۱۴). اولین این پلها، پل مارنان است که محلهٔ عباس‌آباد را با قسمت غربی جلفا مرتبط می‌سازد (لاکهارت، همانجا). احداث این پل را به شاه طهماسب نسبت داده‌اند (کمپفر، ۱۸۸). دیگری پل الله وردیخان است که از آثار ارزشمند در معماری به شمار می‌آید (همو، ۱۸۹) و چون محلهٔ جلفا را به شهر متصل می‌کرده است، آن را پل جلفا نیز نامیده‌اند (همانجا؛ تاورنیه، ۳۹۶). طول این پل را ۹۶۸ پا و عرض آن را ۴۵ پا دانسته‌اند (لاکهارت، همانجا؛ قس: کمپفر، همانجا). دیواره‌های بلند این پل حافظ کاروانها در برابر باد بوده، و اتاقها و فضاهای تعبیه شده در آن، محل پناه و استراحت مسافران به شمار می‌رفته است (پوپ، III/1235). این پل را سی و سه چشمه، چهار باغ (همو، III/1237) و پل شاه عباسی (اصفهانی، ۱۰۸) نیز نامیده‌اند. بعد از پل الله‌وردیخان، پل جویی (همانجا) یا جوبی (لاکهارت، همانجا) قرار دارد که بعضی به خطا آن را چوبی نوشته‌اند (نک: جواهر کلام، ۲۷) و چون بر روی این پل جویی سنگی به منظور انتقال آب از یک سوی رودخانه به طرف دیگر آن وجود داشته، به این نام خوانده شده است (طهرانی، ۹۳؛ قس: اصفهانی، ۱۰۸ـ ۱۰۹). در پایین دست پل جویی، پل خواجو قرار دارد که شاه عباس دوم آن را در محل پلی که آن را اوزون حسن بنا نهاده بود، ساخت (لاکهارت، همانجا)؛ به همین دلیل و نیز به سبب مجاورت این پلها با محلهٔ حسن‌آباد، آن را پل حسن‌خان ترکمان و پل حسن‌آباد (اصفهانی، ۱۰۹، ۱۱۱) هم خوانده‌اند. جبههٔ خارجی پل خواجو دارای کاشی‌کاری و گچ‌بریها و تزیینات زیبایی است و ۲۴ چشمه دارد که در پشت آنها سدهایی چوبی به منظور مسدود ساختن آب تعبیه شده بود که باعث می‌شد دریاچه‌ای در پشت پل ایجاد شود. به این ترتیب، این پل در حکم بند نیز بوده است (کمپفر، ۱۹۰؛ لاکهارت، ۵۴۲). اصفهانی نویسندهٔ *نصف جهان*، شمار پلهای اصفهان را ۱۲ پل می‌نویسد (ص ۱۰۶ـ ۱۰۷).

اصفهان در پایان سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، دارای ۸ دروازه بود (شاردن، ۶۱/۷؛ قس تاورنیه، ۳۷۹) و نهمین دروازهٔ شهر موسوم به «دروازهٔ مرگ» در زمان سیاحت کمپفر توسط مردم خراب شده بود (ص ۱۸۷). به گفتهٔ تاورنیه به سبب فروریختن قسمتهایی از باروی شهر، برای ورود و خروج از شهر نیازی به عبور از دروازه‌ها نبوده است (همانجا). تاورنیه در زمان بازدید خود، شهر اصفهان را بیشتر به یک «دهکده» شبیه می‌داند (ص ۳۸۳).

شهر اصفهان در پایان دورهٔ صفوی، شکوه پیشین خود را از دست داد. برخی تعصبات دینی را از زمینه‌های اصلی فروپاشی و ویرانی شهر اصفهان برمی‌شمارند (جناب، ۲۴۳). به گفتهٔ اصفهانی از زمان شاه سلیمان و شاه سلطان حسین امور مملکتی به دست «امرای متفرقه و خواجه سرایان» افتاد و «امر مملکت مختل و نظام امور گسیخته» شد (ص ۱۸۱، ۱۸۳).

در ۱۱۳۴ق/۱۷۲۲م در ۳ فرسنگی شهر اصفهان ــ در گلان آباد ــ شاه سلطان حسین از افغانان شکست یافت و اصفهان به محاصرهٔ افغانان درآمد (همو، ۱۹۳ـ۱۹۶؛ رستم الحکما، ۱۳۳ به بعد) و پس از ۶ یا ۷ ماه تصرف شد (لاکهارت، 28؛ EI^2, IV/104). در ۱۱ محرم ۱۱۳۵ شاه سلطان حسین لباس سیاه پوشید و روز ۱۳ محرم خود را تسلیم محمود افغان نمود و تاج شاهی را خود بر سر محمود نهاد (اصفهانی، ۲۰۵ـ۲۰۶). طی این دوره صدمات فراوانی به شهر وارد آمد. به گفته‌ای حدود ۲۰ هزار نفر به دست افغانان کشته شدند و شمار بسیاری از گرسنگی و قحطی جان باختند (قدوسی، ۱۰۲؛ EI^2، همانجا).

در ۱۱۴۲ق پس از قدرت یافتن نادر و شکستن افغانان و پیشروی به سوی اصفهان، اشرف ــ جانشین محمود افغان ــ پس از آخرین شکست از نادر در مورچه خورت، به اصفهان پناه برد و از آنجا به شیراز

گریخت. نادر در همان سال به اصفهان وارد شد (استرابادی، ۱۰۲ـ۱۰۷؛ هنوی، ۴۰ـ۴۴). بدین‌سان، اگر چه اصفهان از جور افغانان خلاص شد، لیکن به واسطهٔ مالیاتهای متنوع و فراوانی که مأموران نادر می‌گرفتند، صدمات فراوانی دید (جناب، ۲۴۴؛ اصفهانی، ۲۵۷ـ ۲۵۹). پس از مرگ نادر، اصفهان دستخوش ناآرامیها و تاخت و تاز و غـارت گروههای مختلـف مدعی سلطنـت بود (پیری، ۹۳ـ۹۴، ۱۰۴). علی‌مردان خان بختیاری در ۱۱۶۳ق با کریم خان زند متحد شد و شهر اصفهان را از چنگ ابوالفتح خان بختیاری به درآورد. کریم‌خان در ۱۱۶۵ق علی مردان‌خان را عزل کرد و برادر خود صادق‌خان را به حکومت اصفهان گماشت (EI^2، همانجا). در این زمان شهر اصفهان به طور نسبی از خسارات در امان ماند و مردمی که شهر را ترک کرده بودند، بازگشتند و اصفهان یک بار دیگر رو به آبادانی نسبی نهاد؛ اما پس از مرگ کریم خان در ۱۱۹۳ق/۱۷۷۹م یک بار دیگر هرج و مرج بر شهر اصفهان حاکم شد (اصفهانی، ۲۷۹ـ۲۸۰).

در ۱۱۹۹ق آقـا محمدخان عازم اصفهـان شد و آنجـا را از دسـت جعفر خان زند بیرون آورد و باقرخان خوراسگانی را به جای او منصوب کرد. در ۱۲۰۱ق جعفر خان دوباره بر اصفهان دست یافت، اما آقامحمدخان یک‌بار دیگر او را از شهر بیرون راند و برادر ناتنی خود، جعفر قلی خان را حاکم اصفهان ساخت (لمتون، ۳۱ـ۳۲). در این زمان پایتخت به تهران منتقل شد و اصفهان موقعیت تجاری خود را به تدریج به تبریز واگذاشت (EI^2، همانجا؛ کرزن، II/41).

در زمان فتحعلی‌شاه (۱۲۱۲ـ۱۲۵۰ق)، حاجی محمدحسین خان اصفهانی صدر اعظم او حکومت و بازسازی اصفهان را بر عهده گرفت. در زمان او جمعیت شهر رو به افزایش نهاد، اما پس از وی دوباره اصفهان دستخوش ویرانی و کاهش جمعیت شد (اصفهانی، ۲۸۰ـ ۲۸۱). در کنار کشاکشهای سیاسی، یکی از علل افت و خیز شکوفایی شهر اصفهان قحطیهای پی در پی آن بود (جناب، ۲۲۹ـ۲۳۰). به سبب کشاکشهای سالهای ۱۲۵۲ تا ۱۲۵۵ق که طی آن خسارات زیادی به اصفهان وارد آمد، محمدشاه ناچار شد در ۱۲۵۶ق به اصفهان سفر کند (اصفهانی، همانجا؛ EI^2, IV/105). در خلال حکومت ناصرالدین شاه یک بار دیگر در ۱۲۶۵ق شورشهایی در شهر روی داد، اما پس از بازدید او از شهر در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۹م اوضاع رو به بهبود نهاد، لیکن در قحطی سالهای ۱۲۸۸ و ۱۲۸۹ق یک بار دیگر رشد شهر متوقف شد و جمعیت آن رو به کاهش نهاد (همانجا). اصفهانی جمعیت شهر را در این زمان ۸۰ هزار نفر برمی‌شمارد و آن را کمترین رقم از آغاز شکل‌گیری شهر به شمار می‌آورد (ص ۲۸۲).

جمعیت اصفهان را در آغاز سدهٔ ۱۹م (۱۸۰۰ـ۱۸۰۱م) حداقل ۲۰۰ هزار نفر (هالینگبری، ۵۹) و در آستانهٔ سدهٔ ۲۰م به اختلاف حدود ۱۰۰ هزار نفر (فلاندن، ۱۵۶)، ۶۰ هزار نفر (ماساهارو، ۱۳۸؛ شفقی، ۲۹۱) و نیز ۷۰ تا ۸۰ هزار نفر (گایگر، II/383؛ کرزن، ۵۳/۲ ـ ۵۴) دانسته‌اند. ماساهارو در این زمان برای اصفهان ۱۷۲ مسجد، ۴۸ مدرسه، ۱'۸۰۰ کاروانسرا و ۲۷۳ حمام برمی‌شمارد (همانجا). از این زمان به بعد، بسیاری از محله‌های شهر رو به ویرانی نهاد و خالی از سکنه شد، تا جایی که فلاندن بیش از پنج ششم خانه‌های شهر را ویران معرفی می‌کند (همانجا؛ ماساهارو، ۱۳۶؛ هالینگبری، همانجا).

کاهش تدریجی جمعیت و اعتبار شهر اصفهان را از سوی دیگر به جا به جایی پایتخت از اصفهان به شیراز (در دورهٔ زند) و سپس تهران (دورهٔ قاجار) نسبت داده‌اند (شفقی، همانجا).

در دورهٔ ۳۵ سالهٔ حکمرانی ظل السلطان پسر ناصرالدین شاه بر اصفهان، این شهر رو به انحطاط نهاد (همانجا) و بسیاری از محله‌های آن خراب و به کلی خالی از سکنه شد (تحویلدار، ۳۲). دیولافوا علت کاهش جمعیت ارمنی شهر اصفهان را آزار ایشان پس از دورهٔ شاه عباس اول و مهاجرت شماری از آنان به هندوستان می‌داند (ص ۲۱۷ـ۲۲۰؛ جکسن، ۳۱۶).

اوژن فلاندن که در بهار ۱۸۴۰م از اصفهان دیدن کرده است، از خرابی روستاها و مهاجرت روستاییان اطراف شهر و نیز ویرانی قسمتهایی از شهر خبر می‌دهد (ص ۱۳۱ـ۱۳۲). دیولافوا حدود ۴۰ سال بعد، اصفهان را «ویرانهٔ غارت دیده»‌ای معرفی می‌کند که دارای «کوچه‌های تنگ و پر از کثافات» و «بازارهای ویرانه‌ای است که همه خالی از سکنه مانده و دیوارها در شرف خرابی هستند» (ص ۲۱۳). در مقابل، جکسن در آستانهٔ سدهٔ ۲۰م، اگر چه رونق و شکوه از دست رفتهٔ اصفهان را تأیید می‌کند، اما وضع عمومی مردم، آثار فعالیتهای بازرگانی و تجارت رو به ترقی شهر را امیدبخش می‌داند (ص ۳۰۷). با اینهمه، به گفتهٔ ملک‌المورخین کاشانی در ۱۳۲۲ق، جمعیت شهر اصفهان حدود ۲۵۰ هزار نفر بوده است (ص ۸۴ ـ ۸۵). اگر چه در اواخر دورهٔ قاجار، شهر اصفهان دارای «قلعه و دیوار بست صحیحی» نبود، اما به گفتهٔ اصفهانی ۱۴ دروازه و ۳۷ محله داشته است (ص ۲۳، ۲۷). شیروانی در ۱۲۳۷ق اصفهان را دارای ۱۷ محله و حدود ۱۵ هزار خانه دانسته است (ص ۶۰۵) و ملک المورخین شهر اصفهان را دارای ۱۹ محلهٔ بزرگ که «هر یک شعب مختلفه» داشته، معرفی می‌کند (ص ۲۹). ندیم‌الملک نیز به ۱۷ محله و ۸ دروازهٔ شهر اشاره دارد (ص ۱۶۹).

شهر اصفهان امروزی با جمعیتی برابر ۱'۴۳۷'۸۱۰ نفر (۱۳۷۰ش) (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۲۹)، همچنان در حال رشد و گسترش است. مرکز فعال شهر بر محور چهارباغ، در قسمت غربی میدان امام (میدان شاه سابق) شکل گرفته است و جمعیت کم درآمدتر شهر هنوز در بخشهای کهن شهر زندگی می‌کنند. شرایط طبیعی و نیز تغییرات فرهنگی ـ اجتماعی، عواملی را که می‌توانست حافظ مرکز قدیمی شهر باشد، از میان برداشته است (شیرازی، 590). امروزه بسیاری از عناصر اصلی و سنتی شهر، مانند مدارس و حمامهای قدیمی، کارآیی خود را از دست داده‌اند. سرایها که از عناصر اصلی بازار به حساب می‌آمدند، نیز با دگرگونیهایی روبه‌رو شده‌اند و با ایجاد مغازه‌ها و مراکز

خرید جدید از اهمیت بازارهای سنتی کاسته شده است. با وجود این، بـازار اصفهان با چند کیلـومتر طول و سرایهـای متعدد و فعـال و صنعتگران و تجار هنوز به حیات اقتصادی خود ادامه می‌دهد (بختیار، 331-332).

آثار معماری و بناهای تاریخی: در اصفهان از دوره‌های مختلف تاریخی آثار و بناهای گوناگونی بر جای مانده که خود نمایانگر زندگی پرفراز و نشیب این شهر است. اهمیت و تنوع این آثار تا بدانجاست که اصفهان را «موزهٔ ایران» نام نهاده‌اند (طهرانی، ۷۶). این شهر در اوایل قرن حاضر دارای ۱۶۹ مسجد، ۱۲ کلیسا، ۱۲ کنیسه، ۲۸ مدرسهٔ سنتی، ۷۲ حمام عمومی و ۱۴۲ کاروانسرا و تیمچه بوده است (همو، ۹۲-۹۳).

با وجود قدمت اصفهان، از دوره‌های پیش از اسلام در این شهر آثار زیادی بر جای نمانده است؛ تنها از دو سر ستون متعلق به دورهٔ ساسانی با نقوش برجسته می‌توان یاد کرد که یکی از آنها در موزهٔ ملی ایران (موزهٔ ایران باستان) و دیگری در عمارت چهل ستون اصفهان نگهـداری می‌شود (هنرفـر، گنجینه، ۴- ۵). این دو سـر ستون بـه سرستونهای بیستون شباهت دارند (همانجا، حاشیه).

از دیگر آثار منسوب به ساسانیان بقایای آتشکده‌ای است که بر فراز کوه منفرد آتشگاه در مغرب شهر اصفهان و مشرف بر جادهٔ اصفهان ـ نجف آباد قرار دارد (بلانت، 28). جکسن تاریخ بنای این آتشکده را به پیش از دورهٔ ساسانی و به عصر هخامنشی مربوط می‌داند (ص ۲۹۹، حاشیهٔ ۱). این آتشکده ظاهراً بخشی از دژی بوده است که آن را به تهمورث نسبت داده‌اند (ابن خردادبه، ۲۰؛ حمدالله، نزهة، ۵۰). به گفتهٔ ابن رسته در نزدیکی این دژ، قلعهٔ قدیمی‌تری منسوب به کیکاووس وجود داشته است که پس از نابودیِ آن، بهمنِ اسفندیار [اردشیر] این دژ و آتشکدهٔ آن را بر پا داشت (ص ۱۸۰-۱۸۱؛ قس: حمزه، ۳۷- ۳۸). این آتشکده تا آغاز سدهٔ ۴ ق دایر، و آتش آن بر جا بوده است (ابن رسته، همانجا).

ساختمان این آتشکده به شکل ۸ ضلعی است که حدود ۴ متر بلندی و ۴/۵ متر قطر داشته، و سقف آن در اصل گنبدی شکل بوده است (جکسن، ۲۹۳). این بنا عمدتاً از خشتهای ضخیم مربع شکل که به وسیلهٔ ملاط رس و قطعات نی به یکدیگر متصل شده‌اند، ساخته شده است. در اطراف آتشکده، بناهای دیگری در جانب شرقی، جنوب شرقی و شمال شرقی قرار داشته است که ظاهراً در دورهٔ اسلامی بدان افزوده شده، و اقامتگاه موبدان و حریم آتشگاه و احتمالاً خزانهٔ آتشکده بوده است (همو، ۲۹۴؛ هنرفر، گنجینه، ۵).

از آثار دیگری که به دورهٔ ساسانی نسبت می‌دهند، پل شهرستان، از پلهای قدیمی زاینده رود است که در ۳ کیلومتری شرق پل خواجو و مقابل ناحیهٔ جی واقع است (همان، ۸). پوپ آن را یکی از پلهای قدیمی به سبک رومی می‌داند و احتمال می‌دهد که در جنوب ایران همانندهایی داشته است که در طول زمان از میان رفته‌اند (III/1230). این پل را ساختهٔ دست مهندسان رومی دانسته‌اند که همراه والرین به اسارت درآمده بودند (بلانت، همانجا). پل شهرستان را که به این ترتیب با پلهای شوشتر و دزفول قابل مقایسه است، در دورهٔ دیلمیان و سلجوقیان تنها پل مهم زاینده رود دانسته‌اند (هنرفر، همان، ۸ ـ ۹). بلانت تنها ساختمان قسمت بالایی این پل را به دورهٔ سلجوقی نسبت می‌دهد (همانجا). از جمله آثار دیگر پیش از اسلام، بقایای دیوار شهر را که تا آغاز سدهٔ ۱۴ ق در برخی قسمتهای شهر باقی مانده بود، می‌توان ذکر کرد (نک: اصفهانی، ۳۱).

از اولین آثار دورهٔ اسلامی در شهر اصفهان می‌توان از مسجد خُشینان نام برد (نک: ابن رسته، ۲۳۷). به گفتهٔ ابن رسته این مسجد را در جایی بنا کردند که ابو موسیٰ در آنجا نماز گزارده بود (ص ۲۳۸). بعضی بنای این مسجد را به عمر بن خطاب نسبت داده‌اند (نک: نور صادقی، ۵۲). قلعهٔ طبرک یا تبرک (طهرانی، ۱۴۱) از بناهای درخور توجهِ اصفهان پیش از دورهٔ صفوی بود که بنای آن را به زمان آل بویه مربوط دانسته‌اند (هنرفر، گنجینه، ۳۷). این قلعه تماماً از گل و به شکل مربعی نامنظم ساخته شده بود (شاردن، ۲۶۵/۷)؛ دیوار بلند کنگره‌داری با برجهای گرد این قلعه را فرا می‌گرفت و خندقی مجهز به یک خاکریز با وضع دفاعی مناسب آن را احاطه کرده بود (همانجا). این قلعه در زمان دیلمیان از طریق راههای زیرزمینی به خانه‌هایی که در نزدیکی میدان کهنه و میدان میر قرار داشت، متصل می‌شد (هنرفر، همانجا). این راههای زیر زمینی ظاهراً در زمان سلجوقی نیز وجود داشته است (همانجا). به گفته‌ای این قلعه متعلق به دورهٔ ساسانی بوده، و در زمان دیلمیان بازسازی شده است (نک: رفیعی، ۱۱؛ اصفهانی، همانجا).

شاردن در دورهٔ صفوی این قلعه را «بسیار باستانی» و متمایز از دژهای اروپایی و بیشتر شبیه یک زندان معرفی می‌کند (۲۶۶/۷). همو نام ۴ برج از برجهای این قلعه را ذکر می‌کند: برج زنجیر خانه، شاه زهرمار، برج ارکلو و برج چهل دختران (همانجا). کمپفر این قلعه را اسلحه‌خانه (ص ۱۹۱)، و ندیم‌الملک «خزانه و جبه‌خانهٔ سلاطین صفوی» معرفی می‌کند (ص ۱۵۵؛ قس: اصفهانی، همانجا). قلعهٔ ارکی که تاورنیه از آن یاد می‌کند، ظاهراً همین قلعهٔ طبرک است که او آن را «محل نگهداری اشیاء نادر و نفیس متعلق به شاه» برمی‌شمارد (ص ۳۸۳؛ نیز نک: شاردن، ۲۶۹/۷-۲۷۰). همو این قلعه را در زمان دیدار خود از اصفهان، فاقد استحکامات تدافعی و تنها دارای چند برج خاکی مربع شکل معرفی می‌کند (همانجا).

قلعهٔ طبرک که آن را «به قدر شهر متعارفی» دانسته‌اند (اصفهانی، همانجا)، در اصل دارای ۳۷۰ خانه، یک میدان تسلیحات، مسجد و حمام بوده، و منزل وزیر را نیز در خود جای می‌داده است. خانه‌های این قلعه در زمان صفوی محل زندگی سربازان بوده است. مساحت این قلعه را ۱۰۰ هزار ذرع مربع دانسته‌اند (شاردن، ۲۶۷/۷؛ طهرانی، همانجا). قسمتهایی از برج و باروی قلعهٔ طبرک و مدخل آن تا اوایل قرن حاضر برجای بوده است؛ اما امروزه از برج و باروی این قلعه چیزی بر جای

نمانده است (اصفهانی، همانجا؛ هنرفر، گنجینه، ۴۰).

از دیگر بناهای دورهٔ اسلامی، مسجد جامع جورجیر است که آن را در مقابل مسجد جامع عتیق که جامع کبیر خوانده می‌شد، جامع صغیر می‌نامیدند (همانجا). مافروخی بنای این مسجد را به صاحب بن عباد نسبت می‌دهد (نک: آوی، ۶۳). گُدار بنای آن را مربوط به سالهای بین ۳۶۶ و ۳۸۵ق مربوط می‌داند (۱۵۵/۱). منارهٔ این مسجد که بزرگ‌ترین منارهٔ اصفهان بوده، «۱۰۰ گز» ارتفاع داشته است (آوی، همانجا). این مسجد در دوره‌های بعد از میان رفته، و در فاصلهٔ سالهای ۱۰۶۷ تا ۱۰۷۳ق به جای آن، مسجد حکیم بنا شده است (هنرفر، همان، ۴۱؛ قس: گدار، ۱۵۶).

از دیگر آثار متعلق به دورهٔ دیلمیان در شهر اصفهان می‌توان از صفهٔ صاحب بن عباد در مسجد جمعهٔ اصفهان و نیز ۴ ستون گرد در مسجد جمعه که با تزیینات گچبری آرایش یافته، نام برد (هنرفر، همان، ۴۳-۴۴).

از مهم‌ترین بناهای دورهٔ سلجوقی در ایران، مسجد جمعهٔ اصفهان است (همان، ۶۷؛ قس: گدار، ۱۰۹/۱-۱۱۰؛ نک: هد، اصفهان، جامع) که مجموعه‌ای از شیوه‌های گوناگون معماری در دوره‌های مختلف اسلامی است (*مساجد...*، ۱۸؛ قس: بلانت، 30).

از دیگر آثار تاریخی اصفهان مسجد علی است که در مجاورت میدان کهنه و مسجد جمعه قرار دارد (هنرفر، همان، ۳۶۹). این مسجد در دورهٔ سلطان سنجر (سال ۵۱۵ق) بنا شده (نورصادقی، ۱۰۰؛ قس: طهرانی، ۱۲۳)، و در دورهٔ شاه اسماعیل اول با کاشی‌کاری و مقرنسهای گچی آراسته، و بازسازی شده است (هنرفر، همانجا). منارهٔ آجری و بلند این مسجد حدود ۳۰ متر ارتفاع دارد (*لغت‌نامه*...، ذیل اصفهان). ملک المورخین ارتفاع آن را ۳۵ ذرع نوشته است (ص ۳۰) و کمپفر آن را بزرگ‌ترین منارهٔ شهر اصفهان به شمار آورده است (ص ۱۹۲). بنای این مسجد را بعضی به علیشاه تکش خوارزمشاه، والی اصفهان در ۵۹۵ق، منسوب دانسته‌اند (طهرانی، همانجا).

از دیگر آثار و بناهای پیش از زمان شاه عباس اول می‌توان از بناهای هارون ولایت نام برد که بقعه و سر در کاشی‌کاری آن مورخ ۹۱۸ق، و از اماکن مقدسه و زیارتگاههای عمدهٔ شهر اصفهان است. این محل هم مورد احترام مسلمانان و هم محل زیارت یهودیان بوده است (طهرانی، ۱۲۷). کمپفر آن را مورد احترام مسیحیان نیز معرفی کرده است (ص ۱۹۲). ملک المورخین کاشانی این امامزاده را از اولاد امام موسیٰ کاظم(ع)، و بنای آرامگاه را به پیش از صفویه مربوط می‌داند و گزارش می‌دهد که یهودیان اصفهان این مقبره را آرامگاه هارون برادر حضرت موسیٰ(ع) می‌دانند (ص ۳۲-۳۳).

ایوان جنوبی هارون ولایت دارای محرابی با کاشی‌کاری معرق و نفیس است (هنرفر، گنجینه، ۳۶۰-۳۶۱) و در گذشته یک شیرسنگی بزرگ و قدیمی در پشت این ایوان وجود داشته است (ملک المورخین، همانجا). این بنا از سمت غربی از طریق دری به محوطهٔ مدرسهٔ کوچکی باز می‌شود (هنرفر، همانجا) که همان مدرسهٔ سلطان محمد سلجوقی است. این مدرسه امروزه در حال ویرانی، و به مدرسهٔ حاج حسن موسوم است (همان، ۳۷۹).

در محلهٔ احمدآباد یک مدرسهٔ متروکه است که به مقبره یا تکیهٔ پای‌چنار و نیز به مقبرهٔ نظام‌الملک شهرت دارد. در ایوان وسیعی که در جنوب این مدرسه واقع است، دو قبر هست که یکی از آن دو به خواجه نظام‌الملک و دیگری به ملکشاه سلجوقی منسوب است (همان، ۲۳۳-۲۳۴).

از دیگر آثار این دوره می‌توان از دو مسجد قطبیه و ذوالفقار نام برد. مسجد قطبیه، متعلق به دورهٔ شاه طهماسب اول است که کاشیهای نفیس آن به ساختمان جدیدی در ضلع جنوبی باغ چهل‌ستون منتقل شده‌است (هنرفر، گنجینه، ۳۸۰) و مسجد ذوالفقار واقع در بازار اصفهان، در ۹۵۰ق بنا شده، و بر روی دیوارهای گچی شبستان آن تصویر چند شمشیر دو سر (ذوالفقار) نقاشی شده است (همان، ۳۸۴). همچنین باید از مسجد درب جوباره، معروف به مسجد پیر پینه‌دوز که در ۹۵۵ق بنا شده است، نام برد. سر در قدیمی این مسجد نیز به باغ چهل ستون انتقال یافته است (همان، ۳۸۶-۳۸۷). افزون بر اینها، از این آثار نیز می‌توان نام برد: بقعهٔ شاه زید واقع در شرق محلهٔ ترواسکان مربوط به سال ۹۹۴ق که در ۱۰۹۷ق تعمیر شده است (همان، ۳۸۹)؛ مسجد سلطان ابوسعید بهادر خان متعلق به سدهٔ ۸ق (همان، ۲۹۳)؛ بقعهٔ جعفریه (امامزاده جعفر) که از بناهای برج مانند سدهٔ ۸ق است (همان، ۳۰۰)؛ مدرسهٔ باباقاسم یا مدرسهٔ امامیه از قدیمی‌ترین مدارس طلبه‌نشین شهر اصفهان (همان، ۳۰۳)؛ بقعهٔ شهشهان مجاور مسجد جمعهٔ اصفهان (همان، ۳۳۳)؛ و درب امام از دورهٔ جهانشاه قراقویونلو مربوط به ۸۵۷ق که در واقع آرامگاه دو امامزاده است (همان، ۳۴۱-۳۴۳).

اوج شکوفایی معماری در شهر اصفهان به دورهٔ صفوی، به ویژه شاه عباس اول، باز می‌گردد. طی این دوره، با اجرای طرح نوین و ایجاد بناهای تازه اصفهان گسترش و اهمیت خاصی یافت و شیوهٔ منحصر به فردی از معماری در آنجا پدید آمد. با وجود اینکه معماران، صنعتگران و هنرمندان شیوه‌های سنتی را در نظر داشتند، اما با طرح شیوه‌ای خاص، باعث اوج گیری تمامی معیارهای زیباشناسی سراسر دورهٔ خود شدند و خلاقیت هنرمندانهٔ دنیای اسلامی را یک‌بار دیگر به اوج رساندند (رومر، 271-270).

شهر اصفهان در دورهٔ صفوی ــ به ویژه در زمان شاه عباس اول ــ با ایجاد باغها و قصرهای سلطنتی و مساجد با شکوه و پلهای زیبا و میدانها و خیابانهای نو و کاروانسراها و بازارها و منازل زیبا، چهرهٔ تازه‌ای یافت، تا آنجا که در سدهٔ ۱۲ق به صورت یکی از شهرهای آباد و زیبای جهان آن روز درآمد (نک: هنرفر، همان، ۷۲۵).

بسیاری از بناها در این دوره، پیرامون میدان نقش جهان ــ کانون اصلی توسعهٔ شهری آن زمان ــ ساخته شد که از آن جمله‌اند مسجد شاه (مسجد امام فعلی)، عمارت عالی قاپو و مسجد شیخ لطف الله (رومر،

همانجا). علاوه بر اینها، بنابر گفتهٔ کمپفر، شهر اصفهان در این دوره دارای یک بیمارستان، بیش از ۱۰۰ مسجد و مدرسه و شمار بسیاری حمام و مسافرخانه بود که هر یک از آنها از لحاظ معماری، زیبا و هنرمندانه به شمار می‌آمد (ص ۱۹۱).

مسجد شاه (مسجد امام فعلی) یا مسجد جامع عباسی (اصفهانی، ۶۲) را از لحاظ عظمت بنا و معماری و کثرت تزیینات، زیباترین مسجدی دانسته‌اند که تا به حال در ایران ساخته شده است (پوپ، III/1185-1188). بنای این مسجد در ۱۰۲۰ق به فرمان شاه عباس اول شروع شد و در ۱۰۲۵ق ساختمان سردر و تزیینات کاشی‌کاری آن به پایان رسید (هنرفر، همان، ۴۲۷).

در ضلع شرقی میدان نقش جهان، مسجد شیخ لطف‌الله قرار دارد که آن را نیز از آثار برجستهٔ معماری ایران به شمار آورده‌اند. پیش از برپایی این مسجد، در محل آن مسجد دیگری وجود داشته است (پوپ، III/1189؛ قس: طهرانی، ۱۰۰). این مسجد با کاشی‌کاریهای معرق داخل و خارج گنبد و نیز کتیبه‌های عالی که برخی از آنها به خط علیرضای تبریزی عباسی است، زیبایی و ظرافت کم نظیری دارد (هنرفر، همان، ۴۰۱).

از بناهای دیگر اطراف میدان، عمارت عالی قاپوست، این کاخ از بناهای شاه عباس اول است که در ربع اول سدهٔ ۱۱ق ساخته شده است (همان، ۴۱۶) و آن را علی‌قاپو، الله قاپو، الاقاپی (کمپفر، ۲۰۵)، اعلاقاپو (ملک المورخین، ۸۰)، علی قاپی (ندیم الملک، ۱۶۲) و عالی‌قاپو (کارری، ۷۸؛ طهرانی، ۱۰۳) خوانده‌اند. این کاخ را همانند باب عالی عثمانی به معنای «دروازهٔ بزرگ» دانسته‌اند (پوپ، III/1193).

در ضلع شمالی میدان نقش جهان، مقابل مسجد شاه، سر در قیصریه و بازار قرار دارد که در ۱۰۲۹ق ساخته شده است (همانجا). هنرفر تاریخ احداث بازار و سردر را ۱۰۱۴ق دانسته است (همان، ۴۶۵-۴۶۶). در سردر یاد شده هنوز هم تزیینات نقاشی دیوارها و سقف مقرنس آن قابل مشاهده است. نقاشی روی دیوارها که تصاویری از جنگهای شاه عباس اول با ازبکان بوده (نک: شاردن، ۱۳۰/۷)، تا اوایل سدهٔ حاضر وجود داشته است (طهرانی، همانجا؛ قس: هنرفر، همان، ۴۶۵). نقاشیهای جبههٔ غربی سر در، معرف شکارگاه شاه عباس است که به قلم رضا عباسی است (همانجا). کاشی‌کاری جبههٔ فوقانی سر در قیصریه نمایشگر برج قوس است و چون مورخان بنای شهر اصفهان را در این برج می‌دانسته‌اند (همانجا؛ قس: حمدالله، نزهة، ۴۸)، استادان کاشی‌کار دورهٔ صفوی این نقش را به صورت نیمه انسانی در حال تیر اندازی و نیمه ببری که دمش به صورت اژدهاست، نمایش داده‌اند (هنرفر، همانجا؛ قس: شاردن، ۱۲۹/۸-۱۳۰).

در دورهٔ صفویه در طرفین جلوخان سردر قیصریه عمارتی به نام نقاره خانه وجود داشته که تا اواخر دورهٔ قاجار باقی بوده است (هنرفر، همانجا؛ شاردن، ۱۱۱/۷-۱۱۲؛ کرزن، II/27-28). اصفهانی بازار قیصریه را از نظر استحکام و زیبایی در تمام ایران بی‌نظیر می‌داند (ص ۳۳-۳۴). این بازار محل اجتماع فروشندگان انواع قلمکار و بافتنیهای دستی اصفهان است و در قسمت وسط آن، چهار سوی زیبایی از دورهٔ شاه عباس وجود دارد که مهم‌ترین و زیباترین چهارسوهای اصفهان است (هنرفر، همانجا).

به دستور شاه عباس اول از محل دروازه دولت تا دامنهٔ کوه صفه، خیابان طویل و عریض مشجری احداث شد که گردشگاه خانوادهٔ سلطنتی، درباریان و اهالی شهر بود (همان، ۴۷۹-۴۸۰) و چون قبلاً در آن محل ۴ باغ به نامهای باغ فلارن، باغ احمد سیاه، باغ بکر و باغ کاران در امتداد یکدیگر واقع شده بودند، این خیابان به چهارباغ معروف شد (*لغت‌نامه*).

خیابان چهار باغ در اصل به دو قسمت تقسیم می‌شود: چهار باغ عباسی یا چهار باغ کهنه و چهار باغ علیا (چهار باغ بالا). چهار باغ کهنه تا سی و سه پل امتداد دارد و از آنجا چهار باغ بالاست که طرح آن از شاه عباس اول است، اما بعد از او ساخته‌اند. چهار باغ بالا طویل‌تر از چهارباغ کهنه است و به باغ عباس آباد در نزدیکی کوه صفه ختم می‌شده است (اصفهانی، ۴۰-۴۲). زیبایی این خیابان را به سبب چنارهای دو سوی آن و نهری که از وسط آن می‌گذشته، دانسته‌اند (کمپفر، ۱۹۵). به گفتهٔ کمپفر در کنار نهر یاد شده، قهوه‌خانه‌ها و میهمانخانه‌هایی وجود داشته است که در آنها شاعران و نقالان و هنرمندان به سرگرم کردن مردم می‌پرداخته‌اند (همانجا). طول خیابان چهار باغ با احتساب طول پل الله وردیخان، جمعاً بالغ بر ۴٬۳۱۰ گام بوده است (همو، ۱۹۶).

در اطراف خیابان چهارباغ و زاینده رود ۳۰ باغ وجود داشته است (همو، ۱۹۶) که تاورنیه تمامی آنها را متعلق به شاه می‌داند (ص ۳۹۴). باغهای مشهور چهارباغ عبارت بوده‌اند از: باغ تخت (۴۰ جریب)، باغ کاج، چهار باغ (۳۰ جریب)، باغ باباامیر، باغ توپخانه، باغ نسترن، باغ چهل ستون (۷۰ جریب)، باغ بلبل یا باغ هشت بهشت (۸۵ جریب)، باغ فتح آباد (۶۰ جریب)، باغ گلدسته (۳۰ جریب)، باغ طاوسخانه و باغ پهلوان حسین (هنرفر، گنجینه، ۴۸۶-۴۸۷). این باغها هر یک دارای عمارات و قصرهای کوچک زیبایی بوده‌اند (کمپفر، همانجا).

از دیگر باغهای مشهور اصفهان در دورهٔ صفویه باغ هزار جریب است که مربع شکل بوده، و بیش از ۱۳۰۰×۱۳۰۰ گام مساحت داشته است (همو، ۲۱۵). ۴ کبوتر خانه در ۴ گوشهٔ این باغ بوده است (کمپفر، ۲۱۷) که امروزه تنها یکی از آنها پا بر جاست. از این باغ که در دورهٔ صفویه به باغ عباس آباد معروف بوده، و نیز از قصری که در وسط آن قرار داشته، هیچ‌گونه اثر قابل توجهی باقی نمانده است (هنرفر، همان، ۴۸۹).

در حاشیهٔ شرقی خیابان هاتف و در قدیمی‌ترین قسمت شهر اصفهان، مجموعه‌ای نفیس از معماری و تزیینات دوره‌های سلجوقی و

صفوی دیده می‌شود که به امامزاده اسماعیل شهرت دارد. این مجموعه شامل یک مسجد بسیار قدیمی به نام مسجد شعیا و مقبرهٔ امامزاده اسماعیل و رواق و سر در و صحن آن است که یک گنبد بزرگ آجری زیبا از نوع گنبدهای چهارسوهای اصفهان برفراز سر در آن قرار دارد (همان، ۵۲۱). امامزاده اسماعیل را از اولاد امام موسیٰ کاظم(ع) دانسته‌اند (ملک المورخین، ۳۱-۳۲). در این امامزاده از فولاد و طلاکوب است که در اصفهان نظیر ندارد (*لغت‌نامه*).

از مهم‌ترین آثار دورهٔ شاه عباس دوم کاخ چهل‌ستون است که ویژهٔ پذیراییهای رسمی بوده، و تاریخ اتمام بنای آن ۱۰۵۷ق است (هنرفر، همان، ۵۵۷). این کاخ در باغی به همین نام ساخته شده، و معماری و تزیینات آن ترکیبی از معماری ایرانی، چینی و غربی است (اصفهانی، ۳۴-۳۵؛ قس: ندیم‌الملک، ۱۵۸). کاخ چهل ستون دارای ۲۰ ستون است که هر یک از آنها از تنهٔ یک چنار که بر روی آن قشر نازکی از تختهٔ رنگ شده قرار گرفته، ساخته شده است. این ستونها در گذشته به آینه و شیشه‌های رنگی مزین بوده است (هنرفر، همان، ۵۵۸-۵۵۹). ظاهراً انعکاس تصویر این ۲۰ ستون در آب استخر مقابل آن سبب شده است تا این عمارت را چهل ستون بنامند (ملک المورخین، ۲۶-۲۷؛ کرزن، II/32؛ قس: هنرفر، همانجا).

مساحت این کاخ را ۷۵×۴۸ گام و ارتفاع آن را حدود ۲۵ متر دانسته‌اند (ملک المورخین، ۴۳؛ قس: کمپفر، ۲۰۶؛ هنرفر، *اصفهان*، ۱۲۶). استخر مقابل این کاخ ۱۱۰ متر طول و ۱۶ متر عرض دارد که دارای فواره‌های سنگی بوده، و مجسمه‌های ۴ شیر ــ منسوب به دورهٔ ساسانی ــ در ۴ گوشهٔ آن قرار داشته است (همو، گنجینه، ۵۵۹-۵۶۰؛ قس: کیهان، ۴۱۷/۲؛ *لغت نامه*). سقف کاخ از شیروانی، و سقف شاه‌نشین آن از آینه و مزین به طلا بوده است (ملک المورخین، همانجا). تمامی دیوارهای این کاخ مزین به آینه‌های بزرگ و شیشه‌های رنگی و نقاشیهای زیباست و درها و پنجره‌ها تماماً منبت و خاتم‌کاری است (هنرفر، همان، ۵۵۹). ضمن تعمیراتی در ۱۳۳۵ش، ۳ اتاق نقاشی شده از زیر گچ بیرون آمد که از آثار رضا عباسی بودند (همان، ۵۶۲).

کاخ چهل ستون یک بار در ۱۱۱۸ق دچار حریق شد و در دوره‌های بعدی نیز خرابیهایی به آن وارد آمد (*لغت‌نامه*). این کاخ در دورهٔ قاجار «دارالحکومه» بوده، و اتاقهای اطراف آن ادارات دولتی به شمار می‌رفته است (ملک المورخین، ۲۶، ۴۲).

علاوه بر کاخها و عمارات دورهٔ صفوی، قصرها و عماراتی نیز در دو طرف زاینده رود و حد فاصل بین دو پل جویی (جوبی) و پل خواجو قرار داشته‌اند که از میان رفته‌اند. بسیاری از این عمارات در باغ وسیع سعادت‌آباد ساخته شده بود که معروف‌ترین آنها عمارت هفت دست، آینه‌خانه و عمارت نمکدان بوده است (هنرفر، همان، ۵۷۶).

عمارت آینه‌خانه یا عمارت آینهٔ سعادت آباد (اصفهانی، ۴۴-۴۵) واقع در ساحل جنوبی زاینده رود، شامل تالاری عالی و ۱۸ ستون مزین به آینه‌کاری بوده است (هنرفر، همانجا). پوپ شمار ستونهای این کاخ را ۱۶ (III/1197) و دیولافوا آنها را ۱۲ ستون نوشته است (ص ۳۱۸). این عمارت را شبیه کاخ چهل‌ستون دانسته‌اند (پوپ، همانجا).

عمارت هفت دست در اصل شامل ۷ ساختمان بوده است که در اواخر دورهٔ قاجار تنها یکی از آنها باقی مانده بود (قس: اصفهانی، ۴۴). این کاخ به عمارت آینه‌خانه متصل بوده، و دورتادور آن اتاقهایی تو در تو وجود داشته که به گچبریهای زراندود و میناکاری مزین بوده است. کف قصر و ازاره‌های آن از سنگ مرمر شفاف بوده، و حوضهایی از سنگ مرمر و سنگ سماق داشته است (هنرفر، همان، ۵۷۸). این کاخ را نیز شبیه کاخ چهل ستون دانسته‌اند (پوپ، همانجا).

به فاصلهٔ ۱۵۰ متری جنوب عمارت آینه‌خانه، عمارت نمکدان به شکل دایره بر روی زمین مرتفعی بنا شده بود. این عمارت به صورت ۸ ضلعی در ۳ طبقه ساخته شده بود که از طبقهٔ بالایی آن، منظرهٔ زاینده رود دیده می‌شده است (هنرفر، همان، ۵۸۰).

کاخ هشت بهشت به صورت کاخی کوچک در وسط باغی موسوم به باغ بلبل در ۱۰۸۰ق و دورهٔ سلطنت شاه سلیمان ساخته شد. این کاخ را در نوع خود از کاخهای بی‌نظیر دورهٔ صفوی دانسته‌اند (همان، ۶۲۲؛ قس: شاردن، ۳۲۶/۷). کاخ هشت بهشت دارای سنگهای مرمر و کاشی‌کاریهای فراوان منقش به اشکال متناسب انواع جانوران و پرندگان بوده است (نک: همو، ۳۲۶/۷-۳۲۸؛ کمپفر، ۲۱۴). این کاخ و باغ آن تا اواخر دورهٔ قاجار باقی بوده است (اصفهانی، ۳۵)، اما در حال حاضر جز یک عمارت، اثری از آن باقی نیست (*لغت نامه*).

مدرسهٔ چهار باغ یا مدرسهٔ سلطانی و کاروانسرای مادرشاه و نیز بازارچهٔ بلند از بناهای معروف دورهٔ شاه سلطان حسین در اصفهان است (هنرفر، همان، ۶۶۰).

سایر آثار این دوره عبارتند از: مسجد حکیم مربوط به ۱۰۷۳ق، مدرسهٔ جلالیه ساخته شده در ۱۱۱۴ق، مدرسهٔ مریم بیگم مربوط به ۱۱۱۵ق که از میان رفته است، مدرسهٔ نیم‌آورد، مدرسهٔ شمس‌آباد مربوط به ۱۱۲۵ق، مسجد علیقلی آقا مربوط به ۱۱۲۲ق (همان، ۶۱۲، ۶۶۰، ۶۶۲، ۶۸۳، ۶۸۴) و بسیاری آثار دیگر که هر کدام در نوع خود دارای ارزشهای هنری و معماری است.

در دورهٔ قاجار دگرگونیهایی در بناها و عمارات شهر اصفهان به وجود آمد. از یک سو، محمدحسین صدر اصفهانی، حاکم اصفهان در دورهٔ فتحعلی‌شاه، تعمیراتی در مساجد و مدارس و تکایای اصفهان به عمل آورد و آثاری بنا نهاد که برخی از آنها تا به امروز پابرجاست که از آن میان، ۳ مدرسهٔ مشهور به صدر ــ یکی در بازار بزرگ، دیگری در محلهٔ پای قلعه و سومی در خیابان چهار باغ خواجو ــ و نیز خیابان چهار باغ نو (چهار باغ صدر) که نقشهٔ آن از خیابان چهار باغ صفوی الگوبرداری شده، درخور ذکر است (همان، ۷۴۳-۷۴۴؛ قس: ندیم‌الملک، ۱۵۹-۱۶۲)؛ از سوی دیگر، در حکومت تقریباً ۳۰ سالهٔ ظل‌السلطان پسر ناصرالدین شاه در اصفهان عمارتها و کاخهای

بسیاری نابود شد (همو، ۱۶۰) که کیهان بیش از ۳۰ تا از آنها از جمله هشت بهشت، نقش جهان و هفت دست را نام برده است (۴۱۹/۲).

در دورهٔ قاجار، در اصفهان ۴۰۰ مسجد از دوره‌های مختلف وجود داشته است (اصفهانی، ۶۰). برخی از مساجدی که در این دوره بنا شدند، عبارتند از: مسجد حاجی میرزا محمد صادق مربوط به ۱۲۴۲ق، مسجد سید که بهترین نمونه برای بررسی کاشی‌کاری دورهٔ قاجار به حساب آمده است، مسجد حاج محمد جعفر واقع در بازار، مسجد صفا در محلهٔ شهشهان مربوط به ۱۲۹۰ق، مسجد رحیم‌خان، مسجد رکن‌الملک، مسجد آقا میرزا محمد هاشم در محلهٔ چهارسو، مسجد آقامیرزا محمد باقر چهار سوقی و مسجد رضوان (هنرفر، همان، ۷۶۱، ۷۶۴، ۷۸۹، ۷۹۳، ۷۹۶، ۸۰۵، ۸۲۲، ۸۲۵، ۸۳۷).

شهر اصفهان دارای چند کلیساست که قدیمی‌ترین آنها کلیسای هاکوپ است که تاریخ بنای آن به ۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م باز می‌گردد و در حال حاضر در گوشهٔ شمال غربی صحن فعلی کلیسای مریم قرار دارد (همان، ۵۰۸). کلیسای گئورگ یا کلیسای غریب نیز که در محلهٔ میدان کوچک واقع است، از کلیساهای قدیمی محلهٔ جلفای اصفهان به شمار می‌آید. در یکی از بناهای ضمیمهٔ این کلیسا ۱۳ قطعه از سنگهای کلیسای قدیمی ارمنستان (اوچ کلیسا) وجود دارد و به‌همین سبب، این کلیسا در نزد ارامنهٔ اصفهان اهمیت خاصی یافته است (همانجا)؛ دیگر کلیسای مریم است که به سبب گسترش کلیسای هاکوپ ایجاد شده، و از کلیسای معروف وانک قدیمی‌تر است. تاریخ شروع بنای این کلیسا به سال ۱۰۱۸ق/۱۶۱۰م باز می‌گردد (طهرانی، ۱۴۶؛ هنرفر، همان، ۵۱۰-۵۱۱). در مجاورت این کلیسا، کلیسای دیگری به نام بید خم یا بیت لحم قرار دارد که معماری و تزیینات طلا کاری گنبد آن بسیار جالب و تماشایی است و تاریخ بنای آن ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م است (همان، ۵۱۱-۵۱۲).

مهم‌ترین کلیسای جلفای اصفهان از لحاظ معماری و تزیینات و نقاشی، کلیسای سن سور یا کلیسای وانک است که در محل کلیسای قدیمی‌تری که در ۱۶۰۵م بنا شده بود، ساخته شده است. این کلیسا را آمنا پرکیچ (به معنای نجات دهنده) نیز می‌نامند (همان، ۵۱۴).

مآخذ: آمارنامهٔ استان اصفهان (۱۳۶۶ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان اصفهان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ آمارنامهٔ استان اصفهان (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان اصفهان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ آمارنامهٔ کشاورزی (۱۳۶۵ش)، وزارت کشاورزی، تهران، نشریهٔ شم ۶۶/۲۹۳؛ آمارنامهٔ کشاورزی (۱۳۶۷ش)، وزارت کشاورزی، تهران؛ آوی، حسین، ترجمه و تحریر محاسن اصفهان مافروخی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش علینقی بهروزی، شیراز، ۱۳۴۳ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ابن خردادبه، عبیدالله، المسالک و الممالک، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسة، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابن فقیه، احمد، مختصر البلدان، ترجمهٔ ح. مسعود، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، ترجمهٔ عبدالحمید آیتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصبهان، لیدن، ۱۹۳۱م؛ استرابادی، مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندر بیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اصفهانی، محمد مهدی، نصف جهان فی تعریف الاصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، مرآت البلدان، به کوشش پرتو نوری علاء و محمدعلی سپانلو، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، ترجمهٔ حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بکران، محمد، جهان‌نامه، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بهرامی، تقی، جغرافیای کشاورزی ایران، تهران، ۱۳۳۳ش؛ بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه، ترجمهٔ اکبر دانا سرشت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پتروف، جغرافیای طبیعی ایران، ترجمهٔ حسین گل گلاب، تهران، ۱۳۳۴ش؛ پری، جان ر.، کریم‌خان زند، ترجمهٔ علی‌محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه (ایران و ایرانیان)، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۵۰ش؛ تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه، ترجمهٔ ابوتراب نوری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ تحویلدار، حسین، جغرافیای اصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جابری انصاری، حسن، تاریخ اصفهان و ری و همهٔ جهان، اصفهان، ۱۳۲۲ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جکسن، ا.و.و.، سفرنامه (ایران در گذشته و حال)، ترجمهٔ منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۵۲ش؛ جناب، علی، الاصفهان، اصفهان، ۱۳۷۱ش؛ جواهر کلام، علی، زنده رود یا جغرافیای تاریخی اصفهان و جلفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ حدود العالم، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمزهٔ اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دایرة المعارف فارسی؛ دهگان، ابراهیم، گزارش‌نامه یا فقه اللغة اسامی امکنه، اراک، ۱۳۴۲ش؛ دیاکونوف، ایگور، تاریخ ماد، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ دیاکونوف، میخائیل، تاریخ ایران باستان، ترجمهٔ روحی ارباب، تهران، ۱۳۴۶ش؛ دیولافوا، ژ.ر.، سفرنامه، ترجمهٔ فره‌وشی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رزاقی، ابراهیم، اقتصاد ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ رزم‌آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران (اصفهان و بختیاری)، تهران، ۱۳۲۵ش؛ رستم‌الحکما، محمدهاشم، رستم‌التواریخ، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ مبارک غازانی، به‌کوشش کارل یان، لندن، ۱۹۴۰م؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، آثار ملی اصفهان، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ساسان، عبدالحسین، اقتصاد جابه‌جاگری و پژوهشی در راههای استان اصفهان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سالنامهٔ آماری کشور (۱۳۶۱ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، استان اصفهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، استان اصفهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همان، شهرستان اصفهان؛ سیرو، ماکسیم، راههای باستانی ناحیهٔ اصفهان و بناهای وابسته به آن، ترجمهٔ مهدی مشایخی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شاردن، ژان، سیاحت‌نامه، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ شفقی، سیروس، جغرافیای اصفهان، بخش نخست، اصفهان، ۱۳۵۳ش؛ «شهرستانهای ایرانشهر»، مجموعهٔ نوشته‌های پراکندهٔ صادق هدایت، تهران، ۱۳۳۴ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، ریاض السیاحة، به کوشش اصغر حامد، تهران، ۱۳۳۹ش؛ طبری، تاریخ؛ طلا مینایی، علی اصغر، تحلیلی از ویژگیهای منطقه‌ای در ایران، تهران، ۱۳۵۳ش؛ طهرانی، جلال‌الدین، گاهنامهٔ ۱۳۱۲، تهران، ۱۳۵۱-۱۳۵۲ق؛ عبدالمؤمن، صفی‌الدین، مراصد الاطلاع، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ عطایی، منصور، «گزارش اقتصادی دربارهٔ زراعتهای استان دهم»، تحقیقات اقتصادی، ۱۳۴۳ش، شم ۹-۱۰؛ فاموری، جلال و م.ل. دیوان، خاکهای ایران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، سازمان جغرافیایی کشور، ۱۳۵۵ش؛ فلاندن، اوژن، سفرنامه، ترجمهٔ حسین نورصادقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فن‌دریابل، ز.ت.، ایتریرسیکوم، ترجمهٔ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ قدوسی، محمدحسین، نادرنامه، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۹۶۰م؛ قمی، حسن، تاریخ قم، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش

جلال‌الدین طهرانی، تهران ۱۳۵۳ق؛ کارری، ج.، سفرنامه، ترجمۀ عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، ۱۳۴۸ش؛ کارنامه و خلاصۀ گزارش فعالیتهای یک سالۀ ۱۳۶۶، وزارت کشاورزی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کرزن، ج. ن.، ایران و قضیۀ ایران، ترجمۀ غ. وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمۀ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کمپفر، انگلبرت، سفرنامه، ترجمۀ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ کنتارینی، آمبروزیو، «سفرنامه»، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمۀ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ کولسنیکف، آ. ا.، ایران در آستانۀ یورش تازیان، ترجمۀ م. ر. یحیایی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ش؛ گدار، آندره، آثار ایران، تهران، ۱۳۱۴ش؛ گزارش مشروح حوزۀ سرشماری اصفهان، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۷ش؛ گوتشمید، آلفردفن، تاریخ ایران و ممالک همجوار آن، ترجمۀ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ لاکهارت، لارنس، انقراض سلسلۀ صفویه و ایام استیلای افاغنه در ایران، ترجمۀ مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ش؛ لغت‌نامۀ دهخدا؛ لمتون، آ.ک. س.، ایران عصر قاجار، ترجمۀ سیمین فصیحی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ماساهارو، یوشیدا، سفرنامه، ترجمۀ هاشم رجب‌زاده، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مافروخی، مفضل، محاسن اصفهان، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ مبشری، فریدون و رحیم اتحاد، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعۀ منابع آب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مساجد جامع ایران، مسجد جامع اصفهان، بنیاد فرهنگ و هنر ایران، ۱۳۵۸ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ «مشخصات فنی و اقتصادی نخستین طرحهای ایجاد صنایع گداز آهن در ایران»، تحقیقات اقتصادی، تهران، ۱۳۴۸ش، شم ۱۹ و ۲۰؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، ترجمۀ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ملک المورخین کاشانی، عبدالحسین، سفرنامۀ اصفهان، نسخۀ عکسی موجود در کتابخانۀ مرکز؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، کلکته، ۱۸۶۴م؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش نادر وزین‌پور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ندیم الملک، حیدرعلی، «تاریخ مختصر اصفهان»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۵۳ش، ج ۱۲؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نورصادقی، حسین، اصفهان، تهران، ۱۳۱۶ش؛ هالینگبری، ویلیام، روزنامۀ سفر هیأت سرجان ملکم به دربار ایران، ترجمۀ امیر هوشنگ امینی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هنرفر، لطف‌الله، اصفهان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، گنجینۀ آثار تاریخی اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ هنوی، ج.، زندگی نادرشاه، ترجمۀ اسماعیل دولتشاهی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ هولتسر، ارنست، ایران در یک صد و سیزده سال پیش، بخش نخست: اصفهان، ترجمۀ محمد عاصمی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ یاقوت، بلدان؛ همو، برگزیدۀ مشترک، ترجمۀ محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یعقوبی، احمد، البلدان، ترجمۀ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Arrian, *The Campaigns of Alexander*, tr. A. de Sélincourt, London, 1978; Bakhtiar, A., «The Royal Bazaar of Isfahan», *Iranian Studies*, 1974, vol. VII, nos. 1-2; Beaumont, P., *The Middle East: A Geographical Study*, London, 1976; Blunt, W., *Isfahan, Pearl of Persia*, London, 1974; Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Boyle, J.A., «Dynastic and Political History of the Īl-Khāns», ibid; Curzon, G.N., *Persia and the Persian Question*, London, 1966; Ehlers, E., *Iran, Grundzüge einer geographischen Landeskunde*, Darmstadt, 1980; EI[2]; Fisher, W. B., «Physical Geography», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. I; Fragner, B., «Social and Internal Economic Affairs», ibid, 1986, vol. VI; Frye, R.N., *The Golden Age of Persia*, London, 1977; Geiger, W. and E.Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, Berlin, 1974; Gregorian, V., « Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan 1587-1722», *Iranian Studies*, 1974, vol. VII, nos. 1-2; Herodotus, *The History*, tr. H. Cary, London, 1898; Herzfeld, E.E., *Iran in the Ancient East*, Oxford, 1978; Hillenbrand, R., «Safavid Architecture», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986, vol. VI; Lambton, A. K. S., « The Internal Structure of the Saljuq Empire», ibid, 1968, vol. V; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1930; Lockhart, L., *Persian Cities*, London, 1960; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, London, 1967; Roemer, H. R., «The Safavid Period», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986, vol. VI; Savory, R., *Iran Under the Safavids*, Cambridge, 1980; Scharlau, K., «Geomorphology», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. I; Schwarz, P., *Iran im Mittelalter*, Hildesheim, 1969; Shirazi, B., «Isfahan, the Old, Isfahan, the New», Iranian Studies, 1974, vol. VII, nos. 1-2; Soltani-Tirani, M.A., *Handwerker und Handwerk in Esfahan*, Marburg, 1982; Spooner, B., «City and River in Iran», *Iranian Studies*, 1974, vol. VII, nos. 1-2; Spuler, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952; Zahedi, M., *Explanatory Text of the Esfahan Quadrangle Map 1:25000*, Tehran, 1976.

عباس سعیدی

II. حیات فرهنگی

زبان و گویش: یکی از مهم‌ترین مدارکی که در مورد زبان منطقۀ اصفهان در عصر پیش از اسلام باید بدان اشاره کرد، گفتار ابن‌مقفع در طبقه‌بندی زبانهای فارسی است. وی زبانهای فارسی (به معنی اعم) را بر ۵ زبان پهلوی، دری، فارسی (به معنی اخص)، خوزی و سریانی بخش کرده، و در توضیح زبان پهلوی، آن را زبان رایج در منطقۀ بزرگ پَهله مشتمل بر اصفهان، ری، همدان، نهاوند و آذربایجان دانسته است (نک: ابن‌ندیم، ۱۵؛ نیز نک: ابن‌خردادبه، ۵۸).

بخش مهمی از اطلاعات موجود در بارۀ گویش کهن اصفهان در دوره‌های گوناگون تاریخی، نامهای شخصی و جغرافیایی مربوط به منطقه است که به شکلی معرّب یا دست کم با رسم‌الخط عربی به دست رسیده است. با تحلیل اینگونه نامها می‌توان در زمینۀ آواشناسی تاریخی و واژه‌شناسی گویش اصفهانی گامی مؤثر برداشت. افزون بر تک‌واژه‌ها، در آثار نویسندگان متقدم اصفهانی می‌توان برخی از ترکیبها و جمله‌های فارسی را نیز بازجست که از نظر بررسی گویش تاریخی اصفهان شایان توجه است. احمد تفضلی در مقاله‌ای در بارۀ گویش کهن اصفهان، نمونه‌هایی از این واژه‌ها و عبارتهای ضبط شدۀ اصفهانی را گردآوری و تحلیل کرده است (نک: ص ۸۸ به بعد). وی در این تحقیق، نمونه‌هایی از *الاعلاق* ابن‌رسته، *احسن التقاسیم* مقدسی، *محاسن اصفهان* مافروخی و ترجمۀ آن، *حکایة ابی‌القاسم البغدادی* ابومطهر ازدی، اشعار عبید زاکانی و اوحدی مراغه‌ای، و نیز یادکردهای برخی منابع لغت فارسی را استخراج کرده است. آذرتاش آذرنوش نیز در بررسی عبارات و کلمات فارسی *حکایة ابی‌القاسم البغدادی* در مقالۀ «ابومطهر ازدی»، مجموعه‌ای فراگیر از واژگان و عبارات اصفهانی کتاب را به دست داده است (نک: هـ د، ۶/ ۲۵۹-۲۶۲). افزوده‌های دو کتاب *طبقات المحدثین باصبهان* ابوالشیخ اصفهانی و *اخبار اصبهان* ابونعیم اصفهانی را نیز علی اشرف صادقی بررسی کرده است (نک: ص ۴۳-۴۴، جم). به این موارد، باید اشارات گذرای بدیع الزمان همدانی در *مقامات* (ص ۴۹)، و واژه‌های منقول در *بلدان* یعقوبی (ص ۲۷۵) و *انساب* سمعانی (۴۴۳/۱) را نیز افزود. گفتنی است که قوام السنه ابوالقاسم تیمی (د ۵۳۵ق/۱۱۴۱م) از عالمان اصفهان، در کنار نوشته‌های تفسیری خود به عربی، تفسیری نیز به «زبان اصفهانی» داشته است (نک: سیوطی، ۳۸) که هنوز اثری از آن شناخته نیست.

از ویژگیهای آوایی گویش تاریخی اصفهان که در منابع مورد توجه قرار گرفته است، باید گرایش به مدّ را یاد کرد، گرایشی که به حکایت

بدیع الزمان همدانی، حتیٰ در قرائت قرآن ایشان نمود داشته است (همانجا؛ نک: مقدسی، ۳۰۵). ویژگی دیگر که به صراحت از آن سخن نیامده است و بدیع‌الزمان در کنار مد، آن را از ویژگیهای بارز در «قرائت» اصفهانیان شمرده، گرایش به تلفظ همزه است (نک: همانجا). به عنوان تأییدی بر این نکته می‌توان برخی نامهای جغرافیایی در تاریخ اصفهان چون «براآن» و «فارفاآن» را مورد توجه قرار داد که همزه به طور آشکار در آنها به کار رفته است (برای نامها، نک: ابن‌فقیه، ۲۶۳؛ یعقوبی، همانجا؛ حمدالله، ۵۱).

در بررسی واژگانی، کاربرد برخی واژه‌های کهن که در زبان ادبی فارسی منسوخ یا متروک بوده‌اند، در گویش کهن اصفهان شایان توجه است؛ واژهٔ آشْتَه (قس: پهلوی: aštag = فرستاده، مکنزی، 13) به عنوان نامی پرکاربرد در اصفهان، از این نمونه‌هاست. در نمونه‌های برجای مانده از واژگان این گویش، گاه واژه‌ای غریب رخ می‌نماید که در صورت تحلیل ممکن است پیوستگی خاص این گویش با گویشهای منطقهٔ باستانی پهله را روشن‌تر سازد. به عنوان نمونه می‌توان به واژهٔ «لیبه» اشاره کرد که به گفتهٔ یعقوبی اشراف اصفهان آن را بر طبقات پست اطلاق می‌کرده‌اند (نک: همانجا). این واژه با برخی دگرگونیهای آوایی قابل انتظار در گویشهای منطقهٔ پهله کاربردهایی مشابه دارد و به عنوان نمونه می‌توان به کاربردهای لیوه در کاشان، قزوین، کرمانشاه (نک: *آنندراج*، ذیل لیوه؛ *لغت‌نامه*...، ذیل لیت و لیوه؛ درویشیان، ۳۶۸)، و با یای مجهول در آذربایجان (تحقیقات میدانی) اشاره کرد.

بر پایهٔ تحلیل تفضلی، گویش کهن اصفهان همزمان با مرکزیت یافتن اصفهان و انتخاب آن به عنوان پایتخت در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، تحت تأثیر فارسی ادبی قرار گرفته، و به‌تدریج از تداول افتاده است. بر پایهٔ این تحلیل، گویش کنونی کلیمیان اصفهان دنبالهٔ گویش کهن این شهر است، یا دست کم ارتباط نزدیکی با آن دارد (نک: ص ۸۷).

در میان گویشهای کنونی منطقهٔ اصفهان، آنچه به عنوان لهجهٔ اصفهانی شناخته می‌شود و دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر از شهر اصفهان دارد، گویشی نسبتاً نزدیک به زبان معیار فارسی نواست که برخی وجوه تمایز آوایی، واژگانی و ساخت‌واژه‌ای دارد، ولی برای آگاهان به زبان ادبی به خوبی دریافتنی است و بیشترین نمود این تفاوت در شنیدار و مربوط به مشخصات آوایی است. از جمله محسوس‌ترین ویژگیها می‌توان به نظام جابه‌جایی همخوانها اشاره کرد که در آن ts، dz، j و č به ترتیب جایگزین j، č، g و k می‌گردد. در ادای کلمات و جملات آهنگی خاص نیز شنیده می‌شود (نک: کلباسی، ۱۷ به بعد). برخی از کاربردها در این گویش، مانند ادای es (و نه e) برای «است» و o برای «وَ» در بررسیهای تاریخی زبان فارسی، دارای اهمیت است.

گویش اصفهانی اخیراً مورد مطالعه قرار گرفته است و کسانی چون ناصر دادمان در *دستور زبان و تطور و فرهنگ لهجهٔ اصفهان* (اصفهان، ۱۳۵۵ش)، اسمیرنوا در «گویش اصفهانی[1]» (مسکو، ۱۹۷۸م)، و کلباسی در *فارسی اصفهانی* (تهران، ۱۳۷۰ش) به بررسی آن پرداخته‌اند. همچنین باید به کتاب سوم از مجموعهٔ *شناسایی گویشهای ایران* (تهران، ۱۳۷۴ش) از مسعود پورریاحی اشاره کرد که به مطالعهٔ گویشهای شهرستان شهرضا و فریدن اختصاص یافته است.

در حوزهٔ فرهنگی اصفهان، برخی گویشهای ایرانی با مشخصاتی نسبتاً دور از زبان معیار فارسی و با سخن‌گویان محدود یافت می‌شوند که از نظر زبان‌شناسی، در طبقه‌بندی گویشهای مرکزی ایران از گروه زبانهای ایرانی غربی به شمار می‌آیند. در شمارش این گویشها می‌توان از گویشهای گزی و سویی در روستاهای گز و سو در شمال اصفهان، سدهی در منطقهٔ سده، قمشه‌ای در روستایی به نام قمشه در شمال اصفهان و نیز گویشهای کفرونی و خرزوغی در نزدیکی اصفهان یاد کرد.

نخستین مطالعهٔ زبان‌شناختی دربارهٔ این گویشها، مربوط به ژوکُفسکی بود که در پی سالها کوشش در بررسی گویشهای نواحی مرکزی ایران، ۳ گویش گزی، سدهی و کفرونی را در جلد دوم از مجموعهٔ «موادی برای مطالعهٔ گویشهای فارسی[2]» (۱۹۲۲م) شناسانید. وی در این اثر نمونه‌هایی از شعر گزی سرودهٔ درویش عباس را نیز منتشر کرد. در مرحلهٔ بعد، باید به هانداک اشاره کرد که در ضمن مطالعهٔ گویشهای مناطق مرکزی ایران، به موازات بررسی گویش قهرودی، زبان سویی را نیز که با آن پیوستگی داشت، بررسی کرد و حاصل کار خود را در اثری با عنوان «لهجه‌های خوانسار، ...، سو-قهرود[3]» منتشر کرد (۱۹۲۶م). پس از آن، بیلی طی مقالاتی چند که در دهۀ ۱۹۳۰م منتشر کرد، به بررسی گویشهای حوزهٔ اصفهان پرداخت و افزون بر بهره‌گیری از دو اثر پیشین، اطلاعات قابل ملاحظه‌ای را نیز مبتنی بر تحقیقات میدانی در ۱۹۳۲م بدان افزود (نک: «ایرانی غربی...[4]»، 266-265). آگاهیهای بیلی در بارهٔ گویشی چون قمشه‌ای جدید بود و در مورد گویشهای دیگر چون گزی و سویی، بررسیهایی تکمیلی یا تصحیحی بود (نک: همو، «گویشهای غربی ...[5]»، 239-233). از بررسیهای پسین نیز باید به مقاله‌ای از بهرام فره‌وشی با عنوان «تحلیل سیستم فعل در لهجهٔ سدهی» (*مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران*، ۱۳۴۲ش) اشاره کرد.

بر اساس طرحی که بیلی برای طبقه‌بندی گویشهای فارسی ارائه کرده است، سویی در کنار گویشهای میمه‌ای، قهرودی و کشه‌ای از منطقهٔ کاشان گروهی را تشکیل می‌دهد، در حالی که می‌توان دیگر گویشهای منطقهٔ اصفهان مشتمل بر گزی، سدهی، کفرونی، قمشه‌ای و خرزوغی را گروهی مجزا تلقی کرد (نک: بیلی، «زبانها ...[6]»، 305-304؛ نیز نک: ردار، 110-109).

---

1. Smirnova, L.P., *Isfaganskii govor.* 2. Zhukovskii, V.A., *Materialy dlya izucheniya persidskikh narechii*, Tehran, 1976.
3. Handak, K., «Die Mundarten von Khunsar ...», *Kurdisch-persische Forschungen*, vol. III. 4. «Modern ...»
5. «Western ...» 6. «Persia, ...»

در سخن از گویشهای اصفهان، همچنین باید از گویشهای مربوط به اقلیتهای مذهبی در این منطقه سخن گفت. نخست باید به گویش کلیمیان اصفهان به عنوان یک گویش فارسی اشاره کرد که ویژگیهای زبان‌شناختی آن در آثاری چون رسالۀ «گویشهای یهودیان همدان و اصفهان[1]» از آبراهامیان (۱۹۳۶م)، مقالۀ «فارسی یهودی در اصفهان[2]» از مکنزی (۱۹۶۸م) و کتاب گویش *کلیمیان اصفهان* از ایران کلباسی (تهران، ۱۳۷۳ش) بررسی شده است. این گویش که کتابت آن با الفبای عبری است، از سابقه‌ای ادبی برخوردار بوده، و برخی پرداخته‌های ادبی بدان گویش مورد مطالعه قرار گرفته است (برای معرفی این آثار، نک: نوابی، II/550-560).

اقلیت مسیحی اصفهان که از روزگار صفویه به این شهر کوچ کرده‌اند و تمرکز آنان در ناحیۀ جلفا بوده است، ارمنی زبانند. زبان گفت‌وگوی آنان گویشی از زبان ارمنی است که به دلیل محدود بودن ارتباط آن با سرزمینهای اصلی ارمنیان و زیست چندصد ساله در اصفهان، در میان گویشهای زبان ارمنی وجوه تمایز خود را داراست. گرابار یا زبان ارمنی کلاسیک، اگرچه امروزه زبانی تاریخی محسوب می‌شود، ولی اصفهان از جمله مراکزی است که سنت آموزش این زبان را نگاه داشته است. زبان ارمنی نوین یا آشخارهابار امروزه زبان متداول گفتار و نوشتار در میان ارمنیان است و جلفای اصفهان صحنۀ پیدایی آثار ادبی قابل توجهی به هر دو زبان کلاسیک و نوین ارمنی بوده است (نک: هـ د، ۷/ ۷۰۰-۷۰۱).

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن‌خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ بدیع‌الزمان همدانی، *مقامات*، بیروت، ۱۸۸۹م؛ تفضلی، احمد، «اطلاعاتی در بارۀ لهجۀ پیشین اصفهان»، *نامۀ مینوی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ درویشیان، علی اشرف، *فرهنگ کردی کرمانشاهی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیوطی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ صادقی، علی اشرف، «تأملی در دو تاریخ قدیم اصفهان»، *مجلۀ باستان‌شناسی و تاریخ*، ۱۳۶۹ش، شم‍ ۸ و ۹؛ کلباسی، ایران، *فارسی اصفهانی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *لغت‌نامۀ دهخدا*؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ تحقیقات میدانی؛ نیز:

Bailey, H. W., «Modern Western Iranian; Infinitives in Gazi and Soi», «Persia, Language and Dialects», «Western Iranian Dialects», *Opera Minora*, ed. M. Nawabi, Shiraz, 1981, vol. I; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Nawabi, M., *A Bibliography of Iran*, Tehran, 1987; Redard, G., «Other Iranian Languages», *Current Trends in Linguistics*, ed. Th. A. Sebeok, The Hague/ Paris, 1970, vol. VI.

احمد پاکتچی

ادیان در اصفهان: اصفهان از دیرباز صحنۀ بروز اعتقادات و اندیشه‌های گوناگون بوده است. برخی از ادیان پیشین چون یهودیت و مسیحیت از دیرباز در این سرزمین مجال گسترش یافته، و دارای پیروانی بوده‌اند (نک: ابن فقیه، ۵۳۰؛ ابوالشیخ، ۲۱۱/۱)؛ پس از ورود اسلام نیز این ناحیه محل تجمع گروندگان به مذاهب مختلف بوده است (نک: یاقوت، ۲۹۵/۱).

پیش از ظهور اسلام دین زردشتی در سراسر ایران دین رسمی بوده است و دینداران زردشتی در اصفهان نیز دارای جایگاهی ویژه بودند. با ظهور اسلام، بسیاری از زردشتیان، بر دین خود باقی ماندند و تا چند سده حضور آنان ادامه یافت و آتشکده‌ها و معابدشان دایر بود (نک: ابن رسته، ۱۵۳؛ ابن حوقل، ۳۶۵/۲؛ مسعودی، مروج...، ۲۲۸/۲). در منابع از برخی زردشتیان اصفهانی که از ادیبان زبان عربی به شمار می‌رفتند و یا با دستگاه خلافت در ارتباط بودند، یاد شده است (مثلاً نک: مافروخی، ۶-۷، ۶۶).

بیرونی در گفت و گو از جشنهای ایرانیان از برخی از اعیاد زردشتیان اصفهان چون جشن آفریجگان (= آبریزگان)، و چگونگی برگذاری آنها در آن شهر یاد می‌کند (ص ۲۲۸). از این گفتۀ بیرونی و نیز سخنی از گردیزی (ص ۵۲۶) برمی‌آید که تا اواسط سدۀ ۵ق/۱۱م زردشتیان اصفهان ــ و طبعاً نقاط دیگر ایران ــ آزادانه به آداب و اعمال دینی خود می‌پرداخته‌اند. در دوره‌های بعد بسیاری از زردشتیان به شهرهایی چون یزد و کرمان کوچانده شدند؛ و امروزه شمار اندکی از آنان در اصفهان به عنوان یکی از اقلیتهای دینی، مسکن دارند و بر اساس سرشماری سال ۱۳۷۵ش، شمار آنان ۰/۰۲٪ جمعیت استان برآورد شده است (*سرشماری*...، ۱۸).

اصفهان چندگاهی در اوایل سدۀ ۳ق/۹م محل تبلیغ و فعالیت خرم‌دینان بود (نک: مسعودی، *التنبیه*، ۳۵۳، *مروج*، ۲۹۴/۲). معتصم عباسی لشکری به این ناحیه فرستاد و آنان را سرکوب کرد. خرم‌دینانی که از این واقعه جان سالم به در بردند، در ارمینیه و آذربایجان مستقر شدند (نک: گردیزی، ۱۷۵).

پیروان دین یهود از قدیم‌ترین ساکنان اصفهان به شمار می‌آیند؛ در روایات چنین آمده است که در ۵۸۶ق‌م بخت نصر با فتح بیت‌المقدس یهودیان آن دیار را به اصفهان کوچاند (مثلاً نک: ابن فقیه، ۵۳۰؛ یاقوت، ۲۹۵/۱). بنابر همین روایات، یهودیان از همان زمان در یهودیۀ اصفهان ساکن شدند و این ناحیه در طول تاریخ یکی از مراکز مهم این قوم بوده است. یهودیه را در قدیم و پیش از ظهور اسلام «کوی جهودان» می‌نامیدند (نک: ابونعیم، ۱۶/۱).

از رویدادهای قابل ذکر در میان یهودیان اصفهان، ظهور فرقۀ «عیسویه» یا اصفهانیه در سدۀ ۲ق/۸م در اواخر دوران اموی و اوایل عصر عباسی بود که مؤسس آن، ابوعیسیٰ اصفهانی، نخست ادعای نبوت داشت و چون گروهی در اطراف او جمع شدند، با مسلمانان به محاربه پرداخت و سرانجام، در ری به قتل رسید (شهرستانی، ۱۹۶/۱-۱۹۷؛ مقریزی، ۴۷۸/۲-۴۷۹). وی خود را رسول مسیح منتظر می‌دانست و می‌گفت که ۵ رسول پیش از مسیح ظهور خواهد کرد و او

1. *Dialectes des Israélites de Hamadan et d'Ispahan*...

2. «Jewish Persian from Isfahan», JRAS, 1968, pp. 68-75.

برتر از همهٔ آنهاست. وی مدعی بود که خداوند با او سخن گفته، و او را مأمور و مکلف کرده است که قوم یهود را از زیر بار ظلم و تعدی اقوام دیگر نجات دهد. او می‌گفت که در معراج خود محمد(ص) را ملاقات کرده، و به او ایمان آورده است. به گفتهٔ او خداوند عیسیٰ(ع) را بر بنی‌اسرائیل و محمد(ص) را بر فرزندان اسماعیل مبعوث کرده است. وی با بسیاری از احکام *تورات* مخالفت داشت، و یهودیان اصفهان او را دجال می‌دانستند (نک: شهرستانی، همانجا؛ ابن حزم، ۱/۱۷۹؛ مقریزی، همانجا). ظهور اینگونه فرقه‌ها در میان کلیمیان اصفهان را می‌توان در سده‌های بعد نیز مشاهده کرد. نهضت ابوسعید ابن داوود از همین دست است. وی در زمان هجوم مغولان و بروز سختیهایی برای کلیمیان، به نام «منجی یهود»، پدیدار گشت (لوی، ۳/۴۰).

شمار کلیمیان اصفهان از دیرباز نسبت به مسیحیان بیشتر بوده (مثلاً نک: مقدسی، ۳۹۴)، ولی در دوره‌های حکومتی مختلف ایران، تغییر می‌کرده است. آنان در برخی دوره‌های تاریخی همچون زمان هجوم مغولان، طبعاً مهاجرت را ترجیح می‌داده‌اند (نک: لوی، ۳/۵۸، حاشیه)؛ دوره‌های شکوفایی فرهنگ کلیمیان اصفهان را به ویژه باید در زمان ایلخانان، صفویه و قاجاریه جست‌وجو کرد. در دورهٔ صفویه، اصفهان عملاً مرکز عالمان و روحانیان یهود بود و نخستین ترجمهٔ *تورات* و زبور به زبان فارسی در همین زمان صورت پذیرفت (نک: همو، ۳/۴۲۲-۴۲۳، حاشیه). کلیمیان در اصفهان به ویژه از زمان قاجار به بعد وضع بهتری داشته‌اند و کنیسه‌های آنان تا این زمان برقرار و پررونق است. بر اساس سرشماری سال ۱۳۷۵ش، شمار آنان ۰/۰۳٪ جمعیت استان است (*سرشماری*، همانجا).

یکی از مهم‌ترین آثار فرهنگی کلیمیان ایران ادبیات یهودی - فارسی است که یهودیان اصفهان نیز در گسترش آن سهم بزرگی داشته‌اند. این آثار که به زبان فارسی و خط عبری است، در موضوعات گوناگون به ویژه موضوعات دینی نوشته شده، و دوران اوج ترقی و رواج آن عصر ایلخانان بوده است. نسخه‌هایی بسیار از ترجمه‌های *کتاب مقدس* و آثاری دیگر از این نوع در کتابخانه‌های مختلف جهان یافت می‌شود و بسیاری از آنها در اصفهان تألیف شده‌اند (فیشل، 142؛ نیز نک: واترفیلد، 60). ادبیات فارسی - یهودی تا زمانهای متأخر در اصفهان ادامه داشته است (نک: پژند، ۱۶۳-۱۷۰؛ مکنزی، 75-68).

حضور مسیحیان در ایران که به سده‌های نخستین میلادی باز می‌گردد، به ویژه در سده‌های ۵ و ۶م به فزونی گرایید. تقابل دو گرایش نسطوری و مونوفیزیت بیزانسی، موجب شد که مسیحیان نسطوری به‌سوی شهرهای ایران روی آورند (نک: علی، ۲/۶۲۶ - ۶۲۹؛ دانیلو، 371-369). نشانه‌هایی از حضور آنان در اصفهان، در اواسط سدهٔ ۴ق/۱۰م به صورت نوشته‌هایی کهن به زبان یونانی در صندوقهایی در دیوار شهر پیدا شد که ابن عمید (د ۳۶۰ق/۹۷۱م) بعضی از دانشمندان مسیحی را به استخراج مفاد و ترجمهٔ آنها گماشت (نک: ابن ندیم، ۳۰۲؛ شیخو، ۲۳۱). مهاجرت مسیحیان به ایران، و حضور ایشان پس از ظهور اسلام نیز ادامه داشته، و چنانکه از شرح احوال سلمان فارسی برمی‌آید، در زمان او کلیساهای مسیحیان در اصفهان دایر و پررونق بوده است (نک: ابوالشیخ، ۱/۲۰۹-۲۱۱). پس از آن نیز بر اثر مهاجرت خانواده‌هایی مسیحی از روم و دیگر نقاط مسیحی نشین به سوی اصفهان که در برخی منابع به آنها اشاره شده است ــ همچون خاندان ابن عبدالمسیح که نوادگان وی تا زمان ابوالشیخ می‌زیسته‌اند (نک: همو، ۱/۱۶۴) ــ شمار مسیحیان اصفهان افزایش می‌یافته است.

شاه عباس گروههایی از مسیحیان ارمنی را از جلفای ارس به اصفهان کوچاند (اسکندر بیک، ۲(۲)/۶۷۰؛ تاورنیه، ۴۰۰؛ دیولافوا، ۲۱۵ به بعد) و در منطقه‌ای در کنار زاینده رود ــ که به مناسبت موطن اصلی آنان، جلفا خوانده شده است ــ سکنیٰ داد. حضور این جامعهٔ ارمنی در اصفهان از همان روزگار موجب فعالیتهای اقتصادی و بازرگانی در این شهر گردید. هم اکنون نیز جلفای اصفهان یکی از مراکز اصلی ارمنیان ایران به شمار می‌آید (برای اطلاعات بیشتر، نک: شاردن، ۸/۸۲ به بعد).

موقعیت اصفهان در دوران صفویه، به عنوان پیوندگاه شرق و غرب و نقطهٔ اتصال و ارتباط اروپا با هندوستان و آسیای جنوبی، و نیز رونق و اهمیت بازرگانی و سیاسی آن، و تشویق پادشاهان صفوی از بازرگانان و جهانگردان و هنرمندان خارجی، و سرانجام وجود جامعهٔ نسبتاً بزرگ مسیحیان ارمنی و مراکز دینی آنان در این شهر، کلاً موجب شده بود که اصفهان برای مردم غرب جاذبه‌ای خاص داشته باشد و خصوصاً هیأتهای تبلیغی و تبشیری فرق مختلف مسیحی به آنجا آمد و شد کنند و گروههایی از رهبانان یسوعی و کرملی در آنجا دیرهایی تأسیس نمایند (نک: ابونا، ۳/۱۴۹، ۲۲۸؛ شاردن، ۸/۹۲ به بعد؛ گراف، IV/176).

در ۱۰۱۳ق/۱۶۰۴م پاپ پل پنجم، هیأتی از کاتولیکهای کرملی را به ایران گسیل داشت و اینان نخستین پایگاه تبلیغاتی خود را در اصفهان بنا نهادند (نک: همانجا؛ جعفری مذهب، ۱۳؛ ابونا، ۳/۲۲۸؛ نیز نک: یتیم، ۳۶۵-۳۶۶). گفتنی است که در همین سده به دستور شاه عباس، انجیلهای رسمی توسط جان تادئوس پیشوای مبلغان کرملی به فارسی ترجمه شد (لوی، ۳/۴۲۲-۴۲۳، حاشیه). امروزه مسیحیان، به ویژه ارمنیان در اصفهان پرشمارند و بسیاری از کلیساهای مهم ایران، همچون کلیسای وانک در این شهر قرار دارد (نک: رایس، 189؛ نیز واترفیلد، 83). بر اساس سرشماری سال ۱۳۷۵ش، مسیحیان استان اصفهان ۰/۲۱٪ از کل جمعیت آن ناحیه را در بر می‌گیرند (*سرشماری*، ۱۸).

مآخذ: ابن‌جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، به‌کوشش جمیلی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، عکاظ، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، *طبقات المحدثین باصبهان*، به کوشش عبدالغفور عبدالحق حسین بلوشی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابونا، البیر، *تاریخ الکنیسة*

السريانية الشرقية، بيروت، ۱۹۹۳م؛ ابونعيم اصفهانى، احمد، *ذكر اخبار اصبهان*، ليدن، ۱۹۳۴م؛ اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقية*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ یزند، عزیز، «پوریم»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات اصفهان*، ۱۳۴۵ش، س ۲، شم ۲-۳؛ تاورنیه، سفرنامه، ترجمهٔ ابوتراب نوری، به کوشش حمید شیرانی، ۱۳۵۴ش؛ جعفری مذهب، محسن، «کتاب مقدس سن لویی در اصفهان...»، *کتاب ماه*، تهران، ۱۳۷۷ش، س ۲، شم ۱؛ دیولافوا، سفرنامه، ترجمهٔ فره‌وشی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان اصفهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شاردن، ژان، *سیاحت نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵ش/ ۱۹۶۶م؛ شهرستانی، محمد، *الملل والنحل*، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۹۵۱م؛ شیخو، لویس، *علماء النصرانية فى الاسلام*، به کوشش کمیل حشیمه، بیروت، ۱۹۸۳م؛ علی، جواد، *المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام*، بیروت/بغداد، ۱۹۶۸م؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ لوی، حبیب، *تاریخ یهود ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ مسعودی، علی، *التنبيه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق/۱۸۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یتیم، میشل و اغناطیوس دیک، *تاريخ الكنيسة الشرقية*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ نیز:

Daniélou, J. & H. Marrou, *The First Six Hundred Years*, tr. V. Cronin, The Christian Centuries, vol. I, New York, 1964; Fischel, W. J., «The Beginnings of Judeo - Persian Literature», *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, Tehran, 1963; Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1951; MacKenzie, D. N., «Jewish- Persian from Isfahan», JRAS, 1968; Rice, C. C., *Mary Bird in Persia*, London, 1916; Waterfield, R. E., *Christians in Persia*, London, 1960.

فرامرز حاج منوچهری

علوم و معارف در اصفهان:

الف‌ـ علوم قرآنی و حدیث: از آنجا که طبیعت علوم قرآنی و حدیث، آن را با مذاهب و فرق اسلامی مربوط می‌سازد، تاریخ این علوم در اصفهان، پیوستگی انکارناپذیری با تشکلهای مذهبی و رقابتهای میان فرق دارد. در سده‌های نخستین اسلامی، هنگامی که اصفهان به عنوان یکی از مراکز تجمع افراطیان ضد شیعه شهرت یافته بود (مثلاً نک: بدیع‌الزمان، ۵۰-۵۱؛ مقدسی، ۳۰۶) ــ و البته این خصوصیتی نبود که قابل تعمیم به تمامی محافل مذهبی اصفهان بوده باشد ــ شماری از عالمان شیعه هر گونه فشاری را تحمل می‌کردند تا در مرکزی اینچنین پراهمیت، تعالیم و آثار شیعی را تداول بخشند. به عنوان نمونه، ابراهیم ثقفی برای نشر آثار خود، به خصوص *المعرفه* در اصفهان سکنیٰ گزید و دعوت مصرانهٔ شیعیان قم برای رفتن بدان شهر را نپذیرفت (نک: نجاشی، ۱۷).

با اینکه از سدهٔ ۲ق/۸م می‌توان ریشه‌هایی از پی‌جویی حدیث را در اصفهان ملاحظه کرد، دانسته‌ها در حدی اندک است. در میان محدثانی که احادیث آنها در کتب معتبر اهل سنت یافت می‌شود، می‌توان محدثانی اصفهانی از سدهٔ ۲ق را باز شناخت که برخی از مهاجران عرب و شماری از بومیان اصفهان بوده‌اند (نک: ابن‌حجر، شم ۱۰۹۰، ۱۳۱۹، ۱۵۵۵، جم). در سدهٔ ۳ق/۹م، به روزگاری که در دیگر بلاد اسلامی محدثان به تألیف کتب ــ به ویژه کتابهای سنن و مسند ــ توجهی خاص داشتند، تنها آثار محدودی در اصفهان پدید آمد (برای نمونه‌ها، نک: کتانی، ۶۸، ۷۲، ۹۵)؛ در حالی که در منابع رجالی، شماری از محدثان اصفهانی در این دوره نامبردار بوده‌اند (مثلاً نک: ابن‌حجر، شم ۲۸۹۰، ۴۲۹۴، ۷۶۶۰، جم).

از سدهٔ ۴ق/۱۰م، همزمان با چیرگی آل‌بویه بر اصفهان و شاید تا اندازه‌ای متأثر از آن، اوضاع فرهنگی تحولی چشمگیر یافت. در سده‌های ۴ تا ۶ق، اصفهان صحنهٔ شکوفایی مکتبی در دانش حدیث بود که از نظر علو اسانید و از نظر کثرت روایات با بغداد مقایسه می‌شد (نک: ذهبی، *الامصار...*، ۱۱۵). در این دوره محدثانی در اصفهان پدیدار گشتند که اثری جاودانه و فرابومی در فرهنگ اسلامی برجای نهادند. از آن میان می‌توان کسانی چون ابوالشیخ اصفهانی، ابن‌مردویه، ابن‌مقری، ابونعیم اصفهانی، ابن‌منجویه، ابوموسیٰ مدینی (هـ م م) و اعضای خاندان ابن‌منده (هـ م) با آثار پرشمار و متنوع را نام برد. ابوطاهر سلفی از محدثان اصفهان در میانهٔ سدهٔ ۶ق/۱۲م، با کوشش فرابومی خود توانست مکتبی را در اسکندریهٔ مصر تأسیس کند که تا چند نسل مکتبی معتبر به شمار می‌آمد (نک: ذهبی، همان، ۳۱-۳۲؛ نیز ابن‌نقطه، ۲۰۸/۱-۲۰۹).

در طیف شیعه نیز باید سخن را از سدهٔ ۲ق آغاز نمود و به شخصیتهایی اشاره کرد که در شمار اصحاب امام صادق (ع) نام برده شده‌اند (نک: برقی، ۴۹۲؛ طوسی، *رجال*، ۱۵۰، ۲۸۸). در سدهٔ ۳ق، در میان محدثان امامی اصفهان شماری از اصحاب ائمه (ع) یافت می‌شدند و اصفهان آن اندازه نزد محدثان قم، اهمیت داشت که کسانی چون احمد بن خالد برقی و ابن‌همام اسکافی را به سوی خود جلب می‌کرد (نک: کلینی، ۳۲۶/۱؛ طوسی، همان، ۳۹۸، ۵۰۸، *الفهرست*، ۸، ۸۱، ۱۲۷، *تهذیب...*، ۸۷/۳؛ نجاشی، ۸۸). دانسته‌ها در بارهٔ محدثان امامی در سده‌های ۴ و ۵ق بسیار اندک است و چنین می‌نماید که پیوندی میان آنان و قمیان و بغدادیان برقرار نبوده است؛ دانسته‌های محدود در این باره مرهون اسانیدی چند در آثار قمیان و بغدادیان است (مثلاً نک: خزاز، ۱۳۲؛ طوسی، همان، ۸۶/۳-۸۷؛ نیز نک: منتجب‌الدین، ۲۸، ۹۵، ۱۹۸: سدهٔ ۶ق).

علوم قرآنی به موازات حدیث در اصفهان موردتوجه بوده، و حوزهٔ قرائت و تفسیر آن ــ هر چند نه به اندازهٔ حوزهٔ حدیث ــ یکی از مراکز مهم مطالعات قرآنی در ایران به شمار می‌آمده است. در زمینهٔ گزینش قرائات، در اصفهان قرائت کوفیِ حمزه غالب بوده، و این وضع دست کم تا سدهٔ ۴ق دوام داشته است (نک: بدیع‌الزمان، ۴۹؛ ابن‌خیر، ۳۸). در سده‌های ۴ تا ۶ق، اصفهان یکی از مراکز آموزش قرائت در ایران بوده، و در محیط آن مقریانی چون ابن‌اشته (نک: *دا‌ک*، هـ م) با تألیف آثاری چند در قرائت، و احمد بن فضل باطرقانی با تألیف کتاب *طبقات القراء* (حازمی، ۷۳: نقل از آن) پرورش یافته‌اند (برای مقریان دیگر، نک: ذهبی، *معرفة...*، ۲۴۱/۱، ۳۵۶، جم).

در زمینهٔ تفسیر، نخست باید به چند کتاب تفسیری از طیف محدثان، از آن جمله تفاسیر ابن‌توبه، ابوالشیخ و ابن‌مردویه (نک: کتانی، ۷۲، ۷۶، ۷۷؛ نیز ابن‌ملاحمی، ۴۶۶)، و در دوره‌ای پسین، تفسیر کبیر قوام السنه

ابوالقاسم تیمی (د ۵۳۵ق/۱۱۴۱م) اشاره کرد (نک: سیوطی، شم ۲۳). در زمینهٔ تفسیر درایی، نمونهٔ شاخص در میان آثار اصفهانی، تفسیر ابومسلم اصفهانی (ﻫ م) با عنوان *جامع التأویل لمحکم التنزیل* است که مؤلف آن عالمی معتزلی (د ۳۲۲ق/۹۳۴م) است و به عنوان الگویی مهم مورد توجه دیگر نویسندگان تفاسیر درایی از مذاهب گوناگون قرار گرفته است. در این بخش، همچنین باید از راغب اصفهانی (د ۵۰۳ق/۱۱۰۹م) یاد کرد که با وجود مفقود شدن آثار تفسیری وی، کتاب پراهمیت او با عنوان *مفردات الفاظ القرآن* خود مبنایی مهم برای مطالعات درایی در *قرآن* است. پدید آوردن تفاسیری از *قرآن* به سبک واعظانه، به سان بخشهایی دیگر از ایران، در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۵ و سراسر سدهٔ ۶ق در اصفهان نیز مورد توجه بوده، و نمونه‌هایی متعدد از چنین تفاسیری به ثبت رسیده است (نک: سیوطی، شم ۸۷، ۹۰، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۹).

ب ـ فقه و اصول: دربارهٔ تاریخ فقه در اصفهان در سده‌های ۲ و ۳ق، با تحلیل اشارات مقدسی (ص ۳۰۳) دربارهٔ رسم اقامه، می‌توان گمانه زد که فقه حدیث‌گرای اصفهان در سده‌های نخستین، از فقه بومی کوفی تأثیری ویژه گرفته است. مقدسی ضمن اینکه غالب مردم اصفهان را در نیمهٔ دوم قرن ۴ق اهل سنت و جماعت دانسته، آنان را حنبلیانی افراطی خوانده است (ص ۲۹۸).

مکتب خاص اصحاب حدیث که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق در بغداد به پیشوایی احمد بن حنبل به وجود آمد، راهی تدریجی را به سوی اصفهان گشود و یکی از شخصیتهای مؤثر در این انتقال، ابوعبدالله ابن‌منده (د ۳۰۱ق/۹۱۴م) بود که در زمرهٔ شاگردان احمد شمرده می‌شد (نک: ابن ابی‌یعلیٰ، ۳۲۸/۱). پس از ابوعبدالله فرزندان او نیز در راه گسترش این مذهب در اصفهان نقشی بسزا داشتند (نک: ﻫ د، ابن‌منده) و توانستند در مدتی کمتر از یک قرن، مذهب حنبلی را در آن شهر، اقتدار بخشند. این جریان به طبع نوعی رویارویی میان اصحاب حدیث متقدم و اصحاب حدیث حنبلی را ایجاد کرده بوده، اما با وجود غالب آمدن حنبلیان، حاصل آن الزاماً اضمحلال مکتب پیشین اصحاب حدیث نبوده است (برای وجوه تمایز دو مکتب، نک: ﻫ د، اصحاب حدیث). از بازماندگان مکتب اصحاب حدیث متقدم در اصفهان در عصر مقدسی، شاید بتوان ابن‌مقری (د ۳۸۱ق/۹۹۱م) را برشمرد؛ شخصیت ابن‌مقری به خصوص به دلیل تألیف *مسند ابی‌حنیفة* (برای نسخهٔ خطی آن، نک: GAS, I/205) و ارتباط نزدیکش با طحاوی (نک: ﻫ د، ۴/ ۶۵۹) در بررسی آشتی محدثان اصفهان با مذهب حنفی شایان تأمل است. از دیگر شخصیتها باید ابوالشیخ اصفهانی (د ۳۶۹ق/۹۷۹م) را نام برد که آثاری متعدد در موضوعات گوناگون فقهی چون *الاذان*، *الاموال*، *النکاح* و *الفرائض* به شیوهٔ اصحاب حدیث متقدم تألیف کرده بوده است (نک: کتانی، ۴۶-۴۹).

با کاستی منابع برای تعیین دقیق زمان ورود دو مذهب حنفی و شافعی به اصفهان، اجمالاً دانسته است که در سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م، این دو مذهب، دیگر مذاهب فقهی را از میدان رانده بودند و به عنوان دو رقیب متخاصم، محافل فقهی اصفهان را در اختیار داشتند. باید توجه داشت که هر دو مذهب در این دوره، در نواحی پیرامون اصفهان پیروانی پرشمار داشته‌اند (مقدسی، ۲۸۰، ۳۰۳، جم) و رشد آنها در اصفهان می‌توانسته است در راستای طبیعی گسترش مذهب بوده باشد، هرچند جریانهای سیاسی عصر سلجوقی نیز در این جریان بسیار مؤثر بوده‌اند (برای تأیید، نک: راوندی، ۱۸). آنچه مطالعه‌ای افزون می‌طلبد، حضور مبلغانی از سرزمینهای دوردست است که از آن میان می‌توان به خاندان مهم آل‌خجند اشاره کرد: این خاندان که از خجند ماوراء النهر به اصفهان آمده بودند و مذهب شافعی را تبلیغ می‌کردند، در طول سده‌های ۵ تا ۷ق/۱۱ تا ۱۳م، از نفوذ اجتماعی عمیقی در اصفهان برخوردار بودند (نک: ﻫ د، ۶۹۴/۱-۶۹۸). در جناح حنفی، به خصوص باید از قضات آل صاعد یاد کرد که آنان نیز خاندانی اصفهانی ـ خراسانی بوده‌اند (نک: ﻫ د، ۴۲/۲-۴۵).

از جمله فقیهان برجستهٔ اصفهان در مذهب شافعی در اواخر سدهٔ ۶ق، ابوالفتوح عجلی (ﻫ م) است که آثار متعددی در فقه پدید آورد و از آن میان به ویژه کتاب *تتمة التتمة* او برای مدتی مبنای عمل مفتیان در اصفهان بوده است (نک: ابن‌خلکان، ۱/ ۲۰۹). در دورهٔ پس از حملهٔ مغول، اگرچه برخی رجال قابل ذکر مانند فقیهان حنفی آل ترکه (ﻫ م) شناخته شده‌اند، اما با فرارسیدن عصر صفوی دیگر مجالی برای بقای مذاهب حنفی و شافعی ــ که جنگهای خشونت‌بار و طولانی (نک: رشیدالدین، ۱/ ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۵۴؛ ابن‌اثیر، ۱۱/ ۳۱۹، جم)، و فقدان شخصیتهای علمی برجسته آن را روی به اضمحلال برده بود ــ باقی نمانده بود.

در مروری بر تاریخ فقه امامیه در اصفهان در سده‌های نخستین، نمی‌توان با مدارک موجود جریان فقهی قابل توجهی را پی‌گیری کرد؛ در حالی که اصفهان پس از پشت سر نهادن انحطاط عصر مغول و با آغاز دورهٔ جدید شکوفایی فرهنگی در عصر صفوی، عرصهٔ پیدایی حوزه‌ای مهم در فقه امامیه بوده است که جریانی مهم در تاریخ فقه این مذهب به شمار می‌آید. از فقیهان این حوزه در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م که از نظر روش اصولی آنان را در مکتب محقق کرکی جای داده‌اند، می‌توان کسانی چون بهاءالدین عاملی، معروف به شیخ بهایی، میرداماد، آقاجمال خوانساری و فاضل هندی را برشمرد. به موازات این جریان، جریانی اخباری نیز وجود داشته است که از شخصیتهای برجستهٔ آن می‌توان محمدتقی مجلسی و محمد باقر مجلسی را نام برد (نک: مدرسی طباطبایی، 52-50، جم). از دیگر شخصیتهای برخاسته از حوزهٔ اصفهان در مراحل تاریخی بعد، می‌توان کسانی چون حجت‌الاسلام شفتی (د ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م)، شیخ الشریعهٔ اصفهانی (د ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م) و شیخ محمدحسین کمپانی (د ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م) را نام برد.

ج ـ کلام و عقاید: اصفهان دست‌کم از سدهٔ ۳ق به عنوان یکی از

مراکز نفوذ معتزله به شمار می‌رفته (نک: قاضی‌عبدالجبار، ۲۷۶)، و تا سدهٔ ۵ق این جایگاه خود را حفظ کرده است (نک: ابن‌نقطه، ۱/ ۸۶، ۱۹۹). در میان رجال معتزلی اصفهان می‌توان نام کسانی چون ابومسلم اصفهانی (هم)، ابوالفتح اصفهانی (نک: منصور بالله، ۱۳۹/۱) و احمد ابن محمد بن رزا اصفهانی (ذهبی، *میزان*، ۱۵۵/۱) را به میان آورد. در کنار معتزله باید از وجود برخی متکلمان امامی نزدیک به معتزله، و در میان آنان، به طور مشخص از ابن‌مملک اصفهانی یاد کرد که وی افزون بر تألیف دو اثر در باب امامت، به سبب مجالس کلامیش با ابوعلی جبایی و حسن بن موسیٰ نوبختی شهرت یافته است (نک: ابن‌ندیم، ۲۲۶؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۹۳؛ نجاشی، ۶۳).

در طیف کلامی دیگر، باید اشاعره را ذکر کرد که نقش آنان در اصفهان، بیشتر در منابع بازتاب یافته است. به گزارش ابونعیم، یکی از شاگردان اصفهانی اشعری به نام محمد بن قاسم شافعی در ۳۵۳ق/۹۶۴م به موطن خود بازگشت و در آنجا به عنوان «متکلمی بر مذهب اهل سنت» به تبلیغ مذهب اشعری پرداخت (نک: ابونعیم، ذکر...، ۲/ ۳۰۰؛ نیز ابن‌عساکر، ۱۹۷، ۲۰۷-۲۴۸). از جمله شخصیتهای شایان ذکر ابن‌فورک اصفهانی است که در اواسط سدهٔ ۴ق به اصفهان آمد و برای یک دهه، یکی از مهم‌ترین حلقه‌ها در تاریخ کلام اشعری را پدید آورد (نک: هـ د، ۴۱۷/۴). در طول سده‌های ۵ و ۶ق و حتیٰ پس از آن، مذهب اشعری در اصفهان، گرایش کلامی غالب در میان شافعیان بود (برای برخی رجال، نک: ابن‌عساکر، ۲۴۹ به بعد)، ولی در بین آنها شخصیتهای برجسته دیده نمی‌شد (برای نقد اشعری بودن ابونعیم، نک: هـ د، ۳۳۸/۶-۳۳۹).

در میان اصحاب حدیث اصفهان، نمایندگان گرایش متقدم در سدهٔ ۳ق چون رُسته در *الایمان* و ابومسعود رازی در *الرد*، در آثار اعتقادی خود مخالفان اصحاب حدیث، یعنی مرجئه و شیعه را مخاطب ردیه‌های خود قرار می‌دادند (نک: ابونعیم، همان، ۲/ ۴۹؛ سمعانی، ۵/ ۹۹؛ کتانی، ۴۵)، در حالی که در سده‌های ۴ و ۵ق، بدعتی که خاندان حنبلی ابن‌منده با آن مبارزه می‌کردند، بیشتر اندیشه‌های اشعری بود (نک: ابن‌منده، سراسر کتاب؛ نیز ذهبی، *سیر*، ۱۸/ ۳۵۰، *میزان*، ۱۵۹/۱).

د ـ تصوف و عرفان: در زمینهٔ تصوف و عرفان، نخست باید به شخصیت محمد بن یوسف بن معدان اصفهانی (سدهٔ ۲ق) اشاره کرد که اندیشهٔ او پیوندی آشکار با مکتب زهد کوفی و نمایندگان آن چون سفیان ثوری داشته است (نک: ابونعیم، *حلیة*...، ۲۲۵/۸-۲۳۷).

در سدهٔ ۳ق، گرایش به تصوف در محافل اصفهان هواداراتی داشت و کسانی چون محمد بن یوسف بنا (د ۲۸۶ق/۸۹۹م) و شاگرد او علی بن سهل اصفهانی (د ۳۰۷ق/۹۱۹م) در رأس این جریان قرار داشته‌اند (نک: همو، ذکر، ۱۴/۲، ۲۲۰؛ سلمی، ۲۲۹-۲۳۲). در دهه‌های گذار از سدهٔ ۴ به ۵ق، ظهور شخصیت صوفی مشرب، ابومنصور اصفهانی به‌سان پدیده‌ای پیچیده در تاریخ فرهنگی اصفهان است. ابومنصور خود طریقهٔ سلوکش را به محمد بن یوسف بنا و علی بن سهل اصفهانی بازمی‌گرداند که تعالیم آنان از طریق اصحاب ایشان به وی رسیده است (نک: ص ۴۱)، ولی اینکه تعالیم بنا و علی بن سهل تا چه حد در اصفهان ریشه دوانیده، و با چه واسطه‌ای به ابومنصور رسیده، با ابهام روبه‌روست (نک: هـ د، ۶/ ۲۸۰-۲۸۱).

تصوف ابومنصور، تصوفی حنبلی قابل سنجش با تصوف خواجه عبدالله انصاری در خراسان بود و با وجود سازگاری با اوضاع فرهنگی روزگار وی، در نسلهای بعد با اضمحلال مذهب حنبلی در اصفهان، یارای مقاومت در برابر تصوف توانمند خراسانی را نداشت. از اواخر سدهٔ ۵ق، تصوف خراسانی محیط اصفهان را تحت تأثیر خود گرفت و طریقهٔ ابومنصور اصفهانی را به تاریخ سپرد (نک: هـ د، ۲۸۱/۶).

در سدهٔ ۵ق، همچنین باید از ابونعیم اصفهانی سخن گفت که عالمی از مکتب معتدل اصحاب حدیث بود و با پیوند سنت زاهدانهٔ سلف و متقدمان اصحاب حدیث با تعالیم صوفیه در پی برقراری گونه‌ای الفت میان آنها بود و این اندیشهٔ خود را در *حلیة الاولیاء* (قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ق) با وجهه‌ای تاریخی ـ تعلیمی عملی ساخت. کتاب *الاربعین علی مذهب المتحققین من الصوفیه* (بیروت، ۱۴۱۴ق) از ابونعیم نیز گامی دیگر در راستای ارائهٔ چهره‌ای موجه از آموزش صوفیه است.

در سده‌های بعد، جریان تصوف جریانی پیوسته بود و در برخی مقاطع شخصیتهایی نامدار چون شیخ نجم‌الدین اصفهانی (زنده در ۷۳۰ق/۱۳۳۰م) در عرصهٔ آن پدیدار گشته‌اند (نک: حمدالله، ۶۷۶). از جمله عالمان اصفهان که آثاری در بررسی نظری تصوف و مباحث عرفان نظری نوشته‌اند، صائن‌الدین ترکه (د ۸۳۶ق/۱۴۳۳م) شایان ذکر است (برای آثار وی، نک: هـ د، ۶۵۹/۱). در دورهٔ صفوی، برخوردهای نخستین با صوفیه را باید برخوردهایی بیشتر سیاسی انگاشت؛ از جمله حرکتهایی که با اهداف سیاسی ـ مذهبی صفویه در زمان شاه طهماسب صورت گرفته، تهذیب کتاب صوفیانهٔ *صفوة الصفا* توسط ابوالفتح حسینی است (نک: هـ د، ۱۰۰/۶).

با شکل‌گیری مکتب اصفهان در فقه و فلسفه، در میان عالمان شیعی اصفهان نسبت به تصوف و عرفان دو برخورد متفاوت وجود داشت: میرداماد و مکتب فلسفی او در بارهٔ اندیشه‌های جهان‌شناختی اهل طریقت نگرشی مساعد داشتند و همین نگرش مساعد زمینهٔ بهره‌گیری از اندیشه‌های عرفانی در پی‌ریزی حکمت متعالیه توسط صدرالدین شیرازی شد. در مقابل، عالمان گراینده به اخبار برخوردی تند با تصوف از خود نشان می‌دادند و مبارزه با صوفیه را وظیفه‌ای برای خود می‌شمردند؛ چندان که محمد باقر مجلسی بحث دربارهٔ صوفیه و نقض روش آنان را در رسالهٔ اعتقادی خود جای داده است (نک: ص ۷۷ به‌بعد).

هـ ـ فلسفه و علوم: در زمینهٔ فلسفه و علوم، باید گفت سخن ابن‌رسته در سدهٔ ۳ق، از سفر گروهی از «حکما و فلاسفه و اطبا» به اصفهان (ص ۱۵۶)، ممکن است تا اندازه‌ای بزرگ‌نمایی باشد، ولی به هر حال، در منابع تاریخی اطلاعات گسترده‌ای در بارهٔ رونق فلسفه و علوم در

اصفهان در سده‌های متقدم اسلامی دیده نمی‌شود. از جملهٔ شخصیتهای شناخته شده باید به عامر بن احمد شونیزی (د ۳۰۱ق/۹۱۴م) اشاره کرد که در حساب و جبر و مقابله چیره‌دست بوده است (نک‍: ابوالشیخ، ۶۰۱/۳). همچنین در میان رجال متقدم اصفهان می‌توان نام جمعی از پزشکان نامشهور را بازجست (مثلاً نک‍: ابونعیم، ذکر، ۲/ ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۱۰، جم‍).

در اواخر سدهٔ ۴ و اوایل سدهٔ ۵ق، باید به ابن‌مندویه (ﻫ م)، پزشک و داروشناس اصفهانی اشاره کرد که به گفتهٔ ابن‌ابی‌اصیبعه، رساله‌هایی چند برای پزشکان اصفهانی نگاشته بوده است (۲/ ۳۱-۳۲). از میان دهها اثر منتسب به ابن‌مندویه، چندین عنوان به صورت خطی در کتابخانه‌های گوناگون یافت می‌شود (نک‍: GAS,III/328-329).

یک و نیم دهه حضور ابن‌سینا در اصفهان (۴۱۴-۴۲۸ق/۱۰۲۳-۱۰۳۷م) که به تألیف و تدریسی توأم با آرامش سپری شد (نک‍: قفطی، ۲۷۴ به بعد)، هم خلاق‌ترین برههٔ زندگی ابن‌سینا، و هم نقطهٔ عطفی در تاریخ علوم اصفهان بود. از شاگردان ابن‌سینا در این دوره، می‌توان ابومنصور ابن‌زیلهٔ اصفهانی (د ۴۴۰ق/۱۰۴۸م) را یاد کرد که طبیعیات *شفا* را مورد مطالعه قرار داده، و تحقیقاتی نیز در ریاضیات و موسیقی داشته است. در دوره‌ای پس از آن باید از ابوالفتح اصفهانی (د بعد از ۵۱۳ق/۱۱۱۹م) سخن گفت که در ریاضیات تحقیقاتی داشته، و آثاری در مبحث مخروطات پدید آورده است (نک‍: ﻫ د، ۶۴۹/۳-۶۵۲، ۹۴/۶-۹۵؛ نیز برای برخی پزشکان، نک‍: قفطی، ۱۵۴، ۲۱۵، ۲۲۴).

شکوفایی فرهنگی اصفهان در عهد صفویه، پدید آمدن مکتبی فلسفی را نیز به همراه داشت که بنیاد آن را کسانی چون شیخ بهایی (د ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م) و میرداماد (د ۱۰۴۰ق/۱۶۳۰م) نهادند و در کنار فلسفه، به برخی از شاخه‌های علوم چون ریاضیات و طب توجه داشتند (برای برخی رجال ریاضیات و طب، نک‍: حر عاملی، ۷۰/۱، ۱۵۶، جم‍). از رجال فلسفی این مکتب، می‌توان میرفندرسکی (نک‍: ﻫ د، ابوالقاسم فندرسکی)، صدرالدین شیرازی، صاحب حکمت متعالیه (*اسفار*)، آقاحسین خوانساری (ﻫ م) و آقاجمال خوانساری (ﻫ م) را برشمرد. این مکتب تازه تأسیس با وجود اینکه با مخالفت عالمان اخباری اصفهان روبه‌رو بوده (نک‍: مجلسی، ۷۶)، در طول سده‌های اخیر نمایندگان مهمی چون آخوند کاشی و میرزا جهانگیر خان قشقایی در اصفهان داشته است.

صبری احمد لافی غریری، در کتابی با عنوان *الحرکة الفکریة فی اصفهان*، دربارهٔ جریان تاریخی علوم دینی و دیگر علوم در اصفهان در ۶ سدهٔ نخستین اسلامی، موادی را گردآورده است (بغداد، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م). اطلاعات گردآوری شده، به ویژه از نظر مؤسسات آموزشی و رجال علوم دینی اهل سنت، غنی است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن ابی‌یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *تقریب التهذیب*، به کوشش محمد عوامه، حلب، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن‌عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن‌ملاحمی، محمود، *المعتمد*، به کوشش مکدرموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ ابن‌منده، محمد، *الایمان*، به کوشش علی فقیهی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن‌نقطه، محمد، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳-۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۳-۱۹۸۴م؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، *طبقات المحدثین باصبهان*، به کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت، ۱۴۰۷-۱۴۱۲ق؛ ابومنصور اصفهانی، معمر، «المنهاج»، به کوشش نصرالله پورجوادی، *معارف*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۳؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ بدیع‌الزمان همدانی، *مقامات*، بیروت، ۱۸۸۹م؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ حازمی، محمد، *ما اتفق لفظه و افترق مسماه فی الاماکن و البلدان*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خزاز، علی، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ق؛ داک‍؛ ذهبی، محمد، *الامصار ذوات الآثار*، به کوشش محمود ارناؤوط، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش طیار آلتی قولاج، استانبول، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیوطی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *رجال*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۴م؛ قفطی، علی، *اخبار العلماء باخبار الحکماء*، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مجلسی، محمدباقر، «الاعتقادات»، در حاشیهٔ *اعتقادات* ابن‌بابویه، چ سنگی، تهران، ۱۳۰۰ق؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ منتجب الدین رازی، علی، *فهرست*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ منصور بالله، قاسم، *الاعتصام*، صنعا، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز:
GAS; Modarressi Tabātabā'i, H., *An Introduction to Shī'i Law*, London, 1984.

احمد پاکتچی

هنر و معماری در اصفهان: اصفهان از گذشته‌های دور به سبب رواج صنعت و هنر در آن موردتوجه بوده است و بیشتر کسانی که از اصفهان یاد کرده‌اند، به این ویژگی اشاره دارند. بناها و ساختمانهای سترگ و بی‌مانندی که نمونه‌های آن هنوز برجاست و همچنین ساخته‌های هنری و صنایع‌دستی در زمینه‌های گوناگون مانند خطاطی، نقاشی، نساجی، منبت‌کاری، خاتم‌کاری، فرش بافی، قلم‌زنی، فلزکاری و جز اینها نشانه‌هایی از هنر و هنرمندی مردم اصفهان به شمار می‌آید.

معماری: در یک طبقه‌بندی کلی، معماری اصفهان را از لحاظ مصالح به کار رفته در ساختمانها و تزیینات آن می‌توان به ۴ دورهٔ اصلی تقسیم کرد: دورهٔ خشت خام، دورهٔ آجر، دورهٔ گچ و دورهٔ کاشی.

برپایهٔ اطلاعاتی که در دست است، بیشتر آثار قبل از اسلام تا حدود قرن ۳ق/۹م از خشت خام بوده است (نک‍: هنرفر، «تزیینات...»، ۳۶).

کهن‌ترین بنای بازمانده از دورهٔ پیش از اسلام در اصفهان آتشگاهی است که آثار آن بر فراز کوهی به همین نام، هنوز برجاست (همو، گنجینه ...، ۵ ـ ۸) و آتش آن تا سدهٔ ۴ق/۱۰م فروزان بوده است (ابن رسته، ۱۵۲/۷ـ۱۵۳؛ حمزه، ۲۸). گزارشهایی در دست است که در آنها به حضور مهندسان، معماران و بنایان هنرمند بسیار در ساخت باروی شهر با بیش از ۱۰۰ برج، و نیز دروازه‌های متعدد در پیش و بعد از اسلام بر گرد اصفهان اشاره شده است (ابونعیم، ۱۵/۱ـ۱۶؛ ابن رسته، ۱۶۰/۷ـ۱۶۱). همچنین از قلعه‌ای کهن به نام ساروق (یا سارویه) و نیز مسجد خشینان و دو مسجد باذانه و اصرم در سدهٔ ۴ق یاد شده است (همو، ۲۰۰/۷؛ ابونعیم، ۱۶/۱، ۳۷۵).

در زمان آل‌بویه، رکن‌الدوله بارویی گرداگرد شهر کشید که ظاهراً موجب بروز تغییراتی در شکل کلی باروی قدیم آن شد (حمدالله، ۴۸). در این زمان ساختمانها و مساجد اصفهان از گل ساخته شده بود. قصرهایی چون قصر ابوعلی ابن رستم و قصر ساباط هم در این زمان با استفاده از مصالحی مانند گچ و آجر ساخته شده بوده است (مقدسی، ۳۸۸ـ ۳۸۹؛ ابن حوقل، ۳۶۲/۲ـ۳۶۳). مافروخی در سدهٔ ۵ ق از کوشکهای بزرگ، حمامها، بازارها، مدرسه‌ها و میدانهای گسترده و وسیع اصفهان یاد کرده است (ص ۸۳).

در سدهٔ ۶ق/۱۲م هنر معماری اصفهان در مسجد جامع تجلی می‌کند. این بنا را می‌توان از مهم‌ترین بناهای این دوره به حساب آورد که از بیشتر دوره‌های تاریخ معماری در خود نشان دارد (نک: هـ د، اصفهان، مسجد جامع). در این سده، سبکی ویژه در ایجاد تزیینات «گوشواره‌های» بنای امامزاده کرار بوزان که یادآور هنر ساسانی است، جلب نظر می‌کند (زمانی، ۱۴۹، ۱۵۲). تزیینات کاشی سادهٔ فیروزه‌ای در بالای مناره‌ها در حدی اندک و حاشیه‌هایی با مختصر گچبری در بناها ــ به ویژه مربوط به دورهٔ سلجوقیان ــ را می‌توان مشاهده کرد که نمونه‌هایی از آن به ترتیب در سردر جامع جورجیر (ساخته شده توسط صاحب بن عباد)، گنبد نظام‌الملک، گنبد تاج‌الملک، منارهٔ مسجد علی، و مناره‌هایی چون چهل دختران، زیار، گار، سین و رهروان دیده می‌شود (کیانی، ۱۶؛ مخلصی، ۲۷۹ به بعد؛ گدار، 27).

کاربرد کاشی در آثار تاریخی اصفهان که از نیمهٔ اول سدهٔ ۷ق/۱۳م مشاهده می‌شود در قرنهای بعد رو به توسعه نهاد و در طی قرون تا نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به اوج خود رسید. نمونه‌های عالی کاشی‌کاری در امامزاده بابا قاسم (سدهٔ ۸ق)، هارون ولایت، درب امام، مسجد شیخ لطف‌الله، مدرسهٔ چهارباغ و مسجد امام دیده می‌شود (هنرفر، «تزیینات»، ۳۶؛ «هنرها...»[1]، 280). در سده‌های ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م شیوه‌های معماری بر همان منوال پیشین تداوم یافت و از نمونه بناهای این دوره می‌توان به مدرسهٔ امامی، خانقاه ابومسعود و بخشهایی از مسجد جامع اصفهان چون سر در شمالی اشاره کرد (نک: ویلبر، 183,197؛ گلمبک، 378,388-389).

انتقال پایتخت به اصفهان در زمان شاه عباس (۱۰۰۷ق/۱۵۹۸م)، و توجه ویژهٔ او به هنر، سبب شد که این شهر از لحاظ معماری و هنر از جوانب مختلف به رشد فراوانی برسد. وی به ساخت بناهای جدید دست زد. طرح او که مشتمل بر کاخها، دیوانخانه، مسجدها، بازارها و باغها بود، در بخش جنوب غربی بافت قدیم اجرا شد (پرایس، ۱۴۲). همزمان با ساخت و سازهای یاد شده ایجاد محلهٔ جلفا ویژهٔ ارامنه، در طرح تازهٔ شهر قرار گرفت و کلیساهای گوناگون که اوج درخشش آن کلیسای

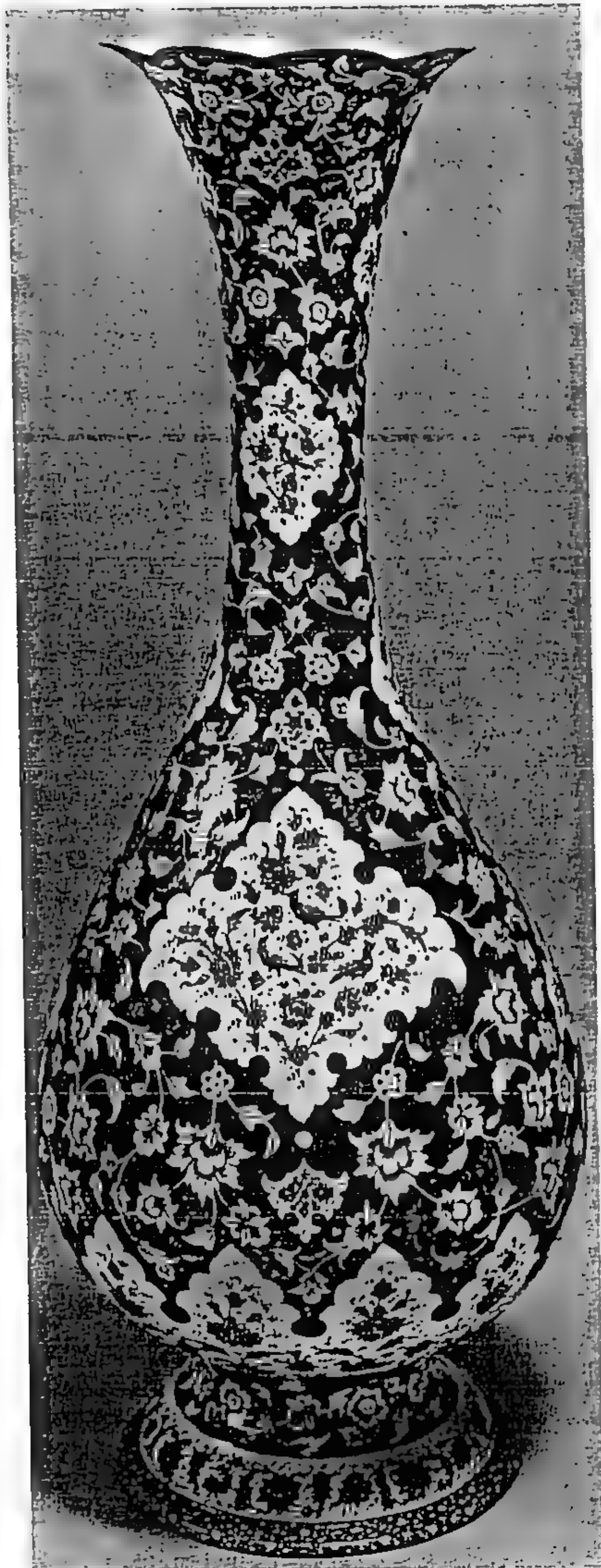


پارچهٔ ابریشمی، اصفهان، آغاز سدهٔ ۱۱ق/۱۷م

وانک است، در زمان شاه عباس دوم ساخته شد (ندیم‌الملک، ۱۶۰/۱۲؛ هنرفر، گنجینه، ۵۱۴ـ۵۱۵).

به طور کلی، باید گفت از اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م شیوه‌ای خاص در معماری ایران رخ نمود که به سبک یا شیوهٔ اصفهانی شهرت دارد (نک: هـ د، اصفهانی، سبک). از بناهای شاخص این شیوه می‌توان از جامع

1. *The Arts ...*



تنگ میناکاری شده، اصفهان، کار غلامحسین فیض اللّهی (معاصر)

عباسی، معروف به مسجد امام در جنوب میدان نقش جهان یاد کرد. بجز این مسجد و مسجدهای دیگر، بنای ۶ طبقهٔ عالی قاپو (در ضلع غربی میدان نقش جهان) مخصوصاً از لحاظ طراحی و نقاشیهای دیواری و دیگر آرایه‌ها شایان توجه است (نک: ندیم‌الملک، ۱۶۴/۱۲ـ ۱۶۵؛ هنرفر، همان، ۴۱۶ـ۴۲۰؛ گدار، 88-80).

در ذکر بناهای ساخته شده به شیوهٔ اصفهانی، مسجد شیخ لطف‌الله (در ضلع شرقی میدان نقش جهان) ــ که توسط محمدرضا بن حسین بنای اصفهانی ساخته شده ــ قابل ذکر است که کتیبهٔ آن از داخل و خارج، با کاشی‌کاری معرق تزیین شده، و بر سر در و جلوخان آن خط ثلث و نستعلیق علیرضا عباسی دیده می‌شود (هنرفر، همان، ۴۰۱ـ۴۰۲؛ گدار، 99-96). سر در قیصریه و بازارشاهی (در ضلع شمالی میدان نقش جهان) با سقف مقرنس و تزییناتی با نقاشی رضا عباسی و الحاقات تزیینی در زمان ناصری (هنرفر، همان، ۴۶۵ـ۴۶۶) نیز شایان یادآوری است. عمارت چهل ستون با نقاشی و آینه‌کاری ایوانِ آن، کاخ آینه‌خانه، کاخ هشت بهشت با طاق مقرنس و غلام گردشهایش و نیز مدرسهٔ چهارباغ نمونه‌هایی دیگر از معماری شیوهٔ اصفهانی هستند (همان، ۵۷۴، ۶۸۵ به بعد). افزون بر آنچه یاد شد، پلهایی چون الله‌وردی خان، خواجو، شهرستان (جی)، فلاورجان و زمان‌خان از نمونه‌های برجستهٔ معماری عصر صفوی به شمار می‌آیند (ندیم‌الملک، ۱۶۱/۱۲؛ جابری‌انصاری، ۲۴۴ـ ۲۴۵؛ هنرفر، همان، ۵۸۲؛ گدار، 146-142). در زمان قاجاریه نیز بناهایی چون عمارت صدری، مدرسهٔ صدر و عمارت هفت دست نو در اصفهان ساخته شد (نک: ندیم‌الملک، ۱۵۰/۱۲، ۱۵۹ـ۱۶۰؛ هنرفر، همان، ۷۵۰ به بعد، ۸۴۰ ـ۸۵۴؛ نیز نک: بخش I همین مقاله).

هنرها و صنایع دستی: یکی از قدیم‌ترین هنرهای قابل ذکر در اصفهان، خطاطی بوده است. ابن ندیم ضمن برشماری مصاحف گرد آمده با خطوط گوناگون در صدر اسلام، به خط اصفهانی اشاره کرده است (ص ۹). اگرچه از چگونگی این خط نشانی در دست نیست، اما همین یادکرد، نشان از وجود شیوهٔ خطاطی ویژه‌ای در این شهر دارد. خطاطی در اصفهان مخصوصاً از زمان سلاجقه با وجود خوشنویسی نامدار چون ابوالمعالی نحاس اصفهانی قابل بررسی است. در دورهٔ صفویه افزون بر کسانی چون غیاث‌الدین و باباشاه اصفهانی، نام بزرگانی مانند میرعماد و علیرضا عباسی و دهها خوشنویس دیگر که در اصفهان گرد آمدند، این شهر را به مرکز خوشنویسی تبدیل کرد (رفیعی، ۲۷، ۴۶، ۵۲، ۵۶ـ۶۶، ۸۳).

در نگارگری نیز وضع چنین بود. اصفهان پایتخت شاه عباس چون تبریز و قزوین مرکز گرد آمدن نگارگران شد. مکتب دوم نگارگری عصر صفویه با ظهور رضا عباسی شکل گرفت. به تصویر کشیدن حداکثر دو چهره در نقاشیها، از نشانه‌های این سبک است که توسط شاگردان رضا عباسی همچون میرافضل تونی و حبیب‌الله مشهدی ادامه یافت. شمار بسیاری از هنرمندان چون معین مصور، حیدر، محمدیوسف،

محمدشفیع، محمدقاسم و سرانجام محمدزمان مکتب دوم اصفهان را غنا بخشیدند. از آن پس نفوذ هنر اروپایی را در دوره‌های زندیه، افشاریه و قاجاریه می‌توان در این شاخه از هنر اصفهان مشاهده کرد (نک: حسن، ۱۲۱ـ۱۲۲، ۱۲۵ـ۱۲۶؛ دیماند، ۶۷ـ۶۸؛ «هنرها»، 231-225).

در میان هنرهایی که از قدیم در اصفهان رایج بوده، موسیقی از اهمیت خاصی برخوردار است. وجود آلات مختلف موسیقی در سده‌های نخست اسلامی (نک: ابن اثیر، ۳۹۹/۵) و یادکرد ابن حوقل از خوانندگان این شهر (۳۶۴/۲) و سرانجام وجود نویسنده‌ای چون ابوالفرج اصفهانی مؤلف *اغانی* در موسیقی و نام‌گذاری یکی از دستگاههای موسیقی به نام اصفهان، و نیز انشعاب نغمهٔ بیات اصفهان از دستگاه همایون، همه از قدمت این هنر در اصفهان خبر می‌دهد (نک: عبدالقادر، ۵۶؛ معروفی، ۴۸). وجود نام بسیاری از خوانندگان، رامشگران و موسیقی‌دانان و کاربرد آلات گوناگون موسیقی در دوره‌های بعد (نک: مشحون، ۳۳۰، ۴۱۳ـ۴۱۷) به ویژه در زمان شاه عباس نشانهٔ توجه مردم اصفهان به این هنر است (فلسفی، ۲۴۳/۲ـ ۲۴۶؛ مشحون، همانجا؛ اسکندربیک، ۱۹۰/۱ـ۱۹۱؛ الئاریوس، ۲۰۰).

نساجی در اصفهان سابقه‌ای بسیار قدیم دارد. براساس منابع موجود، انواع پارچه‌های ابریشمی و نخی، با رنگهای گوناگون در این شهر تهیه می‌گردیده، و غالباً به دیگر سرزمینها صادر می‌شده، و بخش مهمی از بازرگانی اصفهان را تشکیل می‌داده است (نک: *حدود العالم*، ۱۴۰؛ مقدسی، ۵۷۹؛ ابن حوقل، ۳۶۳/۲؛ قزوینی، ۲۹۷؛ زیدان، ۵۸۱). در دورهٔ تیموریان اصفهان را به‌عنوان یکی از مراکز مهم بافندگی می‌شناختند (حسن، ۲۲۳). در دورهٔ صفویه، پارچه‌های اطلس و زری با رشته‌های طلا و نقره مزین گشت (همو، ۲۳۹ـ۲۴۲) و در زمان شاه عباس، بافت پارچه‌های نخی، مخمل و ابریشم رونق درخور توجهی یافت (نک: «هنرها»، 168 ,166؛ اکرمن، 2128 به بعد). نساجی اصفهان پس از صفویه و در طی زمان جایگاه خود را از دست داد و بافته‌های این دوره بیشتر خریداران اروپایی داشت (حسن، ۲۳۴ـ ۲۳۵؛ تحویلدار، ۹۸ـ۱۰۲).

قلمکارسازی که از صنایع‌دستی قدیم اصفهان است، در دورهٔ صفویه رواج و اشتهار فراوان یافت و در زمان قاجار رو به افول نهاد، اما امروزه این هنر در اصفهان از جایگاه ارزشمندی برخوردار است (نک: *اصفهان...*، ۱۱ـ۱۴؛ نیز *بررسی...*، ۲۴ـ ۲۵؛ «اصفهان...»، ۵۴). شایان توجه است که برخی از هنرهای دستی بر روی پارچه چون سوزن‌دوزی، سکمه‌دوزی، تکه‌دوزی، قلاب‌دوزی از قدیم تا امروز، توسط استادان اصفهانی در این شهر رواج دارد (نک: حسن‌بیگی، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۳؛ «اصفهان»، ۵۴ـ۵۵؛ *اصفهان*، ۳۰).

قالی‌بافی در اصفهان به سبب به کارگیری نوع پشم، ترکیب‌بندی رنگ و سبک نقوش به ویژه طرحهای اسلیمی، ختایی و جز آن... دارای اهمیت بسیار است. این هنر در زمان صفویه همچون دیگر هنرها، رشد فراوان کرد و در سدهٔ اخیر نیز رونق درخور توجهی یافته است (آبادی باویل، ۴۵؛ سپهر، ۶۰ـ۶۱؛ گانزرودن، 356).

فلزکاری سابقه‌ای قدیم در ایران دارد (نک: حسن، ۲۳۷، ۲۴۴) و هنرمندان اصفهانی در پدید آوردن آثار برجسته و ماندگار فلزی نقشی بسزا داشته‌اند. بر جا ماندن اسطرلابهای دقیق و ظریف کار هبة‌الله ابن حسین (ساخت ۵۲۵ق/۱۱۳۱م) و کار محمد بن ابی بکر بن محمد راشدی اصفهانی (ساخت ۶۱۸ق/۱۲۲۱م) نشانهٔ مرکزیت اصفهان در ساخت ابزارهای دقیق علمی است («هنرها»، 323 ,176 ,177). به روزگار تیمور هنرمندان اصفهانی به سرزمینهای شرقی چون سمرقند گسیل شدند (همان، 176) و آثار بسیاری از خود برجای نهادند که برای نمونه به اثر سنگاب ماننْدی در مسجد جامع هرات ساخته شده از مفرغ توسط حسن بن علی بن حسن بن علی اصفهانی در ۷۷۶ق/ ۱۳۷۴م و شمعدان مفرغی مرصع ساخته شده توسط عزالدین بن تاج‌الدین اصفهانی در ۷۹۲ق/۱۳۹۰م می‌توان اشاره کرد (همان، 182؛ نیز نک: احسانی، ۱۸۶، ۱۹۳). در زمان صفویه آثاری با ظرافت شکل، مزین به خطوط فارسی و طرحهای اسلیمی ساخته شد (ملکیان، 344-342) و هنر مشبک‌سازی پولاد برای استفاده‌های هنری و رزمی به کمال رسید. از نمونه‌های فلزکاری قابل یادکرد در این زمان، کتیبه‌ها و تزیینات فولادی مشبک شده در بنای «درب امام» اصفهان («هنرها»، 183)، و الواح زرین کنده‌کاری شدهٔ ضریح حضرت امام رضا (ع) به خط علیرضا عباسی و قلم‌زنی استادانهٔ مست علی زرگر است که هم‌اکنون در موزهٔ آستان قدس رضوی نگاهداری می‌شود (بیانی، ۴۶۱/۲).

اسلحه‌سازی ایران با سابقه‌ای قدیم به ویژه از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در سطح جهان مطرح شد که از استادان نمونهٔ این زمان باید به اسدالله اصفهانی (هم) اشاره کرد (برای اطلاع از شهرت سلاحهای اصفهانی نزد اروپاییان، نک: موزر، ۲۷۰؛ بروگش، ۲۱۳، ۳۹۲).

نقره‌کاران و برنج‌کاران هنرمند صفوی، با به کارگیری نقوش مختلف نمونه‌های بسیاری شامل ظروف گوناگون از خود برجای نهادند؛ اما این هنر پس از صفویان، عملاً تا زمان قاجار چندان رونقی نداشت و در این دوره هم تنها گروهی صنعتگر به این هنر می‌پرداختند که نمونه‌های ظروف مینا با ویژگی رنگ قرمز و بوته‌سازی در درون آن از ویژگیهای کار آنهاست (دبیری، ۱۳ـ ۱۵، ۲۵؛ «گفت و گویی...»، ۹۵ـ ۹۹). گفتنی است که آثار قلم‌زنی بسیاری از این شهر در موزه‌های جهان یافت می‌شود که نمونه‌هایی از آن را می‌توان در موزهٔ ویکتوریا و آلبرت مشاهده کرد (نک: ملکیان، 348-342).

اصفهان به خصوص از دورهٔ سلجوقیان به بعد، در هنر کار بر روی چوب مطرح می‌گردد. نمونهٔ بارز آن، رحل ساختهٔ حسن بن سلیمان اصفهانی در ۷۶۱ق/۱۳۶۰م از این دست است که هم‌اکنون در موزهٔ متروپولیتن نگاهداری می‌شود (دیماند، ۱۲۳). آنچه امروزه به نام بازار زرگران اصفهان معروف است، در زمان صفویه بازار خاتم‌کاران بود. اشیائی چون قاب آینه، در و پنجره، رحل و نیز صندوقهایی برای اماکن مقدس مانند صندوق مرقد امام حسن عسکری(ع) در سامره توسط

استاد جعفر، در این دوره ساخته شده‌اند. پس از افول این هنر در زمان قاجار، خاتم‌سازان اصفهانی در دورهٔ معاصر در ساخت اتاق خاتم کاخ مرمر تهران نقش مهمی به عهده داشتند. امروزه اصفهان از نظر اهمیت خاتم‌کاری پس از شیراز در رتبهٔ دوم قرار دارد (نک: طهوری، ۱۸-۱۹، ۲۲-۲۳؛ *اصفهان*، ۲۰-۲۱).

مآخذ: آبادی باویل، محمد، *ظرائف و طرائف*، تبریز، ۱۳۵۷ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ احسانی، محمدتقی، *هفت هزار سال هنر فلزکاری در ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *اصفهان پایگاهی رفیع برای صنایع دستی ایران*، وزارت صنایع، تهران؛ «اصفهان میراث دار فرهنگ و هنر نصف جهان»، *دستها و نقشها*، تهران، ۱۳۷۱ش، شم ۱؛ الناریوس، آدام، *سفرنامه*، ترجمهٔ احمد بهپور، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *بررسی وضع صنایع دستی استان اصفهان*، وزارت اقتصاد، تهران، ۱۳۵۱ش؛ بروگش، هاینریش، *سفری به دربار سلطان صاحب‌قران*، ترجمهٔ کردبچه، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پرایس، کریستین، *تاریخ هنر اسلامی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۴۷ش؛ تحویلدار، حسین، *جغرافیای اصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان و ری*، تهران، ۱۳۲۱ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حسن، زکی محمد، *الفنون الایرانیة*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ حسن بیگی، م.، *مروری بر صنایع دستی ایران*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ دبیری، علی، *کارگاه مینا*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ دیماند، موریس، *راهنمای صنایع اسلامی*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، *خط و خطاطان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ زمانی، عباس، *تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ زیدان، جرجی، *مؤلفات*، بیروت، ۱۴۰۱ق، ج ۱۲؛ سپهر، عبدالحسین، *سفرنامهٔ اصفهان*، به کوشش رسول جعفریان، قم، ۱۳۷۵ش؛ طهوری، دلشاد، *هنر خاتم‌سازی در ایران*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ عبدالقادر مراغی، *مقاصد الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کیانی، یوسف و دیگران، *مقدمه‌ای بر هنر کاشیگری ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ «گفت و گویی با محمدتقی ذوفن...»، *هنر و مردم*، ۱۳۵۲ش، شم ۱۲۶؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۵۲ق؛ مخلصی، محمدعلی، «مناره‌ها»، *معماری ایران دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مشحون، حسن، *تاریخ موسیقی ایرانی*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ معروفی، موسی، *ردیف هفت دستگاه موسیقی ایرانی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ موزر، هنری، *سفرنامهٔ ترکستان و ایران*، ترجمهٔ علی مترجم، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ندیم‌الملک اصفهانی، حیدرعلی، «تاریخ مختصر اصفهان»، *فرهنگ ایران زمین*، ۱۳۳۲-۱۳۵۳ش، ج ۱-۲۰؛ هنرفر، لطف‌الله، «تزیینات گچی در آثار تاریخی اصفهان»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۷ش، شم ۷۲؛ همو، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Ackerman, P., «The Textile Arts», *A Survey of Persian Art*, London, etc. 1967, vol. V; *The Arts of Persia*, ed. R.W. Ferrier, Ahmedabad, 1990; Gans-Ruedin, E., *Splendeur du tapis persan*, Fribourg, 1978; Godard, A., «Isfahān», *Āthār-é Irān*, Paris, 1936, vol. II(1); Golombek, L., and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton, 1988; Melikian-Chirvani, A.S., *Islamic Metalwork from the Iranian World*, London, 1982; Wilber, D.N., *The Architecture of Islamic Iran*, The Ilkhānid Period, Princeton, 1955.

مهیا نوعلیزاده

ادب فارسی در اصفهان: تنها پس از ظهور حکومت ایرانی مستقل از دار الخلافهٔ بغداد بود که در اصفهان نیز، چون دیگر نقاط این سرزمین، نظم و نثر فارسی پدید آمد و با حمایت حاکمان فارسی زبان رو به رشد و گسترش نهاد. اصفهان که به گزارش ابن مقفع، پیش از اسلام در منطقهٔ رواج زبان پهلوی قرار داشت (نک: ابن ندیم، ۱۵؛ یاقوت، ۹۲۵/۳)، پس از غلبهٔ اسلام تا چند قرن نتوانست خود را از سلطهٔ انحصاری زبان عربی برهاند. از اوایل قرن ۴ق/۱۰م این شهر به عنوان بخشی از منطقهٔ عراق عجم که ری و همدان و آذربایجان را نیز دربرمی‌گرفت، به تدریج از زیر سیطرهٔ بغداد بیرون آمد و تا یک قرن پس از آن و برآمدن دولت غزنویان، ادب فارسی در آن مجال ظهور تمام نیافت؛ چه، زیاریان چندان پایدار نماندند و سلاطین و وزرای آل بویه نیز بیشتر به ادب و آداب عرب توجه داشتند و دربند احیای زبان فارسی نبودند.

با اینهمه، رشد زبان فارسی دری در خطهٔ خراسانِ تحت حکومت سامانیان، رو به کمال نهاده، و دامنهٔ گسترش آن به اصفهان نیز رسیده بود. همچنین برخی گزارشهای موجود حاکی از آن است که مردم اصفهان در اوایل قرن ۵ق/۱۱م با اشعار شعرای دری‌گو آشنا بوده‌اند (نک: ثعالبی، ۱۴۵). مافروخی در کتاب *محاسن اصفهان* که آن را در فاصلهٔ سالهای ۴۶۵ تا ۴۸۵ق/۱۰۷۳ تا ۱۰۹۲م تألیف کرده (نک: طهرانی، «ج»؛ اقبال، «ج - د»)، فهرستی از شاعران متقدم و معاصر پارسی گوی اصفهان ترتیب داده است که از این لحاظ اهمیت بسیار دارد (ص ۳۳-۳۴، نیز نک: ترجمه، ۱۲۵).

در واقع، گذشته از *دانشنامهٔ علایی* ابن سینا که بین سالهای ۴۱۳ تا ۴۲۸ق/۱۰۲۲ تا ۱۰۳۷م برای علاءالدولهٔ کاکویه نگاشته شده، و منظومهٔ *ویس و رامین* فخرالدین اسعد گرگانی که در حوالی سال ۴۴۶ق/۱۰۵۴م سروده شده است (نک: محجوب، ۱۱-۱۲، ۱۶-۱۷)، تا حدود یک قرن و نیم به اثری برنمی‌خوریم که تعلق و بستگی مستقیم به اصفهان داشته باشد.

از نیمهٔ دوم قرن ۶ق/۱۲م اصفهان در حوزهٔ ادبی عراق عجم قرار گرفت. در این دوره، نابسامانیِ اوضاع در سرزمینهای شرقی و شمالی و برچیده شدن حکومتهای مقتدر آن نواحی که حامیان علم و ادب بودند، موجب شد که گروهی از شاعران و ادیبان به شهرهای عراق عجم مهاجرت کنند و دربی آن مراکز مهم ادبی و علمی در این نواحی تشکیل شود. این تغییرات سیاسی و اجتماعی و تأثیرات محیطی و محلی فکری و فرهنگی، باعث نوعی دگرگونی در شیوهٔ بیان و سبک شعر و ادب شد که ویژگیهای خود را داشت و بر پیروی از سبک شاعران دورهٔ غزنوی و حتیٰ سامانی، چندان اصرار نمی‌ورزید. از خصوصیات این شیوهٔ نو ــ که به سبک عراقی معروف شد ــ یکی آرایش کلام به صنایع بدیعی بود و دیگری آمیختگی بیشتر با لغات و تعبیرات زبان عربی.

تاریخ این زمان به اسامی شاعران بزرگی چون جمال‌الدین محمد ابن عبدالرزاق اصفهانی، فرزندش کمال‌الدین اسماعیل، شرف‌الدین عبدالمؤمن شَفَرْوه، ظهیرالدین شفروه و رفیع‌الدین لنبانی مزین است که همگی در اواخر قرن ۶ تا نیمهٔ اول قرن ۷ق می‌زیسته‌اند، و غالباً به مدح

شاهان سلجوقی عراق عجم، به خصوص رجال دو خاندان آل خجند و آل صاعد (هـ م م) که در این دوران در اصفهان صدارت و اعتبار داشتند، مشغول بوده‌اند (نک: عوفی، ۲۱۸ـ۲۲۱، ۲۲۵ـ۲۲۶؛ دولتشاه، ۱۴۱ـ ۱۴۵، ۱۴۸ـ۱۵۲، ۱۵۴ـ۱۵۷؛ رازی، ۳۵۹/۲ـ۳۶۱، ۳۶۶ـ۳۶۷، ۳۷۳،۳۸۳).

در اصفهان قرن ۷ و اوایل قرن ۸ق نشان از تحول خاصی نیست و ادبا و شعرای آن سامان، همچون دیگر نقاط این مرز و بوم، به پیروی و اقتفای بزرگان ادب در قرن ۶ق سخن می‌گفتند. از شعرای این عصر مـی‌توان فریـدالدین احول، نجیب‌الدین جـرفادقانی، امامی هـروی، بدرالدین جاجرمی و سعید هروی را نام برد (نک: مافروخی، ترجمه، ۲۹ـ۳۱، ۵۶ ـ ۵۸؛ دولتشاه، ۱۶۶ـ۱۷۱، ۲۱۹ـ۲۲۰؛ رازی، ۳۸۶/۲، ۴۷۹؛ واله، ۱۱۲، ۶۱۴،۸۳۹).

ترجمهٔ کتاب *محاسن اصفهان* مافروخی از عربی به فارسی که به قلم حسین بن محمد آوی صورت گرفته، متعلق به همین دوره (۷۲۹ق/ ۱۳۲۹م) است (نک: اقبال، همانجا).

در نیمهٔ اول سدهٔ ۷ق، اصفهان نیز چون دیگر جایها از هجوم ویرانگر لشکریان مغول بر کنار نماند و گزند بسیار دید؛ حتیٰ برخی از اهل ادب نیز، چون کمال‌الدین اسماعیل، در حوادث این دوران کشته شدند (نک: دولتشاه، ۱۵۲؛ رازی، ۳۷۳/۲). در اواخر سدهٔ ۸ق، هجوم امیر تیمور به این شهر، چندان قتل و ویرانی به بار آورد که دیگر مجالی برای رشد شعر و ادب و ظهور شاعران و هنرمندان بزرگ باقی نماند. از این پس منطقهٔ شرقی ایران و به ویژه شهر هرات که در سایهٔ توجه بازماندگان تیمور رونقی دوباره گرفته بود، شاعران و ادبا را به سوی خود جلب کرد و مرکزیت علمی و ادبی یافت. شاید این نکته را بتوان یکی از عللی دانست که در سده‌های ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م در ناحیهٔ عراق عجم و از آن جمله در اصفهان پیشرفت چشمگیری در موضوعات علمی و ادبی دیده نمی‌شود. با اینهمه، در سده‌های ۹ و ۱۰ق چند تن از دانشمندان بزرگ این دوره، چون صدرالدین و صاین‌الدین و افضل‌الدین تُرکهٔ اصفهانی از این شهر برخاستند؛ چنانکه در شیراز نیز ظهور دانشمندانی چون غیاث‌الدین منصور و صدرالدین محمد دشتکی و جلال‌الدین دوانی، و تشکیل مکتب علمی و فلسفی منصوریه متعلق به این دوران است. این احوال بی‌شک در رشد علم و حکمت در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م و تشکیل مکتب فلسفی بزرگ و مهم اصفهان بی‌تأثیر نبوده است.

حد فاصل اوایل قرن ۱۰ق/۱۶م تا حدود نیمهٔ قرن ۱۲ق/۱۸م که با استقرار حکومت صفویان در ایران مقارن است، مهم‌ترین دورهٔ ادبی در تاریخ اصفهان به شمار می‌آید. اصفهان در ایام سلطنت شاه عباس اول رسماً پایتخت کشور شد و طبعاً گروهی از اهل علم و ادب و هنر در آنجا گرد آمدند. اما چون در همین دوران دربار شاهان بابری هند شوکت و ثروت فراوان حاصل کرده بود و حمایت و تشویق این شاهان شعرا و دانشمندان و هنرمندان ایرانی را به آن‌سو جلب می‌کرد، از این رهگذر رابطه‌ای خاص میان این شهر و دربار دهلی برقرار شد که نتایج فرهنگی و اجتماعی فراوان به همراه داشت.

در سده‌های ۹ و ۱۰ق شعر فارسی به سبب اوضاع خاص اجتماعی و فرهنگی آن روزگار دچار نوعی ضعف و رکود شده، و تکرار مضامین پیشین و تقید به اشکال و معیارهای ادبی سنتی آن را از حرکت باز داشته بود. در این زمان گروهی از شاعران سعی داشتند که با آوردن مضامین نو و ترکیبات بدیع بی‌سابقه درساختارلفظی و معنایی شعرفارسی تحولی ایجاد کنند و با شکستن عادتهای ذوقی و هنری رایج، چگونگی ادراک شعـر و شیوه‌های شاعـری را دگرگون سازند. اهتمـام طرفداران این «طرز نو» بر آن بود تا به جای توجه به استحکام ترکیبات و گزیدگی کلمات برطبق موازینی که پیشینیان بنیادنهاده‌بودند، به آفرینش مضامین تازه و نکته‌سنجیهای دقیق و آوردن تصاویر ذهنی بدیع و نو روی آورند.

در آغاز شاعرانی که به این شیوهٔ نو سخن می‌گفتند، غالباً از ایران به هند رفته، در آنجا زندگی می‌کردند و یا میان شهرهای ایران و هند در رفت و آمد بودند؛ و از این روی، این طرز سخن به «سبک هندی» شهرت یافت. اما باید توجه داشت که از یکی دو قرن پیش از این، و بعد از آنکه شیوه‌های قدیم در سدهٔ ۸ق به سرحد کمال خود رسیده بود، کسانی چون جامـی و بابافغانی و برخی دیگـر از سخن سرایان سده‌های ۹ و ۱۰ق سعی در ایجاد نوعی دگرگونی در سبک و سیاق شعر و نوآوری در تعبیرات و مضامین داشتند، و نخستین جلوه‌های این طرز سخن را می‌توان در اشعار این شاعران باز شناخت. سبک مشهور به هندی، گرچه از نظرگاه سخن‌شناسان سنتی نوعی بدعت‌گذاری و انحراف از راه و روش سخنوران سلف به شمار می‌رفت و باز، گرچه بعضی از پیروان این سبک در آوردن تشبیهات و استعارات دور از ذهن و مضامین پیچیده و تعبیرات تصنعی افراط کرده، و زبان شعر را از خاصیتی که باید داشته باشد، دور نموده‌اند، لیکن نمونه‌های خوب اینگونه سخن از لطف و زیبایی هنرمندانه خالی نیست و با ظهور این طرز فصلی تازه در تاریخ شعر و ادب فارسی گشوده می‌شود.

از شمار شاعران این عهد که یا در اصفهان زاده شده، و یا در آن سکنیٰ گزیده بودند، باید از زلالی خوانساری (د ح ۱۰۲۵ق/۱۶۱۶م)، جلال شهرستانی، متخلص به «اسیر» (د بعد از ۱۰۴۵ق/۱۶۳۵م)، میرزا محمـد علی صائب (د ۱۰۸۱ق/۱۶۷۰م) و محمـد بن اسحاق بخارایی، متخلص به «شوکت» (د ۱۱۰۷ق/۱۶۹۵م) نام برد (نک: اوحدی، ۴۳۹؛ نصرآبادی، ۹۵ـ۹۶، ۲۱۷ـ ۲۱۸، ۲۳۰؛ لودی، ۷۵ـ۷۶، ۸۸ ـ ۸۹؛ سرخوش، ۶۲ـ۶۵؛ واله، ۴۴۷، ۴۶۶؛ حزین، ۱۶۲ـ۱۶۴؛ آذر، چ سادات ناصری، ۱۲۰ـ۱۲۷، ۹۲۳، ۱۰۵۱ـ۱۰۵۳؛ گویاموی، ۴۷، ۳۸۶ـ۳۸۷،۴۰۸ـ۴۱۰؛ غنی، ۱۳؛ صفا، ۵(۲)/۹۶۵ به بعد).

البته اصفهان در این روزگار شاعرانی هم داشته است که پایبند سبک کهن بوده، و شیوهٔ گویندگان قرن ۸ و ۹ ق را اقتفا کرده‌اند. سرآمد اینان حکیم شرف‌الـدین حسن، متخلص بـه «شفـایی» (د ۱۰۳۷ق/ ۱۶۲۸م) است که از شاعران طراز اول عهد صفوی به شمار می‌رود (نک: رازی، ۴۲۹/۲؛ اوحـدی، ۵۸۵؛ فخـرالزمـانـی، ۵۲۳ ـ ۵۲۵؛

نصرآبادی، ۲۱۱ـ۲۱۲؛ آذر، همان چ، ۹۵۰ـ۹۵۱؛ گوپاموی، ۹۷۳ـ ۹۷۴).

از موضوعاتی که در شعر این دوره بیش از ادوار پیشین ملاحظه می‌شود، مرثیه سرایی و نعت و مدح بزرگان دین و خاندان رسالت است که بخش بزرگی از دیوانهای شاعران عصر صفوی را تشکیل می‌دهد. آوردن موضوعات مربوط به حکمت و عرفان نیز در این دوران در اشعار کسانی چون شیخ بهایی، میرفندرسکی، میرداماد و فیض کاشانی به نظر می‌رسد.

در زمینهٔ نثر نیز اصفهان ادیبانی را پرورده است که از مهم‌ترین آنها می‌توان اسکندربیک منشی (د ۱۰۴۳ق/۱۶۳۳م) نویسندهٔ *عالم آرای عباسی*، تقی‌الدین اوحدی بلیانی (د پس از ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م) صاحب تذکرهٔ *عرفات العاشقین*، علی قلی‌خان واله داغستانی (د ۱۱۷۰ق/ ۱۷۵۷م) نگارندهٔ تذکرهٔ *ریاض الشعرا*، محمدطاهر نصرآبادی (د ۱۱۰۰ق/۱۶۸۹م) صاحب *تذکره* و محمد یوسف بیگ واله مؤلف *خلدبرین* را نام برد (نک: نصرآبادی، ۸۲، ۴۵۷ـ۴۶۳؛ واله، ۹۷۳ـ۹۷۹؛ گوپاموی، ۷۵۰ـ۷۵۴؛ صبا، ۸۸۸؛ افشار، مقدمه، ۱ـ۶؛ گلچین، ۳۹۹/۱ـ ۴۰۰، ۱۲/۲ـ۱۷، ۶۱۸ـ۶۱۹؛ نفیسی، *تاریخ*...، ۳۷۹/۱ـ۳۸۰).

سرانجام، رواج سبک هندی در مجامع ادبی واکنشی ایجاد کرد و با حرکت «بازگشت» که از اواخر قرن ۱۲ق/۱۸م شکل گرفته بود، شعر فارسی به شیوهٔ سرایندگان قرنهای ۶ و ۷ق روی آورد؛ و گرچه نثر این دوره، همچنان طرز مصنوع و پرتکلف قدیم را ادامه می‌داد، لیکن گروهی از ادیبان و سخنوران اصفهان در این زمینه نیز سعی در ایجاد تحول داشتند و به ترویج ساده‌نویسی و اجتناب از تکلف و کاربرد لغات و تعبیرات دشوار پرداختند. در میان پیروان مکتب بازگشت می‌توان از میرسید علی مشتاق (د ۱۱۷۱ق/۱۷۵۸م) یاد کرد که از قوهٔ شاعری برخوردار بود و به سبک قدما شعر می‌سرود. او جمعی از شاعران جوان را نزد خود گرد آورد که لطفعلی آذر بیگدلی (د ۱۱۹۵ق/۱۷۸۱م) مؤلف تذکرهٔ *آتشکده* و هاتف اصفهانی (د ۱۱۹۸ق/۱۷۸۴م) از آن جمله بودند (نک: واله، ۸۲۶؛ آذر، چ شهیدی، ۴۱۶، ۴۲۳، ۴۳۳ـ۴۳۴؛ گرجی‌نژاد، ۱۶ـ۱۷، ۱۶۸، ۲۳۵ـ۲۳۶؛ گوپاموی، ۸۶؛ صبا، ۷۳۸، ۹۱۵ـ ۹۱۶؛ هدایت، ۱۵۹/۴، ۹۲۸/۵، ۱۱۷۵/۶؛ گلچین، ۱۴/۱ـ۱۷؛ قس: گوپاموی، ۶۶۴).

پس از مشتاق، نشاط (د ۱۲۴۴ق/۱۸۲۸م) که دانشمند و ادیبی توانا بود ــ پیش از آنکه به تهران برود و به شعرای انجمن فتحعلی شاه قاجار بپیوندد ــ انجمنی فراهم آورد و به ترویج راه و روش شاعری به شیوهٔ سنتی پرداخت. سیدحسین طباطبایی، متخلص به «مجمر» (د ۱۲۲۵ق/ ۱۸۱۰م) از جمله اعضای سرشناس انجمن نشاط بود که با او راه تهران در پیش گرفت. دیوان نشاط نخستین کتابی بود که در تهران به طریقهٔ سنگی به چاپ رسید (بهار، ۳۴۴/۳). گنجینهٔ نشاط مجموعه‌ای از نوشته‌های او را به نثر نیز دربر دارد که در زمان دبیریش در دربار به قلم آورده است. انشای نشاط سرمشق همعصران وی بوده است و سبک نگارش او را نمونهٔ انشای رسمی دربار و طرز ترسل زمان به شمار آورده‌اند (نک: گرجی‌نژاد، ۱۸۶ـ۱۸۷؛ هدایت، ۹۷۱/۵، ۱۰۵۴/۶؛ مصاحبی، ۲۶۳/۱؛ محیط طباطبایی، «ید ـ یو»، «کا ـ کج»).

از این پس تا اواخر قرن ۱۳ق/۱۹م سخنورانی در اصفهان برخاستند که در شعر و شاعری به اسلوب کهن استاد بودند. میرزا نصرالله شهاب و میرزا محمد علی سروش (د ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م) از بزرگان گویندگان پرشمار این زمان محسوب می‌شوند (نک: اصفهانی، ۲۰۲ـ۲۰۶، ۲۴۴ـ ۲۴۸؛ هدایت، ۴۰۶/۴ـ۴۰۷، ۴۷۶؛ صفایی، ۱۰۸ـ ۱۱۱).

رفته رفته با برآمدن طلیعهٔ مشروطیت، اوضاع ادبی ایران رو به تحول گذارد. گویندگان و سخنوران عصر که از رجعت به شیوه‌های قدیم، جز خلق مجموعه‌ای از آثار تقلیدی طرفی نبسته بودند، برای بیان مسائل و موضوعات جدید به جست‌وجوی زبان و سبک تازه‌ای پرداختند. انتقال پایتخت سیاسی کشور به تهران که از مدتها پیش صورت گرفته، و موجب کوچ شمار بسیاری از اهل ادب از سایر نقاط بدان‌سو شده بود، این شهر را به کانون گرم و پرتحرک افکار نوخواهان و نواندیشان تبدیل کرد. اصفهان که در این زمان دیگر مرکز شعر و ادب زبان فارسی نبود، اندک اندک تابع جریانهایی شد که در تهران می‌گذشت.

مقارن این عهد، عده‌ای از سرایندگان به کاربرد ادبیات عامه توجه پیدا کردند و از جمله قالب تصنیف و ترانه را برای بیان اغراض خود به خدمت گرفتند. سرآمد اینان میرزا علی اکبرخان شیدا بود که کوشید تصنیف سازی را اعتلا بخشد و زمینه را برای ظهور استاد مسلم این فن، عارف قزوینی فراهم آورد (نک: عارف، ۳۳۲؛ مصاحبی، ۱۳۰/۳ـ۱۳۱).

در همین احوال کسانی هم چون محمد حسین «صفا» (د ۱۳۲۲ق/ ۱۹۰۴م) بودند که نه تنها به اسلوب گذشتگان وفادار ماندند، بلکه کوشیدند تا با نوآوریهای خود بر غنای آن بیفزایند (نک: سهیلی، «الف ـ د»، «ح ـ ک»؛ آرین‌پور، *از صبا*...، ۱۲/۲ـ۱۴؛ قس: اشراق، ۴۰۳ـ۴۰۸).

درپی جنبش مشروطه خواهی، انشا و نگارش نیز همپای دیگر فنون ادب، از انحصار دربار و درباریان بیرون آمد. این امر طبعاً به فراهم آمدن زمینهٔ گسترش مطبوعات و روی آوردن به آثار ترجمه شده از زبانهای فرنگی انجامید و ساختار نثر فارسی را به سوی سادگی و آنچه فراخور درک عامهٔ مردم بود، سوق داد. در این رهگذر باید نامی از برخی کسان که در اصل به اصفهان تعلق داشته‌اند، به میان آورد. میرزا حبیب اصفهانی (د ۱۳۱۱ق/۱۸۹۳م) شاعر و ادیب معروف از جمله کسانی بود که در این حرکت جدید سهمی چشمگیر داشت. میرزا حبیب بر مبنای آشناییش با چند زبان، کتاب با ارزشی در قواعد صرف و نحو زبان فارسی نگاشت و برای نخستین بار نام دستور بر آن نهاد. ترجمهٔ او از کتاب حاجی *بابا اصفهانی* اثر جیمز موریه نیز در شمار بهترین نمونه‌های نثر این دوره است (نک: خان ملک، ۱۱۱ـ۱۱۴، ۱۱۷؛ افشار،

«میرزا حبیب...»، ۴۹۱-۴۹۷، «آثار...»، ۸۰؛ آرین‌پور، همان، ۳۹۵/۱-۴۰۱؛ قس: بهار، ۳۶۷/۳-۳۶۸).

از این گروه کسان دیگری را نیز می‌توان یاد کرد که تا سالهای اخیر، همچنان در پهنهٔ ادب فارسی منشأ اثر بوده‌اند: حسن وحید دستگردی (د ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م) نخست «انجمن ادبی ایران» و بعدها «انجمن ادبی حکیم نظامی» را در تهران بنیاد نهاد که در آن زمان محل اجتماع ادیبان و شاعران بود. وی ماهنامهٔ *ارمغان* را به مدت ۲۲ سال (از ۱۲۹۸ش/۱۹۱۹م تا پایان عمر) انتشار داد که اغلب نویسندگان و محققان معاصر او با آن همکاری داشتند. محمد علی جمالزاده (د ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م) با نگارش مجموعه‌های داستانی خویش به ویژه کتاب یکی بود یکی نبود چشم انداز تازه‌ای فرا راه ادب معاصر گشود و پدر فن داستان‌نویسی فارسی لقب گرفت (نک: نفیسی، «استاد...»، ۱۰۱؛ برهان، ۵۹-۶۱؛ آرین پور، همان، ۲۷۸/۲-۲۸۱، *از نیما*...، ۲۷۳-۲۷۶، ۲۸۶-۲۹۷).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ همو، همان، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *از نیما تا روزگار ما*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اشراق خاوری، عبدالحمید، «صفای اصفهانی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۵ش، س ۷، شم ۶-۷؛ اصفهانی، طاهر، گنج شایگان، تهران، ۱۲۷۲ق؛ افشار، ایرج، «آثار میرزا حبیب اصفهانی»، یغما، تهران، ۱۳۴۲ش، س ۱۶، شم ۲؛ همو، مقدمه بر *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۳۴-۱۳۳۵ش؛ همو، «میرزا حبیب اصفهانی»، یغما، تهران، ۱۳۳۹ش، س ۱۳، شم ۱۰؛ اقبال آشتیانی، عباس، مقدمه بر ترجمهٔ *محاسن اصفهان* (نک: هم، مافروخی، ترجمه)؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ برهان آزاد، ابراهیم، «وحید دستگردی»، پیام نوین، تهران، ۱۳۴۱ش، س ۴، شم ۷؛ بهار، محمد تقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ثعالبی، عبدالملک، تتمة *یتیمة الدهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حزین لاهیجی، محمدعلی، تذکرة *المعاصرین*، به کوشش معصومه سالک، تهران، ۱۳۷۵ش؛ خان ملک ساسانی، «میرزا حبیب اصفهانی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۸ش، س ۱۰، شم ۲-۳؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة *الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ رازی، امین‌احمد، هفت *اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سرخوش، محمد افضل، کلمات *الشعراء*، به کوشش صادق علی دلاوری، لاهور، ۱۹۲۴م؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمه بر *دیوان اشعار حکیم صفای اصفهانی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ صبا، محمد مظفر حسین، *روز روشن*، به کوشش محمد حسین رکن‌زاده آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۵۶-۱۳۷۰ش؛ صفایی، ابراهیم، «تحقیقی دربارهٔ سروش اصفهانی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۳۷ش، س ۲۷، شم ۳؛ طهرانی، جلال‌الدین، مقدمه بر *محاسن اصفهان* (نک: هم، مافروخی)؛ عارف قزوینی، ابوالقاسم، دیوان، به کوشش عبدالرحمان سیف آزاد، تهران، ۱۳۴۷ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ غنی فرخ‌آبادی، محمد عبدالغنی، *تذکرةالشعراء*، به کوشش محمد مقتدی شروانی، علیگره، ۱۹۱۶م؛ فخرالزمانی قزوینی، عبدالنبی، تذکرهٔ *میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ گرجی نژاد تبریزی، احمد، *تذکرهٔ اختر*، به کوشش ع. خیامپور، تبریز ۱۳۴۳ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۰ش؛ گوپاموی، محمد قدرت‌الله، *نتائج الافکار*، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ لودی، شیرعلی، *مرآة الخیال*، به کوشش محمد ملک‌الکتاب شیرازی، بمبئی، ۱۳۲۴ق؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ همو، همان، ترجمهٔ فارسی کهن از حسین بن محمد آوی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ محجوب، محمدجعفر، مقدمه بر *ویس و رامین* فخرالدین اسعد گرگانی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ محیط طباطبایی، محمد، مقدمه بر *دیوان مجمر*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مصاحبی نائینی، محمد علی، *مدینة الادب*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نصرآبادی اصفهانی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نفیسی، سعید، «استاد سخن وحید دستگردی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۴۰ش، س ۳۰، شم ۳؛ همو، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعرا*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶-۱۳۴۰ش؛ یاقوت، *بلدان*.

عبدالامیر جابری‌زاده

ادبیات عرب در اصفهان: بیشتر نویسندگانی که به اصفهان پرداخته‌اند، سرآغاز کتاب خود را به «فضایل» این شهر اختصاص داده‌اند. این فضایل، نخست معنوی، و سپس مادی است. نعمات خدایی از دوران باستان شامل حال اصفهان بوده، و کمتر نویسنده‌ای از ذکر این دوران چشم پوشیده است (مثلاً نک: مافروخی، ۴-۱۲؛ ابونعیم، ۱/۱-۱۴، ۳۰ به بعد). اصفهان از دوران باستان از علم بهره‌ای وافر داشته است. در آن دوران گنجینه‌ای از کتابهای پهلوی را در دیواری مدفون کرده بودند که در عصر اسلامی کشف شد (مافروخی، ۹۱-۹۲؛ نیز نک: صادقی، ۴۱-۴۲).

اما دانشمندان مسلمان، سعی بر آن دارند که اصفهان را از فضیلت الٰهی و مسلمانی نیز برخوردار سازند. به همین سبب، به استناد قول ابن سلمه آیهٔ «... فَقالَ لَها وَ لِلْاَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً اَوْ کَرْهاً قالَتا اَتَیْنا طائِعینَ» (فصلت/۴۱/۱۱) را به اصفهان مربوط می‌کنند (مافروخی، ۵). آنگاه از صحابیان و امامان و مقدسانی که به این شهر روی آورده‌اند، نام می‌برند. از جمله گفته‌اند که سلمان فارسی، اصفهانی بوده است؛ و آنجا که پیامبر (ص) می‌فرماید: مردانی از «فرس» علم را ــ حتیٰ اگر در ثریا باشد ــ به دست می‌آورند، مرادش همانا اصفهانیان بوده است (همو، ۲۳-۲۴).

در میان اوصاف گوناگونی که از اصفهان شده، سخن حجاج بن یوسف که سندی تاریخی به شمار می‌آید، از همه جالب‌تر است (همو، ۷؛ ابونعیم، ۳۶/۱). وی اصفهان را گسترده‌ترین و آبادترین سرزمینها وصف کرده است.

اما اشعار عربی مربوط به اصفهان را باید به دو دسته تقسیم کرد: دسته‌ای که در وصف اصفهان و نواحی گوناگون آن پرداخته شده است و از زمان فتوحات آغاز می‌شود؛ جز اینکه اشعار فتوح هیچ‌گاه به خود اصفهان نپرداخته‌اند و عموماً دلاوریهای اعراب و شکست ایرانیان را وصف می‌کنند (مثلاً نک: بلاذری، ۳۶۳-۳۶۵، ۴۴۳-۴۴۴، ۴۴۷، ۴۵۰؛ نیز ابونعیم، ۲۶/۱-۲۸؛ مافروخی، ۱۲-۱۴؛ جابری، ۱۱-۱۲). این نوع سروده‌ها تا قرنهای ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م ادامه می‌یابند، هرچند که بسیار پراکنده‌اند. دستهٔ دوم اشعاری است که مردان اصفهانی سروده‌اند و در مجموعه‌هایی چون *یتیمة الدهر* ثعالبی و *خریدة القصر* عمادالدین گرد آمده‌اند. اما نباید پنداشت که این اشعار، چون ساختهٔ دست اصفهانیانند، پس ناچار از خود اصفهان نیز اطلاعاتی به دست می‌دهند. اینگونه شعرها به پیروی از سنت عمومی شعر عربی در ایران سروده می‌شدند و

این شاعران، شعر را به قصد ابداع هنری و در قالبهای لفظی و معنایی معمول و مرسوم عربی می‌پرداختند، چندان که شعرشان از نوع شخصی و ذاتی بیرون می‌آمد و رنگ عام می‌گرفت؛ بدین‌سان، مثلاً آنچه دربارهٔ نرگس اصفهانی سروده می‌شد، با آنچه شاعران اندلسی در باب نرگس اندلسی می‌سرودند، تقریباً هیچ تفاوتی نداشت.

شعر اصفهان در سده‌های نخستین هجری بیشتر شعر اعراب مهاجری بود که در این سرزمین می‌زیستند، یعنی هنوز زبان عربی، در بیرون از مجامع حاکمان عرب، چندان عمومیت نیافته، و زبان همگانی ادب نشده بود. راست است که در قرن ۲ق/۸م ابونواس قصیده‌ای در باب چوگان در اصفهان سروده، یا کتابی به نام *آیین الضرب بالصولجة للفرس* در آنجا تدوین شده بود (آذرنوش، «چوگان...»، ۲۳-۳۱)، اما این آثار برای عربها پرداخته می‌شد و مخاطب آنها، عامهٔ مردم اصفهان نبودند. آغاز ادبیات عربی ـ اصفهانی را باید قرن ۴ق/۱۰م پنداشت. در این قرن و نیز قرنهای ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م ادب عربی در آن ناحیه به اوج خود رسید، اما در برابر زبان عامهٔ مردم که فارسی بود، چندان تاب نیاورد و از قرن ۷ق/۱۳م به بعد، جای به فارسی داد، هرچند که در این زبان تأثیری بسیار عمیق نهاد، و گاه در کنار آن جلوه‌هایی ــ هرچند متصنع و کم هنر ــ از خود بروز می‌داد، و سرانجام به زبان دین، در مدارس و مساجد منحصر گردید.

دربارهٔ اصفهان که در سدهٔ ۴ق، بغداد ثانی لقب یافته بود (متز، 17)، انبوهی کتاب نوشته شده است. *قلائد الشرف فی مفاخر اصبهان و اخبارها* از علی بن حمزهٔ اصفهانی (یاقوت، ۲۰۴/۱۳؛ مافروخی، ۲۷)، کتاب بسیار معروف *اصفهان و اخبارها* از حمزهٔ اصفهانی (د ۳۶۱ق/ ۹۷۲م)، *تاریخ اصبهان* محمد ابن منده (د ۳۹۵ق/۱۰۰۵م)، *تاریخ اصبهان* ابن مردویه (ه م)، *تاریخ اصبهان* ابن سهلان (ه م) (هرچند که انتساب این کتاب به وی موردتردید است) و خلاصهٔ *تاریخ اصبهان* یحییٰ ابن منده (د ۵۱۱ق/۱۱۱۷م) همه از میان رفته‌اند؛ اما هنوز چند اثر ارزشمند که از فرهنگ و ادب عربی در اصفهان سخن می‌گویند، به جا مانده است: *طبقات المحدثین* از ابوالشیخ اصفهانی (د ۳۶۹ق/۹۷۹م)، *اخبار اصبهان* ابونعیم اصفهانی (د ۴۳۰ق/۱۰۳۸م)، *محاسن اصفهان* مافروخی (اواخر قرن ۵) و نیز ترجمهٔ فارسی آن از آوی (ترجمه در ۷۲۹ق/۱۳۲۹م).

در کنار این کتابهای خاص اصفهان، چند اثر دیگر هست که بخشی از هر کدام از آنها به شعرای اصفهان تعلق دارد، نخستین آنها *یتیمة الدهر* ثعالبی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م) است که گنجینه‌ای معتبر به شمار می‌آید. ثعالبی فصلی به «محاسن اشعار اهل العصر من اصبهان» اختصاص داده است (۳۴۹/۳) و در مقدمه اظهار می‌دارد که از اصفهان بزرگان بی‌شماری برخاسته‌اند و نام بسیاری از آنان را حمزهٔ اصفهانی نقل کرده است. ثعالبی از آن جمله خود ۳۵ نام را می‌آورد، لیکن تنها به ۶ تن از معاصران می‌پردازد که مشهورترینشان ابوسعید رستمی (ه م) است (نک: ۳۵۰/۳)؛ پس از آن فصل بزرگ دیگری می‌گشاید و به شاعرانی که به خدمت صاحب بن عباد رسیده‌اند، اختصاص دارد (۳۹۹/۳ به بعد)؛ از جملهٔ این شاعران، یکی ابن بابک (ه م) است که ایرانی نژاد بوده، و بیش از دیگران کلمات فارسی به کار برده است.

باخرزی (د ۴۶۷ق/۱۰۷۵م) در *دمیة القصر* نیز به اصفهانیان بسیاری اشاره کرده، اما فصلی معین به آنان اختصاص نداده است. برعکس، عمادالدین کاتب اصفهانی (قرن ۶ق/۱۲م) در *خریدة القصر* (بخش ایران) انبوهی شعر از شاعران اصفهانی را که غالباً همعصر خود او بوده‌اند، ذکر کرده است. شعر این شاعران که شمارشان نزدیک به ۷۰ است، ۲۹۲ صفحه از کتاب او را در برگرفته است.

کتاب دیگری که می‌تواند سخت مورداستفاده قرار گیرد، همانا *حکایة ابی القاسم البغدادی* منسوب به ابومطهر ازدی (ه م) است. باخرزی در یک جا از استادی بـه نام ابومطهر اصفهانی صاحب کتـاب *طراز الذهب* یاد کرده (۲۶/۱)، در جایی دیگر ۱۹ بیت از اشعار او را نقل مـی‌کند (۴۲۸/۱-۴۳۰). همگـان این مرد را مـؤلف *حکایة ابی‌القاسم* پنداشته‌اند؛ ولی ما کوشیده‌ایم ثابت کنیم که مؤلف واقعی، همانا ابوحیان توحیدی بوده است (نک: ه د، ابوحیان توحیدی، نیز ابومطهر ازدی؛ آذرنوش، «نمایشنامه...»، ۲۴). در هر حال، مؤلف هر که باشد، تردید نیست که زبان فارسی (و شاید لهجهٔ اصفهانی) زبان اصلی او بوده، اما مانند همهٔ ادیبان زمان، عربی را زبان ادب خود ساخته بوده است. صحنهٔ نمایشنامهٔ ابوالقاسم مجلسی در اصفهان است و در آن مردی گول و طفیلی تقریباً یک شبانه روز به زبان عربی و با اندک گرایشی به لهجهٔ بغدادی، از همه چیز سخن می‌گوید: بخش اول و اعظم کتاب به ستایش بغداد و انتقاد از اصفهان اختصاص دارد و بخش دوم به ستایش از اصفهان و انتقاد از بغداد. در این بخش است که مؤلف در شعری به اصفهان عشق می‌ورزد (*حکایة*...، ۱۰۵).

اینک آنچه شگفت می‌نماید، آن است که چگونه ممکن است مردم اصفهان، در قرن ۵ق، با زبان عربی آن هم زبان ادب غیر دینی چندان آشنا باشند که همهٔ نکته‌های بی‌پایان سخنان قهرمان کتاب را دریابند؟

گمان می‌رود که اینگونه عربی‌دانی، اگر در مجالس ادیب مآبانهٔ صاحب بن عباد میسر باشد، باری در مجالس مهمانی عامهٔ اصفهانیان، یا حتیٰ اشراف آنان به هیچ وجه میسر نمی‌توانست بود. مؤلف کتاب شاید به سبب اصفهانی بودن، این شهر را صحنهٔ نمایش خود ساخته است، اما مخاطب داستان او جز بغداد و اعیان و اشراف آن، یا احیاناً انبوه عربهایی که در سراسر استان اصفهان پراکنده بودند، کس دیگری نمی‌تواند بود. روایت جالب توجهی از مافروخی کثرت عربهای ساکن در اصفهان و حوالی آن را می‌رساند. وی دربارهٔ آبشخور قنات اسفیذاب (فین کاشان) گوید: هیچ عربی نمی‌تواند آب آن را تحمل کند. «من خود همهٔ دهکده‌های آن ناحیه را گشتم و یک عرب ندیدم» (ص ۱۷). این روایت نشان می‌دهد که حضور عربها در نواحی دیگر، امری طبیعی و عادی بوده است.

براساس منابعی که ذکر شـد و برخی آثار دیگـر مانند کتـابهای

جغرافیایی (و به ویژه معجم *البلدان* یاقوت) می‌توان دو دسته شعر اصفهانی، یعنی وصف اصفهان و شعر اصفهانیان را به طور کلی بررسی کرد. ایجاد مدرسهٔ نظامیه به دست نظام‌الملک، وزارت ابن عمید و فرزندش ابوالفتح، وزارت ۷ سالهٔ صاحب در اصفهان، حضور ۱۴ سالهٔ ابن سینا در آن و تألیف انبوهی اثر، به ویژه *دانشنامهٔ علایی* و *رسالهٔ نبض* به فارسی، و خلاصه کتابهای ابوالشیخ و ابونعیم و استادان و شاگردان ایشان، و نیز کشاکشهای مذهبی، کثرت حنبلیان و... همه بر اعتبار علمی اصفهان دلالت آشکار دارند، چندان‌که می‌توان فهرستی بزرگ از نام مشاهیر اصفهانی تدارک دید. اما در این آثار به ادبیات کمتر عنایت شده است و در جست و جوی «توصیف اصفهان» ناچار باید تا قرن ۵ق و *محاسن اصفهان* مافروخی درنگ کرد. با اینهمه، پیش از آن نیز، جسته و گریخته اشعاری می‌توان یافت.

شاید ابیات ابودلف عجلی (د ۲۲۵ یا ۲۲۶ق/۸۴۰ یا ۸۴۱م) کهن‌ترین شعر دربارهٔ اصفهان در کتابهای ادب باشد. وی در این ۳ قطعه (نک‍: مافروخی، ۱۲-۱۳) برای اصفهان (که از آن اخراج شده است) دلتنگی می‌کند، اما اشکال این روایت آن است که با وقایع تاریخی منطبق نیست.

بزرگ دیگری که اصفهان را ستوده، صاحب بن عباد است. منابع اصفهانی، در اصفهانی کردن او سخت می‌کوشند و اصرار دارند که قبرش نیز در آن شهر است؛ زیرا گویند: او به اصفهان و مردم آن علاقهٔ وافر داشت و چون درگذشت به وصیت خود او، کالبدش را از ری به اصفهان بردند (ابن خلکان، ۱/۲۳۱؛ قوبایی، ۴۳-۴۴) و بدین‌سان، موضوع مرثیهٔ شریف‌رضی که قبر صاحب را «باعلی الری» می‌داند، حل می‌گردد (همو، ۵۱). صاحب در دو قطعه، اصفهان وجی را ستوده است (ص ۲۱۰، ۲۹۶؛ مافروخی، ۱۳-۱۴).

پس از *حکایة ابی القاسم* (شامل وصفهای منثور مفصل و یک قصیده که پیش از این به آن اشاره شد) و *محاسن اصفهان* مافروخی که گنجینه‌ای بی‌مانند است، چیز عمده‌ای به چشم نمی‌خورد.

در *محاسن* که سراسر وصف اصفهان است، حدود ۵۵ قصیده و قطعه (از ۲ بیتی گرفته تا شعر ۲۸ بیتی) در ستایش اصفهان و زیباییهای آن آمده است که حدود ۳۰ تن شاعر سروده‌اند. بیشترین اشعار از آن احمد مافروخی (۷ شعر) و مفضل مافروخی، مؤلف کتاب (۷ شعر) است. از ابوسعید رستمی که بزرگ‌ترین شاعر اصفهانی به شمار می‌آید، نیز ۳ قطعه مذکور است.

موضوع برخی از این اشعار و نیز نام چند تن از سرایندگان بسیار جالب توجه است. مثلاً قطعه‌ای از ابوالحسن علی در وصف «باغ احمد سیاه» نقل شده که شامل چندین کلمهٔ فارسی است. در بیت آخر آن به رقص «دستبند» اشاره شده (ص ۵۸-۵۹) که در شعر ابونواس نیز مذکور است (نک‍: ه د، ابونواس، بخش کلمات فارسی) و احتمالاً از رقصهای عصر ساسانی بوده است. جای دیگر (ص ۷۱ به بعد)، موسیقی اصفهانی به شعر و نثر تشریح می‌شود و از آهنگهایی سخن می‌رود که دیگر هیچ‌کدام شناخته نیستند: آهنگ در نبذ مجنّب (شاید بند مجنب)، قمی بند، تاجی بند، عروسی، زیر هشته، روشرمیات، شبستانیات، کاکلیات، نیروزیات، و نیز خسروانیات (در شعر بزرگ اُمید). توصیف خوانندگان معروف (به ویژه زنان) نیز فروگذار نشده است. این اوصاف را در قطعه‌هایی که به آواز خوانده می‌شد، می‌توان یافت (اشعار ابوالفرج ابن علی، احمد مافروخی، ابوالفتح ابن استاذ، مفضل مافروخی، عبدالرحمان اصفهانی، ابوسعید رستمی).

نام برخی از شاعران اصفهانی نیز جالب توجه و پرمعنی است. بزرگ امید پسر آذر گشنسب (بزرجومیذ بن آذرجشنس) (ص ۷۱) شاید زردشتی بود، اما فرزندش ابومنصور مسلمان شده بود. از او چند قطعه، به خصوص یک قطعهٔ ۲۸ بیتی دربارهٔ اصفهان نقل شده (ص ۵۹-۶۰) که شامل انبوهی کلمه و اسم فارسی است. نام مافنهٔ بن خسویه که («مجوسی») توصیف شده است (ص ۶۶، به نقل از کتاب حمزهٔ اصفهانی)، نظر را جلب می‌کند. در کنار این مجوسان، شاعرانی مسیحی نیز جلوه کرده‌اند. نام ایرانی ـ مسیحی نوشجان (= نوشگان) بن عبدالمسیح اصفهانی که شعری دربارهٔ نوروز (با واژه‌های جالب هرمز روز، هرماخوز) سروده است (ص ۶۵-۶۶)، بر این امر دلالت دارد.

در *محاسن* روایتی آمده است که از گستردگی دانشهای گوناگون در این شهر حکایت می‌کند. مافروخی هنگام وصف جامع اصفهان و کتابخانهٔ آن، اشاره می‌کند که فهرست آن کتابخانه خود ۳ مجلد است و بر همه‌گونه کتاب، از تفسیر، حدیث، نحو، ادب و شعر، تاریخ، علوم اوائل، ریاضیات، طبیعیات و... شامل است (ص ۸۵).

دربارهٔ شعر و ادب اصفهانی، *خریدة القصر* عمادالدین کاتب مهم‌ترین مأخذ است، زیرا در آن، بیش از ۶۰ برگ به شاعران اصفهان اختصاص داده شده است. همین بخش خود کتاب مفصلی است که شامل بیش از ۳۰۰ صفحه می‌شود. وی در همین جا شرح حال مفصلی از خود و خانوادهٔ خود نگاشته، و به بخش اصفهان کتاب *خریدة* عنایت خاص ورزیده است. وی اشاره می‌کند که پدرش میل به نگارش کتاب مفصلی دربارهٔ اصفهان داشت. چون آن آرزو جامهٔ عمل نپوشید، او بنابه رغبت پدر، دست به تألیف کتابی در این زمینه زد. سپس در کشاکشهای سیاسی و سفر او به بغداد، آن اوراق از دست رفت و در ۵۴۳ق/۱۱۴۸م که در زیّ علما به اصفهان بازگشت، ناچار شد دوباره به جمع‌آوری اشعار و روایات اصفهانی همت گمارد (ص ۴۲-۴۳).

عمادالدین چون در خدمت ابن هبیره به کار مشغول شده بود، شماری قصیده در مدح او سرود که بخشی را در *خریدهٔ* خود (ص ۴۶-۶۰) نقل کرده است. در گزارش او نزدیک به ۷۰ تن شاعر مذکورند که اشعار برخی از آنان نسبتاً مفصل و خود در حد یک دیوان کوچک شعر است. اهمیت کتاب عمادالدین به خصوص در آن است که بسیاری از این آثار را در جایی دیگر جز در کتاب او نمی‌توان یافت. بخش اصفهان نیز خود به چند بخش تقسیم شده است، مثلاً: «جماعتی از فضلای اصفهان» (ص ۱۸۹-۲۳۳) و «جماعتی از اصفهان» (ص

۲۳۳-۳۰۷) که عموماً شاعرانند.

در خریده که حدود ۱۰۰ سال پس از *محاسن*، یعنی در قرن ۶ق/۱۲م تدوین شده، نام خالص ایرانی که بیشتر از آنِ زردشتیان بوده است ــ برخلاف *محاسن* ــ اندک می‌شود و تنها نام ابوالخیر ابن شاپور بن بنیمان اصفهانی «که اصلش زردشتی بوده»، و عمویش ابوالعلاء بختیار ابن بنیمان (ص ۱۵۰) به چشم می‌خورد.

فارسی‌سرایان، از زمان تألیف کتاب *محاسن* موردتوجه بوده‌اند. مافروخی فهرست کوچکی از فارسی گویان گذشته و معاصر به دست داده، اما شعری از ایشان نیاورده است (ص ۳۳-۳۴).

ملاحظه می‌شود که فارسی‌سرایی در زمان عمادالدین نیز رواج داشته است، اما او که همهٔ آثارش را به عربی نگاشته، عنایتی به زبان مادری خود نکرده است و تنها چیزی که در سراسر کتاب خریده (بخش ایران) می‌توان یافت، اشاراتی به فارسی‌دانی این و آن است. در بخش اصفهان نیز دو روایت در همین باب یافت می‌شود: یکی مربوط به ابوبکر محمد و کتاب *الروضة الزاهرة فی الامثال السائرة* اوست که مضمون بیشتر اشعارش، امثال عجم بوده، و او آنها را به عربی ترجمه می‌کرده است (ص ۱۶۱) و دیگری مربوط به ابوالمناقب کوشیذی است که «یکه تاز میدان فارسی و عربی» بوده است (ص ۲۱۹).

حدود دو قرن پس از عمادالدین، کتاب مافروخی به فارسی ترجمه شد. تغییراتی که مترجم عربی‌دان و زبردست در این کتاب وارد کرده، خود بسیار پرمعنی است. شیوهٔ کتاب نشان می‌دهد که در قرنهای ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م زبان و ادب عربی همچنان در اصفهان پابرجا بوده، اما دیگر آن گسترش قرنهای نخست را نداشته است. انبوهی شاعر در این زمان قادرند قصیدهٔ عربی بسرایند. از آن جمله، مترجم کتاب است که لااقل دو قصیدهٔ نسبتاً مفصل به عربی در وصف اصفهان سروده است (آوی، ۴۳، ۱۱۵). او قصیده‌ای نیز از قاضی نظام‌الدین اصفهانی نقل کرده که در تاریخ ۶۷۸ق/۱۲۷۹م سروده شده، و شامل ۴۳ بیت است (همو، ۵۹-۶۱). اما آنچه نخست چشمگیر است، همانا کثرت اشعار فارسی است.

پیداست که ادبیات عرب در منطقهٔ اصفهان به این افراد که یاد شد، منحصر نمی‌شده است؛ در همهٔ کتابهای بزرگ ادب می‌توان نام انبوهی شاعر اصفهانی را نیز باز یافت. اگر نامهای دانشمندان نیز به این فهرست افزوده شود، فهرستی نسبتاً عظیم فراهم می‌آید.

شعر اصفهانی شایستهٔ بحثهای هنری و پژوهشهای فنی نمی‌نماید، زیرا چنانکه اشاره رفت، نباید انتظار داشت که در این آثار، بیش از فواید لغوی، به خصوص در زمینهٔ واژگان فارسی، اطلاعات مهمی گرد آمده باشد. تقلید بر سراسر این آثار حاکم است و تا آنجا که ما بررسی کرده‌ایم، ابداعی شایستهٔ ذکر و بررسی در آنها دیده نشد. امید خوانندهٔ ایرانی به خصوص در آن است که شعر اصفهانی در کنار توصیفات خستگی‌آور و تکراری «زیباییها»، گاه به گاه، در انواع شعر هجا، فخر، تغزل و... به زندگی روزمره و واقعی مردم نیز عنایت کند، تا شاید آن خلأی را که در ادبیات فارسی است، پرکند. اما متأسفانه کمال‌گرایی و فصاحت‌جویی، همهٔ این شاعران را به شدت از واقعیات به دور نگه داشته است.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، «چوگان به سبک ایرانی»، *نامهٔ فرهنگستان*، ۱۳۷۵ش، س ۲، شم ۲؛ همو، «نمایشنامه در یک پرده، شاهکاری ناخواندنی از قرن پنجم هجری»، *نشر دانش*، ۱۳۷۳ش، س ۱۴، شم ۶؛ آوی، حسین، ملحقات بر ترجمهٔ *محاسن اصفهان* مافروخی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ جابری‌انصاری، حسن، *تاریخ‌اصفهان و ری*، اصفهان، ۱۳۲۲ش؛ *حکایة ابی القاسم البغدادی*، منسوب به ابومطهر ازدی، به کوشش آدام متز، هایدلبرگ، ۱۹۰۲م؛ صاحب بن عباد، *دیوان*، به کوشش محمدحسن آل یاسین، قم، ۱۴۰۲ق؛ صادقی، علی‌اشرف، «تأملی در دو تاریخ قدیم اصفهان»، *مجلهٔ باستان شناسی و تاریخ*، شهریور ۱۳۶۹ش، س ۴، شم ۱؛ عمادالدین کاتب، *خریدة القصر*، بخش شعرای ایران، به کوشش عدنان محمد آل‌طعمه، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *قرآن کریم*؛ قوبایی اصفهانی، احمد، «رسالة الارشاد فی احوال الصاحب الکافی اسمعیل بن عباد»، همراه *محاسن اصفهان* (نک: هم‌، مافروخی)؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ق/۱۹۳۳م؛ یاقوت، *ادباء*؛ نیز:
Mez, A., introd. *Abulḳâsim ein bagdâder Sittenbild* (vide: PB, *Hikāyat*...).

آذرتاش آذرنوش

اِصْفَهان، بَیات، نک: همایون، دستگاه.

اِصْفَهان، مَسْجِدِ اِمام، یکی از مهم‌ترین بناهای عصر صفویه که پیش‌تر به نامهای مسجد شاه، مسجد سلطانی جدید و جامع عباسی شهرت داشت. این مسجد در ضلع جنوبی میدان نقش جهان واقع شده است و چنانکه از مآخذ برمی‌آید، بنای آن در سومین مرحله از اجرای طرح میدان نقش‌جهان به‌فرمان شاه عباس‌بزرگ (سل ۹۹۶-۱۰۳۸ق/ ۱۵۸۸-۱۶۲۹م) آغاز گردیده، و در دورهٔ شاه‌صفی (سل ۱۰۳۸-۱۰۵۲ق/ ۱۶۲۹-۱۶۴۲م) به پایان رسیده است.

به گفتهٔ منجم، ساختمان مسجد در ۱۵ صفر ۱۰۲۰ق/۱۹ آوریل ۱۶۱۱م با تهیهٔ «اسباب و آلات و مصالح بناء» آغاز گردید (ص ۴۱۱). به استناد کتیبهٔ کاشی معرق سر در که به خط ثلث علیرضا عباسی است، نخستین بخش بنا، یعنی ورودی اصلی، در تاریخ ۱۰۲۵ق/۱۶۱۶م احداث شد. اما بنابر کتیبهٔ ایوان غربی که به خط محمدرضا امامی است، تکمیل بنای داخلی مسجد تا ۱۰۴۰ق/۱۶۳۰م، ادامه یافت و با نصب ازاره‌های مرمرین آن در حدود سال ۱۰۴۷ق/۱۶۳۷م، در زمان شاه صفی خاتمه پذیرفت (هنرفر، ۴۲۷، ۴۲۹؛ گدار، II(1)/109-112).

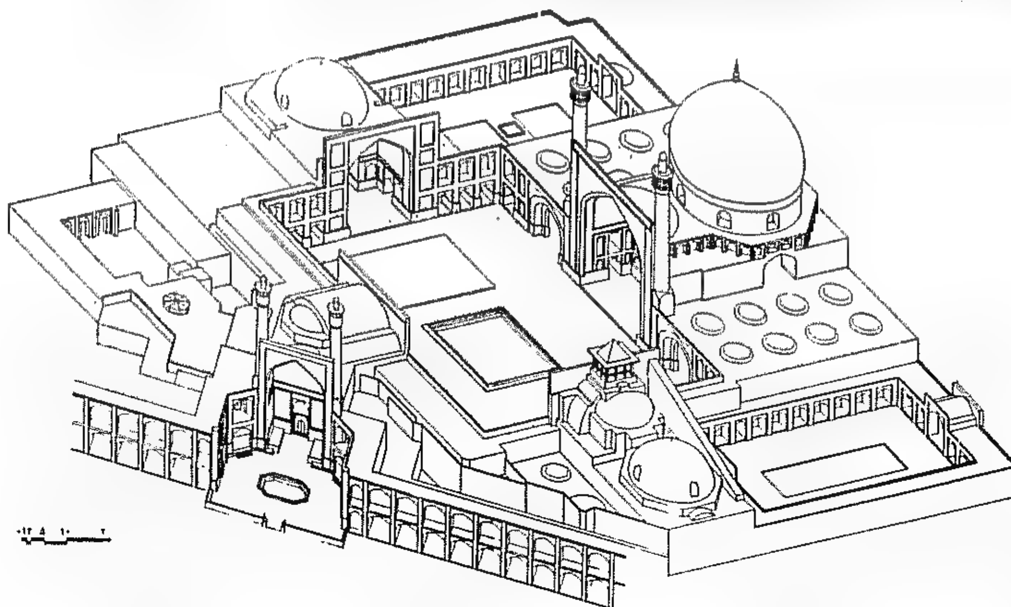
در نقره‌پوش ورودی مسجد با نقشهای تزیینی و اشعار فارسی، سرودهٔ «واهب»، به خط نستعلیق برجسته (احتمالاً به قلم عبدالرشید دیلمی، معروف به رشیدا)، نیز از آثار دورهٔ شاه صفی است که در ۱۰۴۶ق/۱۶۳۶م به اتمام رسیده، و نصب شده است (هنرفر، ۴۳۳-۴۳۴).

دیگر کتیبه‌های مسجد به خط معروف‌ترین خوشنویسان عصر صفوی است که در برخی از آنها نام کاتب و تاریخ کتابت نیز آمده است، از جمله محمدرضا امامی در کتیبه‌های ذیل کتیبهٔ اصلی سَر دَر (بدون تاریخ)، محرابهای شبستان شرقی، ایوان غربی، محراب شبستانِ زمستانی غربی (۱۰۷۷ق)، ایوان جنوبی و محراب مدرسهٔ ناصری، درِ جنوب شرقی مسجد، سر درِ بیرونی مدرسهٔ سلیمانیه، درِ جنوب غربی مسجد (۱۰۷۸ق) (همو، ۴۴۱، ۴۴۳ـ۴۴۳، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۵۷)؛ عبدالباقی تبریزی در کتیبه‌های داخلی ایوان و گنبد جنوبی، ایوان شمالی و گنبد غربی (۱۰۳۵ و ۱۰۳۶ق) (همو، ۴۳۸ـ۴۵۱)؛ محمدصالح اصفهانی در کتیبهٔ بالای محراب اصلی و محراب گنبد شرقی (۱۰۳۸ق)؛ محمد محسن امامی در کتیبهٔ داخل محراب ایوان جنوبی مدرسهٔ ناصری (۱۰۹۵ق) (همو، ۴۵۰، ۴۵۴ـ۴۵۵).

مسجد امام اصفهان مسجدی است ۴ ایوانی به ابعاد ۱۰۰×۱۳۰ متر (بدون محاسبهٔ زیربنای مدخل) با صحنی وسیع (۷۰ × ۷۰ متر) (بلر، 188) مشتمل بر طاقگان در هر ضلع و ایوانی در مرکز هر طاقگان. ایوان جنوبی با دو منارهٔ باریک و بلند به ارتفاع ۴۸ متر (نیکزاد، ۹۸) که در هر جبههٔ آن پیشنمای گنبدی عظیم با ۵۲ متر ارتفاع از سطح زمین و ۲۵ متر قطر خارجی، شبستان را تشکیل می‌دهد (بلر، 189؛ پاپادوپولو، 515). گنبد دو پوستهٔ پیازی با ۱۴ متر اختلاف ارتفاع میان دو پوستهٔ بیرونی و درونی (همانجا)، بر روی گریو استوانه‌ای سوار شده که خود بر مرحلهٔ انتقالی ۱۶ ضلعی قرار گرفته است. در دو جانب شبستان مسجد که خود محراب و منبری رفیع در آن قرار دارد، دو شبستان زمستانی مستطیل شکل واقع است که هر یک به ۸ فضا با طاق قوسی روی ستونهای سنگی تقسیم می‌شود. دو ایوان شرقی و غربی به خلاف شیوه‌های مرسوم در مساجد ایران به اطاقهای گنبددار منتهی می‌گردند که احتمالاً از طرح مسجد جامع تیموری سمرقند، معروف به بی‌بی خانم، اقتباس شده است (بلر، همانجا). ایوان شمالی مسجد از طریق دهلیزی به ورودی اصلی که بر روی میدان باز می‌شود، متصل است. در سمت شمال شرقی آن دهلیزی طاقدار به صحن کوچکی راه دارد که مختص آبریزگاه است.

مسجد امام اصفهان با تکیه بر تجربیات گذشتگان در طرح بنا و تزیینات، به‌نهایت اوج تحول معماری مساجد در ایران نایل می‌آید. با آنکه برنگارهٔ (پلان) آن براساس مساجد ۴ ایوانی رایج در ایران، و اسلوب بنایی و شکلهای معماری آن اساساً دنباله‌رو نمونه‌های گذشته (از جمله مسجد جامع اصفهان) است، نمونهٔ بارزی از تدابیر معماران در ترکیبهای نوینِ برگرفته از سنتهای کهن معماری ایران به شمار می‌آید. از جملهٔ ابداعات این بنا، الحاق دو مدرسهٔ ناصری و سلیمانیه در جبهه‌های جنوب شرقی و جنوب غربی به صحن مسجد است که هر یک به شکل مستطیلی با طاقگان به دور صحنها و ایوانهای کوچک‌تر به موازات شبستان مسجد قرار دارند (هنرفر، ۴۵۴ـ۴۵۷). افزون بر آن، با وجود عظمت و گستردگی سطح و ارتفاع بنا و پیچیدگی برنگارهٔ مسجد، تناسب اجزاء ساختمان دقیقاً رعایت، و قرینه‌سازی در حد اعلا حفظ شده است.

از دیگر تدابیر معماران و طراحان بنای مسجد، رابطهٔ آن با میدان است (نک: ویلبر، 407-406). ناهماهنگی محورهای میدان با دو مسجد واقع در دو ضلع آن (امام و شیخ لطف‌الله) چند تن از محققان را به تعمق واداشته است. ظاهراً برنامه‌ریزی و نخستین مرحلهٔ اجرای طرح میدان در ۹۹۹ یا ۱۰۰۰ق، یعنی حدود ۲۰ سال پیش از شروع ساختمان مسجد امام بوده است (افوشته‌ای، ۳۷۶ـ۳۷۷؛ منجم، ۱۱۳). به استناد نوشتهٔ افوشته‌ای نطنزی، میدان در این مرحله صرفاً برای «چوگان بازی و اسب تازی» مسطح شده بود و از این‌رو، نیازی به برابری محور آن با قبله نداشت (همانجا؛ نیز نک: مک‌چزنی، 115-114). مرحلهٔ دوم احداث میدان مربوط به سالهای ۱۰۱۱ و ۱۰۱۲ق/۱۶۰۲ و ۱۶۰۳م است که شامل بنای سر در قیصریه (بازارخان) و بازارهای اطراف میدان و مسجد شیخ لطف‌الله و عمارت دو طبقه‌ای در جهت غربی میدان بود که بعداً به ساختمان ۵ طبقهٔ عالی‌قاپو تغییر یافت (منجم،



نمای مسجد امام اصفهان

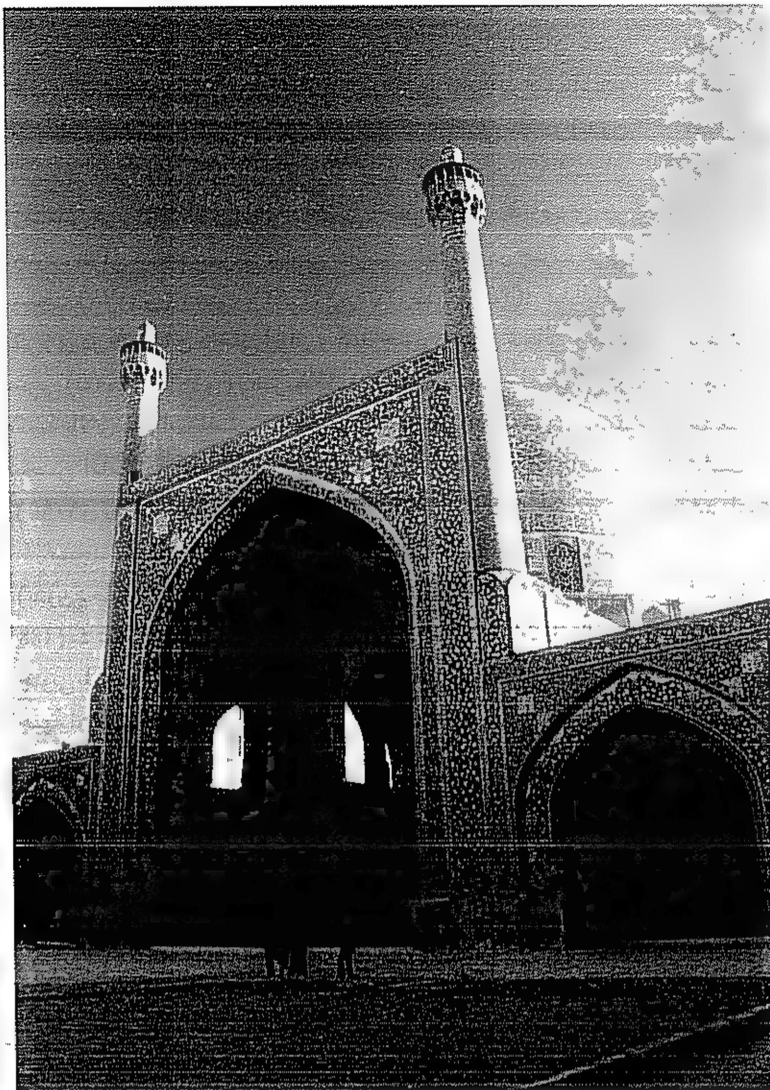
۲۳۶-۲۳۷؛ مک‌چزنی، 117-116). بر این اساس تصمیم به بنای دو مسجد در این میدان مدتی پس از طرح و نخستین اجرای آن گرفته شده است و در نتیجه، محورهای داخلی مساجد با محور میدان برابری نمی‌کند.

محور میدان با ۴ جهت اصلی مقارن است و به موازات یکی از شاهراههای عمده و قدیمی شهر قرار دارد. ورودی مسجد با بَرِ میدان هماهنگ شده، در حالی‌که بخش داخلی آن، برای تصحیح جهت قبله، ۴۵° به سمت جنوب غربی می‌گردد. برای رفع ناهماهنگی این دو محور، طراحان مسجد میان ورودی آن و ایوان شمالی، دهلیز موربی جای داده‌اند که در عمل گردش محور مسجد پس از ورود به ساختمان تأثیری در خود آگاه بیننده نمی‌گذارد.

از دیگر نکات قابل توجه در طرح مسجد، نبوغ معماران آن است. در محاسبهٔ نمای ساختمان از دیدگاه میدان، رابطهٔ دید میان بلندترین بخشهای مسجد ـ یعنی ایوان سر در ورودی و گنبد ایوان مقابل قبله ـ توسط مناره‌هایی که جفت اول آن با ارتفاع کمتر، گویی انعکاس جفت دوم است، چنان برقرار شده که از دیدگاه میدان نه‌تنها احجام درونی ساختمان مشخص شده، بلکه ژرفانمایی استثنایی نیز پدید آورده است.

بخش عمدهٔ شکوه و زیبایی مسجد امام اصفهان برآیند تزیینات کاشی کاری آن است که تمامی سطوح نمایان خارجی و کلیهٔ سطوح داخلی از بالای ازاره‌های مرمری را شامل می‌شود. شاهکار کاشی‌کاری مسجد در سر در ورودی مشهود است. طرحهای اسلیمی متنوع و کتیبه‌ها با کاشیهای معرق اعلا نمای ورودی را می‌پوشاند. ابزار طنابی با کاشی آبی‌رنگ از دو گلدان نقش برجستهٔ مرمرین برخاسته، قوس ایوان را تزیین می‌کند. نیم گنبد ورودی با رده‌های مقرنس کاشی کاری از بالای حاشیهٔ کتیبهٔ اصلی که پایه‌گذاری مسجد را اعلام می‌دارد، منشأ می‌گیرد. در هر طرف درِ ورودی قاب‌بند تزیینی با طرحهای ترنج و اسلیمی بر کاشی مرغوب اجرا شده است. برخلاف کاشیهای معرق ورودی مسجد، تزیینات دیگر بخشهای ساختمان از کاشیهای خشتی ۷ رنگ است که در آنها درجات مختلف رنگ آبی بر دیگر رنگها ارجحیت یافته، به استثنای شبستانها که با کاشیهایی بیشتر به رنگ زرد و سبز در مرمتهای بعد از صفویه پوشیده شده است. کیفیت مصالح و نحوهٔ اجرای کاشیهای ۷ رنگ مسجد از کاشیهای معرق ایوان ورودی پست‌تر است. شاید سبب آن هزینهٔ گزاف، و عجله‌ای بوده است که برای به پایان بردن تزیین چنین بنای وسیعی داشته‌اند.

عظمت و شکوه مسجد و طرز قرار گرفتن آن در ضلع جنوبی میدان،



گنبدخانهٔ مسجد امام اصفهان

حاکی از اهمیت فوق‌العادهٔ آن است. از تحقیقات رابرت مک‌چزنی برمی‌آید که طرح‌ریزی قیصریه، میدان نقش جهان و مغازه‌های اطراف آن بدین هدف بوده است که محور بازرگانی شهر را ـ که در بهار ۱۰۰۶ق/۱۵۹۸م رسماً به پایتختی برگزیده شده بود ـ از محلهٔ میدان کهنه و بازار قدیم به مرکز جدید منتقل کنند و در نهایت پایه‌های اقتصادی عمدهٔ اصفهان (و کلاً ایران صفوی) را در انحصار دستگاه حکومتی و شاه عباس درآورند (ص 119).

برای رقابت با میدان کهنه که مرکزیت آن اساساً مدیون مسجد جامع اصفهان بود و قدمت آن حداقل به زمان سلجوقیان می‌رسید، احداث مسجدی عظیم برای جلب جماعت به میدان نقش جهان ضروری می‌نمود و با ساختن مسجد جامعی در جبههٔ جنوبی میدان طبعاً عبور و مرور مردم ازدیاد می‌یافت.

در آغاز برنامه‌ریزی بنای مسجد، محوطهٔ موردنیاز، چنانکه در مآخذ مشهود است، خانه‌های مسکونی بوده (نک: منجم، ۴۱۱-۴۱۲؛

قس: شاردن، ۶۸؛ اسکندربیک، ۸۳۱/۲)، و تلاش برای خرید زمینهای این بخش از شهر طبق موازین شرعی، نشانه‌ای از کوشش برای ایجاد جامعی نو در کنار میدان جدید شهر است. به گزارش منجم در روز جمعه ۱۵ صفر ۱۰۲۰ شاه عباس برای آنکه به هنگام آغاز ساختمان مسجد وسایل کار آماده باشد، ۲ هزار تومان برای تهیهٔ مصالح بنا و دستمزد استادکاران از بنا و سنگ تراش و سنگ‌بر پرداخت (ص ۴۱۱)، اما مشکل خرید خانهٔ پیرزنی که در میان زمین مسجد واقع شده بود و وی در امتناع از فروختن آن مجدّ بود، کار آغاز بنا را به تأخیر انداخت. استاد بدیع الزمان تونی که به‌خدمت اشرف به امر معماری مشغول بود، حقیقت طرح مسجد و خانهٔ پیرزن را به عرض رسانید و شاه عباس او را مأمور جلب رضای پیرزن کرد و وی نیز از عهدهٔ این کار برآمد (همو، ۴۱۲). مک‌چزنی بر پایهٔ همین گزارش گمان دارد که طرح (پلان) مسجد به دست بدیع‌الزمان تهیه شده است و اگر نام او را در مآخذ دورهٔ شاه عباس یا در کتیبه‌های مسجد نمی‌یابیم، شاید به سبب از دست رفتن موقعیت مطلوب او در تشکیلات اداری شاه عباس پس از اتمام بنای مسجد بوده است (ص 123). پایه‌ریزی مسجد سرانجام در ۲۳ صفر ۱۰۲۰ آغاز گردید و برحسب اتفاق مقارن با شروع بنا، معدن سنگ مرمری در حوالی اصفهان (اردستان) کشف شد (نک: شاردن، ۶۹) که از سنگهای مرغوب آن برای ساختمان مسجد بهره گرفتند (اسکندربیک، همانجا).

در کتیبه‌ای به خط محمدرضا امامی واقع در ذیل کتیبهٔ اصلی سر در مسجد، نام محب علی بیک لله به عنوان سرکار بیوتات سلطنتی و مشرفِ بنا، و استاد علی‌اکبر اصفهانی به عنوان معمار و مهندس گنجانده شده است (هنرفر، ۴۲۹-۴۳۰).

از سوی شاه عباس محب علی بیک به عنوان متولی اوقاف مسجد تعیین شد و او نیز ۱۴ فقره ملک به موقوفات مسجد هبه کرد (سپنتا، ۵۰-۵۵). نوشته‌اند که وقف‌نامهٔ مسجد امام که در آن درآمد ۴۸ ملک واقع در شهر اصفهان و حوالی آن وقف نگهداری و مخارج مسجد شده بود، در کتیبه‌ای سنگی در مسجد منقور بود که اکنون از آن اثری باقی نیست. رونوشت خلاصه‌ای از این وقف‌نامه توسط شیخ بهاءالدین عاملی تهیه شده بوده که جزئیات و شرایط موقوفات مسجد در آن به ثبت رسیده بوده است (همو، ۴۹-۵۶).

مرمت و نگاهداری: در پی زلزلهٔ ۲۳ ربیع‌الآخر ۱۲۶۰ق/۱۲ مهٔ ۱۸۴۴م (امبرسز، ۱۸۸)، مناره‌های ایوان جنوبی از بدنه جدا شد و در خود ایوان نیز شکافهای عمیق پدید آمد. سبب این ویرانیها در حقیقت زلزله نبود، بلکه علت واقعی آن ضعف زیرسازی و فشار مناره‌ها و طاق ایوان و در نتیجه نشست بنا، ناشی از شتاب در کار ساختمان مسجد بود و زلزله آن را آشکار ساخت. در ۱۲۶۱ق به فرمان محمدشاه قاجار بدون آنکه هیچ‌گونه تعمیر اساسی صورت گیرد، تنها کاشیهای فرو ریخته را تعویض، و کتیبه‌ای حاکی از تعمیر مسجد به نام او بر پیشانی ایوان نصب کردند (نک: گدار، II(1)/115). در بهار ۱۳۱۰ش/۱۹۳۲م، کاشیهای نصب شده در ۱۲۶۱ق فرو ریخت و شکافهای پوشانده شده با گستردگی بیشتر نمودار شد و بنا در خطر فروپاشی قرار گرفت (همانجا). کار مرمت ایوان و مهار کردن مناره‌ها با کلافهای آهنی و متصل ساختن آنها به‌یکدیگر در ۱۳۱۶ش به‌دست استادحسین معارفی، معمار ابنیهٔ تاریخی اصفهان، انجام پذیرفت (مصطفوی، ۴۰۸/۳). در سالهای بعد نیز مرمتهای اساسی در دیگر بخشهای مسجد از جمله در ایوانهای شرقی و غربی، سر در و جلوخان و هشتی ورودی، مدرسه‌ها و... صورت گرفت (نیکزاد، ۱۰۸-۱۱۱؛ ورجاوند، ۶-۹؛ مشکوٰتی، ۴۹-۵۰).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ افوشته‌ای نطنزی، محمود، *نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ امبرسز، ن. ن. و ج. ب. ملویل، *تاریخ زمین لرزه‌های ایران*، ترجمهٔ ابوالحسن رده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سپنتا، عبدالحسین، *تاریخچهٔ اوقاف اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۶ش؛ شاردن، ژان، *سفرنامه*، بخش اصفهان، ترجمهٔ حسین عریضی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مشکوٰتی، نصرت‌الله، «به‌مناسبت اتمام تعمیر سر در و جلوخان مسجدشاه اصفهان»، تعلیم و تربیت، تهران، ۱۳۱۷ش، شم ۳ و ۴؛ مصطفوی، محمدتقی، «تلاش در راه خدمت به آثار ملی و امید به آینده»، *گزارشهای باستان شناسی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیکزاد امیرحسینی، کریم، *ابنیهٔ تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۳۵ش؛ ورجاوند، پرویز، «چگونه مسجد شاه از انهدام نجات یافت...»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۵ش، شم ۱۶۴؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

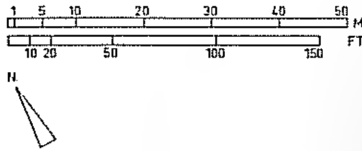
Blair, Sh. S. and J. M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, New Haven/London, 1994; Godard, A., «Musdjid-é-Shāh», *Āthār-é-Īrān*, Haarlem, 1937; McChesney, R. D., «Four Sources on Shah Abbas's Building of Isfahan», *Muqarnas*, Leiden, 1988, vol. V; Papadopoulo, A., *L'Islam et l'art musulman*, Paris, 1976; Wilber, D., «Aspects of the Safavid Ensemble at Isfahan», *Iranian Studies*, Harvard, 1974, vol. VII(1).

سوسن بابایی

اِصْفَهان، مَسْجِدِ جامِع، یکی از قدیم‌ترین مسجدهای ایران که تحولات معماری دوره‌های گوناگون اسلامی را در بردارد.

مسجد جامع اصفهان در شمال شرقی شهر واقع است و مجموعهٔ تاریخی وسیعی را به ابعاد ۱۷۰ × ۱۴۰ متر در کنار میدان کهنه تشکیل می‌دهد. این مسجد امروزه شامل قسمتهای مختلفی چون گنبد نظام‌الملک، گنبد تاج الملک، صحن چهار ایوانی، شبستانها و بنای معروف به مدرسهٔ مظفری است.

گرچه از اواخر قرن ۱۹م مسجد جامع اصفهان توجه و کنجکاوی اشخاصی چون فلاندن و کُست معمار و طراح فرانسوی را برای مطالعه و تهیهٔ نقشه و طرح آن جلب نمود (نک: فلاندن، تصاویر 55, 56)، ولی تحقیقات دقیق در مورد این بنا از ۶۰ سال پیش آغاز شد و محققان ایرانی و غیرایرانی به مطالعهٔ این ساختمان و بررسی خصوصیات معماری و تزیینی آن پرداختند. از میان متقدمان گابریل و سواژه از یکسو، و گُدار از سوی دیگر دو نظریهٔ مختلف در مورد بنای نخستین این مسجد و تحولات آن طی قرون متمادی ارائه دادند و پرسشهایی را پدید آوردند. نظریهٔ اول، مسجد عباسی را هستهٔ اصلی گسترش مسجد جامع



نقشهٔ مسجد جامع اصفهان

در قرون بعدی می‌داند (سواژه، «چند مسجد...»[1]، 94 - 82) و نظریهٔ دوم، ساختمان سلجوقی گنبد نظام‌الملک را، هر چند در جای مسجدعباسی، ولی بنایی نو پنداشته، آن را به عنوان مسجدی ایرانی از نوع «چهار طاقی» نطفهٔ اولیه در دگرگونیهای مسجد جامع اصفهان می‌انگاشت(گدار، «تاریخ مسجد...»[2]، I(2)/ 221 - 220 ، «مساجد...»[3] (1936)، I(2)/187-210، نیز همان، (1956)، III(1)/48-63، III(2)/83-88).

سازمان ملی حفاظت آثار باستانی (سابق) با همکاری مؤسسهٔ ایتالیایی خاورمیانه و خاوردور[4] در فاصلهٔ سالهای ۱۳۴۹-۱۳۵۷ ش دست به اقدامات اساسی و وسیعی برای کاوشهای باستان‌شناسی و مرمت این بنای مهم، و پژوهش در مورد خصوصیات معماری و مراحل مختلف ساختمانی آن زد. نتایج بررسیهای دقیقی که طی این سالها به سرپرستی پروفسور شراتو و پروفسور گالدیری انجام گرفت، بسیاری از ابهامات تاریخی و معماری را در مورد این مسجد برطرف کرد و مراحل مختلف شکل گیری این مجموعه را ــ بر پایهٔ شواهد عینی و دلایل علمی حاصل از عملیات پیگردی و کاوش ــ از یکدیگر تشخیص داده، معرفی نمود. بدین ترتیب دوره‌های مختلف ساختمانی در مسجد جامع اصفهان از زمان تأسیس مسجد اولیه تا وضع کنونی به نحو بارزی روشن شد.

پیشینهٔ تاریخی: به گفتهٔ ابونعیم اصفهانی در صد و پنجاه و اندی پس از هجرت، ایوب بن زیاد به عنوان عامل خراج و سعید بن منصور حمیری به عنوان امیرجنگ از سوی منصور خلیفهٔ عباسی، به اصفهان گسیل شدند (ص ۱۶). پس از برکناری سعیدبن منصور، ایوب بن زیاد که مسئولیت جمع آوری مالیات و امور جنگ را با هم عهده‌دار شده بود، در قریهٔ خشینان منزل گزید و کاخی بر کرانهٔ رودخانهٔ فرسان و در جوار آن مسجدی دارای مقصوره بنا نهاد و در آنجا منبری قرار داد. وی همچنین برای تجار و کسبه و کارگران طرح بازاری انداخت که در جنب یهودیه در مکانی معروف به صف التبانین (بازار کاه فروشان) ساخته شد. در روزگار ولایت ایوب بن زیاد خانه‌های یهودیه به خانه‌های قریهٔ خشینان متصل شد (همانجا). پس از برکناری ایوب، اعراب قبیلهٔ تیم که ساکن قریهٔ طِهْران در حومهٔ اصفهان بودند، مسجد جامع بزرگی در یهودیه بنا کردند و در ۱۵۶ق منبر مسجد ایوب بن زیاد را بدانجا انتقال دادند (همو، ۱۷). یهودیه پس از بنای این مسجد جامع از طرف صحرا

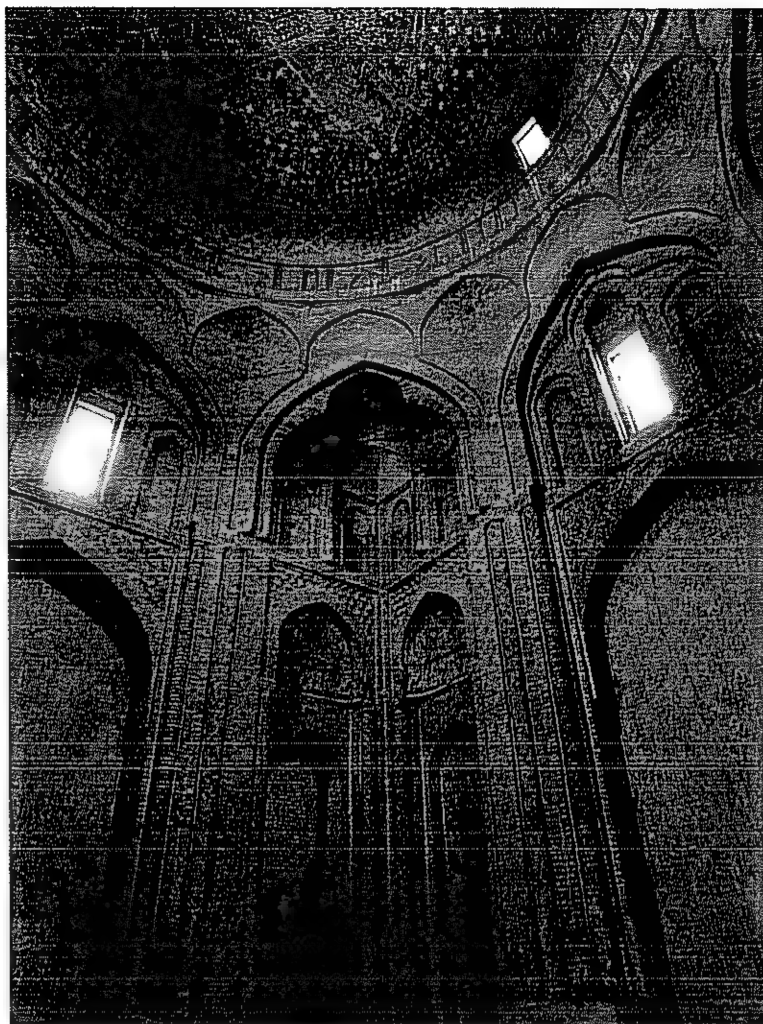
1. «Observations ...»
2. «Historique...»
3. «Les anciennes...»
4. Istituto italiano per il medio ed estremo oriente

توسعه و گسترش یافت.

خصوصیات معماری و تزیینی مسجد جامع اولیه (قرن ۲ق): حفاریهای انجام شده در مسجد جامع اصفهان، آثار مسجد اولیه را که در زمان خلافت منصور ساخته شده بود و ابونعیم (ص ۱۶-۱۷) و مافروخی (ص ۸۴ ـ ۸۵) از آن یاد کرده‌اند، آشکار، و موقعیت آن را مشخص نمود («شرق...»[1]، XXIII/418, XXVI/595, XXVII/451-453).

محراب و بخش مهمی از دیوار خشتی سوی قبلهٔ این مسجد مزین به تزیینات گچبری زیبا و درخور توجهی در بعضی نقاط تا ارتفاع ۴۰ سانتی‌متر و در بعضی دیگر تا ۹۰ سانتی‌متر در زیر کف شبستان جنوبی مسجد فعلی کشف گردید (همانجا). مسجد اولیه به شکل مستطیل به عرض تقریبی ۵۲ تا ۵۵ متر بوده، و در جهت شمال شرقی ـ جنوب غربی نسبت به محور مسجد فعلی به‌طور مایل قرار داشته است. این مسجد که احتمالاً شبستان ستون داری را در قسمت جنوبی خود جای می‌داده، بر زمینی بکر ساخته نشده بوده است. کشف آثاری از یک ساختمان متعلق به دورهٔ ساسانی به‌خصوص قسمت تحتانی یک ستون آجری مدور و مزین به گچ بریهای تزیینی که در موقعیت اصلی خود ظاهر گشت (همان، XXIII/418؛ گالدیری، *اصفهان...*، I/379)، و همچنین پیدا شدن پی ستون دیگری از همان دوره و قسمتی از کف این بنا («شرق»، XXVII/7, 8، تصاویر) و نیز کشف آثاری از صدر اسلام در این محل حاکی از آن است که مسجد جامع اصفهان در قرن ۲ق بر پهنهٔ بناهایی مربوط به اواخر دورهٔ ساسانی که احتمالاً در دو قرن ۱ و ۲ق/۷ و ۸م نیز با تغییراتی مورد استفاده قرار می‌گرفته، برپا شده بوده است (همان، XXIII/418؛ شراتو، ۳۹). موقعیت این مسجد بر محور شمال شرقی ـ جنوب غربی احتمالاً بر اساس همان محور ساختمان ساسانی بوده است.

کاوشهای باستان‌شناسی، تزیینات گچ بری شایان توجهی از قرن ۲ق را بر قسمت زیرین دیوار قبله و بر بخشی از دیواره‌های داخل محراب مسجد جامع اصفهان آشکار نمود. این تزیینات که شامل زنجیره‌های گیاهی و دانه تسبیحی و نقوش مختلف براساس طرح برگ مو و برگ کنگر است، بسیار استادانه صورت گرفته است. این گچ‌بریها نشان از سنت تزیینی هلنی ـ ساسانی ــ که در زمان امویان به‌کار گرفته می‌شده، و سپس در دوران عباسی تکامل یافته است ــ دارد و به عنوان نمونه‌های متقدم بر گچ بریهای تزیینی معروف به



مسجد جامع اصفهان، گنبد تاج‌الملک

گسترده شد و ۱۵ ده به آن اضافه گردید. با وسعت یافتن یهودیه، مردم به توسعهٔ مسجد پرداخته، بر آن اضافاتی نمودند که از جملهٔ آنها زمینهای معروف به خصیب آباد بود که خصیب بن سَلْم به مسجد اضافه کرد. در ۲۲۶ق/۸۴۱م در زمان خلافت معتصم عباسی و امارت یحیی بن عبدالله ابن مالک خزاعی مسجد جامع تجدید بنا شد و مساحت آن با اضافاتی که از زمینها و خانه‌ها به‌آن ضمیمه گردید، افزوده شد(همانجا؛ مافروخی،۸۵).

در ۳۰۷ق/۹۱۹م، در زمان خلافت مقتدر و فرمانروایی احمدبن مسرور، این مسجد بازهم وسعت یافت. این بار ابوعلی بن رستم زمینهای موسوم به رستم آباد را به مسجد اضافه کرد (ابونعیم، همانجا؛ مافروخی، ۸۴). بدین ترتیب به استناد متون تاریخی، مسجد جامع اصفهان در دورهٔ خلافت عباسیان دو مرحلهٔ اساسی ساختمان را پشت سر گذاشت: مرحلهٔ اول شامل بنای اصلی مسجد در قرن ۲ق، و مرحلهٔ دوم تجدید عمارت آن در ۲۲۶ق. جامع در هر یک از این دو مرحله

1. *East* ...

سبک A در بناهای سامره از قرن ۳ق (اتینگهاوزن، 102) از اهمیت بسزایی برخوردار است.

تجدید بنای مسجد در قرن ۳ق: با گسترش اصفهان در زمان خلافت معتصم عباسی، مسجد جامع پس از اصلاح محور آن به سوی قبله، با وسعتی چندین برابر تجدید بنا شد. تحقیقات و بررسیهای کارشناسان، موقعیت و خصوصیات معماری این مسجد را نیز روشن ساخته است (گالدیری، همان، II/25-30، نیز ۱۱-۱۴؛ «شرق»، XXV/540). بنای جدید، مستطیل شکل بوده، و از دو شبستان ستون‌دار در قسمت شمالی و جنوبی، و دو رواق ستون‌دار در قسمت شرقی و غربی در ۴ طرف یک صحن مرکزی تشکیل می‌شده است. جست و جوهای انجام یافته مکان ستونهای این مسجد را واقع بر شبکه‌ای از چشمه دهانه‌های مربع شکل که در آن دهانهٔ دو ستون به فاصلهٔ تقریبی ۴/۳۵ متر است، مشخص می‌نماید. شبستان جنوبی سوی قبله دارای ۶ ردیف ستون، شبستان شمالی دارای ۴ ردیف ستون و دو رواق جانبی شرقی و غربی هر یک دارای دو ردیف ستون بوده است. در شبستانهای شمالی و جنوبی ناو مرکزی عمود به دیوار قبله، عریض‌تر از سایر ناوها با پهنایی برابر ۵/۵۰ متر است (فاصلهٔ تقریبی بین دهانهٔ دو ستون). وجود ناو عریض‌تر مشابه در شبستان شمالی ــ خاص این مسجد ــ احتمال جایگاه ورودی مسجد را در قسمت میانی دیوار شمالی و در نتیجه تصور مسیر ورودی شمالی ـ جنوبی آن را به دست می‌دهد (گالدیری، *اصفهان*، II/28؛ گرابار، 46). صحن این مسجد نسبت به قسمت سرپوشیدهٔ آن از سطح بزرگ‌تری برخوردار بوده است. دور تا دور این بنا دیواری خشتی کشیده شده بوده است که بخشهای متفاوتی از پی و نمای آن در نتیجهٔ کاوشهای مختلف در ۴ طرف مسجد کشف گردید (گالدیری، «مسجد...[1]»، 34-24، *اصفهان*، II/29-30, III/16-17).

به علت گسترشهای بعدی این مسجد، آثار دیوار آن که طولش در اصل به ۴۲۰ متر می‌رسیده، امروزه در داخل فضاهای سرپوشیده قرار گرفته است. قسمتهای عمده‌ای از دیوار محیطی در ارتفاع قابل توجهی از آن در جبههٔ شرقی مسجد کشف شد و وضع قدیمی نمای خارجی دیوار خشتی را در این سمت روشن ساخت. این دیوار، طولی برابر ۱۲۶ متر داشته، و ارتفاع کل آن ــ با فرض مسطح بودن مسجد در آن تاریخ ــ حدوداً ۸ متر بوده است. ۲۸ طاق نما به فاصلهٔ ۱/۹۵ متر از یکدیگر سطح دیوار را تزیین می‌کرده، و هر طاق‌نما به عرض ۲/۴۰ متر و ارتفاع ۵/۸۵ متر از زمین فرو رفتگی نسبتاً کم عمقی داشته، و در قاب مستطیل شکلی واقع بوده است. طاقچهٔ کوچکی به ابعاد ۱/۲۰ × ۰/۵۰ متر و به ارتفاع ۴/۵۰ متر از سطح زمین هر یک از طاق نماها را مزین می‌کرده، و تمامی سطح دیوار از یک لایه خاک‌رس سرخ‌رنگ ممزوج با کاه نرم پوشیده شده بوده است (گالدیری، «مسجد»، 27). کشف آثاری از یک دیوار دیگر به فاصلهٔ ۱۹ متر از این دیوار خشتی و به موازات محور شمالی ـ جنوبی احتمال وجود یک زیاده یا حریم حفاظتی سربازی را در اطراف مسجد می‌دهد (گالدیری، *اصفهان*، II/40-41). این فضای باز در زمانهای بعدی به طور متوالی و مکرر مورد استفادهٔ ساختمانی قرار گرفته است.

مسجد جامع نوساختهٔ اصفهان با شبستان ستون‌دار و رواقهای اطراف صحن مرکزی گرچه سبک سادهٔ مسجد کوفه را که در زمان امویان در ۵۰ق/۶۷۰م بازسازی شده بود (سواژه، «مسجد...[2]»، 94)، به خاطر می‌آورد، لیکن تحولات مساجد بزرگ دیگر این دوره را که با به خلافت رسیدن عبدالملک (۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م) و سپس ولید اول (۸۶-۹۶ق/۷۰۵-۷۱۵م) پدید آمد، نیز پیروی کرده است. یکی از نمونه‌های این دگرگونیها را می‌توان در شبستان مساجدی چون مسجد جامع امویان دمشق (۸۷ق/۷۰۶م) مشاهده کرد که در آن شبکهٔ ستون‌دار سوی قبله از حالت یکنواخت در آمده، و ناو مرکزی که از صحن به محراب منتهی می‌شود، عریض‌تر انتخاب گشته است و از این‌رو از اهمیت بیشتری برخوردار است. این پدیده از مشخصات مساجد امویان چون مسجد الاقصیٰ در بیت المقدس و نیز مساجد شهرهای دیگری چون حلب و بصریٰ و حماه (سوریه) به شمار می‌آید (همان، 95-101,109). در زمان خلافت عباسیان این روش در ساختمان مسجد جامع اصفهان و در سایر مساجد عباسی نیز رعایت شد. از آن میان به ویژه می‌توان از دو مسجد سامره یعنی مسجد جامع و مسجد ابودلف که در زمان خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷ق/۸۴۷-۸۶۱م) ساخته شده است، نام برد.

بدین ترتیب، مسجد جامع اصفهان یکی از اولین نمونه‌های مساجد عباسی و متقدم بر مساجد سامره است که در ادامهٔ سبک اتخاذ شده در مساجد امویان تحولات بعدی معماری این نوع بنای مذهبی در دورهٔ خلافت عباسیان را در خود پروراند. طرح و بسیاری از اجزاء اصلی ساختمان این مسجد نه تنها هرگز از بین نرفت، بلکه اساس توسعه و تغییر شکل و تحولات معماری و تزیینی مسجد جامع اصفهان را در طی مدتی قریب به ۱۲ قرن تشکیل داد.

مسجد جامع در دورهٔ آل بویه: به‌رغم درگیریهای دیلمیان برای تسلط بر اصفهان، این شهر در آن دوران از آرامش و پیشرفت نسبی برخوردار بود. در این دوره مسجد جامع جدیدی به‌وسیلهٔ صاحب بن عباد وزیر مؤیدالدوله در اصفهان ساخته شد که مافروخی از آن به عنوان «مسجد جامع صغیر معروف به جورجیر» در برابر «مسجد جامع کبیر عتیق» یاد می‌کند (ص ۸۴-۸۵؛ نک: گدار، «مسجد جورجیر...[3]»، 3100-3103؛ کلایس، 208؛ هنرفر، گنجینه، ۴۳-۴۰). مسجد جامع صغیر، کوچک‌تر، ولی زیباتر و مستحکم‌تر از جامع کبیر بنا نهاده شده بود و دارای شبستانها، خانقاهها، کتابخانه، مدارسی برای فقها و مجالسی برای ادبا و محلهایی برای شاعران، صوفیان و قاریان قرآن بوده است (مافروخی، ۸۵-۸۶). برخی از محققان به استناد محتوای

1. «The Masǧid...» 2. *La mosquée...* 3. «*The Jurjir ....*»

نوشته‌های مذهبی و قرآنی باقی مانده در چند کتیبهٔ موجود بر سر در این مسجد احتمال می‌دهند که این بنا به عنوان ساختمانی برای فعالیتهای شیعیان و احتمالاً معتزلیان که آل بویه و به‌خصوص صاحب بن عباد از آن حمایت می‌کردند، ساخته شده باشد (بلر، «نطنز...[۱]»، 88، «کتیبه‌ها...[۲]»، 53).

مسجد جامع عتیق به نوبهٔ خود در زمان حکومت خاندان بویه دستخوش تغییرات و تحولاتی گردید که آثار آن نیز همانند بقایای مسجد عباسی در نتیجهٔ کاوشهای اخیر نمایان شد (گالدیری، *اصفهان*، II/8-13, 30-34, III/17-19). در این مرحله طرح اساسی مسجد تغییر عمده‌ای نکرد، اما الحاقاتی به منظور توسعهٔ بنا صورت گرفت و مرمتی کلی انجام یافت و گامهایی در جهت اعتلای معماری آن با استفاده از آجرکاری و تغییراتی در نماسازی برداشته شد. فضاهای ستون‌دار ۴ طرف صحن با افزودن یک ردیف ستون آجری در ضلع مشرف به صحن توسعه داده شد. گرچه بدین ترتیب از فضای صحن کاسته شد، لیکن خصوصیات معماری و تزیینی ستونهای جدید مدور یا ترکیبی که سطح خارجی آنها با نقوش هندسی مرکب از آجر مزین گشته بود، به نمای سادهٔ صحن مسجد در آن زمان چهرهٔ تازه‌ای بخشید. شیوهٔ تزیین هندسی این ستونها که از ترکیب آجرهای کوچک به دست آمده، و شباهت بسیار به تزیینات نمای سردر مسجد جامع صغیر جورجیر دارد، به خصوص در بناهایی از نیمهٔ اول قرن ۴ق در مناطق شمال شرقی ایران چون مقبرهٔ سامانیان در بخارا دیده شده است (نک: رمپل، IV/201-203). کشف بقایای چند ستون آجری دیگر از انواع یاد شده در قسمتهای شرقی، جنوب غربی، غرب و شمال غربی مسجد در بخش خارجی دیوار خشتی محیطی مسجد عباسی که اکنون در فضاهای سرپوشیدهٔ فعلی مسجد واقعند، حاکی از آن است که مسجد به وسیلهٔ ساختمانهایی با شبکهٔ ستون‌دار احاطه شده بوده است («شرق»، XXVI/594). این آثار در اطراف مسجد و در محل زیادهٔ مسجد عباسی ساخته شده بوده است. احتمال می‌رود که این ستونها بقایای ۴ دستگاه ساختمانی باشد که به گفتهٔ مافروخی محیط به رواقهای مسجد و مماس بر بازاری که به وسیلهٔ درها و کوچه‌ها به مسجد متصل می‌شده، بوده‌اند (ص ۸۴). این مورخ می‌نویسد که خانقاهها و کاروانسراهای بزرگی که وقف مسافران در راه مانده و غریبان و مساکین است، به مسجد افزوده شده، و در جوار آن کتابخانه‌ای با کتابهای بسیار در زمینه‌های مختلف برپا گردیده است. همچنین در این مسجد استادان به تدریس علوم دینی می‌پرداخته‌اند (ص ۸۵؛ نیز نک: هنرفر، همان، ۷۹). مافروخی همچنین سخن از دری می‌گوید که از این مسجد به سوی بازار رنگرزان گشوده می‌شده، و بر فراز آن طاقی و در دو طرف آن دو مناره بر پایهٔ ستونهایی بنا شده بوده است (همانجا). مناره‌های یاد شده را که امروزه اثری از آنها باقی نیست، باید به عنوان یکی از نخستین مناره‌های جفت در معماری اسلامی شناخت.

مسجد جامع در دورهٔ سلجوقی: در این دوره تحولات مهمی در معماری و تزیینات مسجد پدید آمد و نقشهٔ بنا در مراحل مختلف تغییرات اساسی یافت. اولین مرحلهٔ این اقدامات در زمان ملکشاه صورت گرفت. به دستور نظام‌الملک (وزیر ملکشاه) در شبستان جنوبی مسجد و در محوطهٔ مقصورهٔ آن بر سطحی مربع تالار گنبد داری به ابعاد بسیار بزرگ ــ با اضلاع داخلی ۱۴/۳۰ تا ۱۴/۶۰ متر، اضلاع خارجی ۲۱ متر و ارتفاع تقریبی ۲۶/۹۷ متر ــ بنا گردید. کتیبهٔ یادبود تاریخی آن به خط کوفی سادهٔ آجری بر قاعدهٔ گنبد نام سلطان وقت ملکشاه سلجوقی و نام بانی ساختمان خواجه نظام الملک را بدون ذکر تاریخ احداث بنا در بر دارد (هنرفر، گنجینه، ۷۵-۷۶). شیلابلر بر پایهٔ بررسی کنیه و اسم و نسب و القاب ملکشاه در این نوشته و مقایسهٔ آنها با آنچه در ۱۱ نوشتهٔ دیگری که با تاریخ تحریر به اسم این سلطان، امروزه در دست است، تاریخ بنای این گنبد را بین جمادی الثانی ۴۷۹ و ذیحجهٔ ۴۸۰/ سپتامبر ۱۰۸۶ و مارس ۱۰۸۸ می‌داند («کتیبه‌ها»، 160-163).

تالار گنبددار دیگری که به اقتباس از این بنا و به استناد کتیبهٔ آن در ۴۸۱ق/۱۰۸۸م در شمال همین مسجد ساخته شد، دلیل واضحی است بر اینکه به احتمال قوی مقصورهٔ نظام الملک پیش از این تاریخ بنا شده بوده است. برای ایجاد فضای لازم جهت احداث مقصورهٔ جدید که به گنبد نظام الملک معروف است، ۲۴ ستون از ستونهای شبکهٔ منظم ستونهای مدور شبستان عباسی درهم شکسته شد و بدین ترتیب نقشهٔ قدیمی مسجد در قسمت جنوبی آن تغییر یافت. رواقهای سر باز نسبتاً عریضی (۴/۵ متر) مقصوره را در جهات شمال، شرق و غرب احاطه می‌کرده است. بدین ترتیب بنای گنبد در انتهای ناو مرکزی شبستان مسجد به صورت منفرد و آزاد به نحوی ساخته شد که از ۳ طرف کاملاً باز بود. ساختمان ایوان جنوبی مسجد که در مرحلهٔ دوم تغییرات دورهٔ سلجوقی انجام شد و همچنین پوشش رواقهای سرباز شرقی و غربی مقصوره که بعدها در اواخر قرن ۸ق/۱۴م صورت گرفت، مقصورهٔ نظام‌الملک را از حالت آزاد اولیه درآورد و آن را از طرفی به صحن و از طرف دیگر به قسمتهای قدیمی شبستان جنوبی متصل نمود. در نتیجهٔ بررسیهای انجام یافته، هیأت اصلی نماهای داخلی و خارجی مقصوره که قسمتهایی از آنها به تدریج تغییر شکل یافته، یا توسط ساختمانهای دوران بعدی پوشیده شده بود، شناسایی شد (گالدیری، *اصفهان*، I/371-379, III/22-23, 31، «گنبد...[۳]»، 106-122).

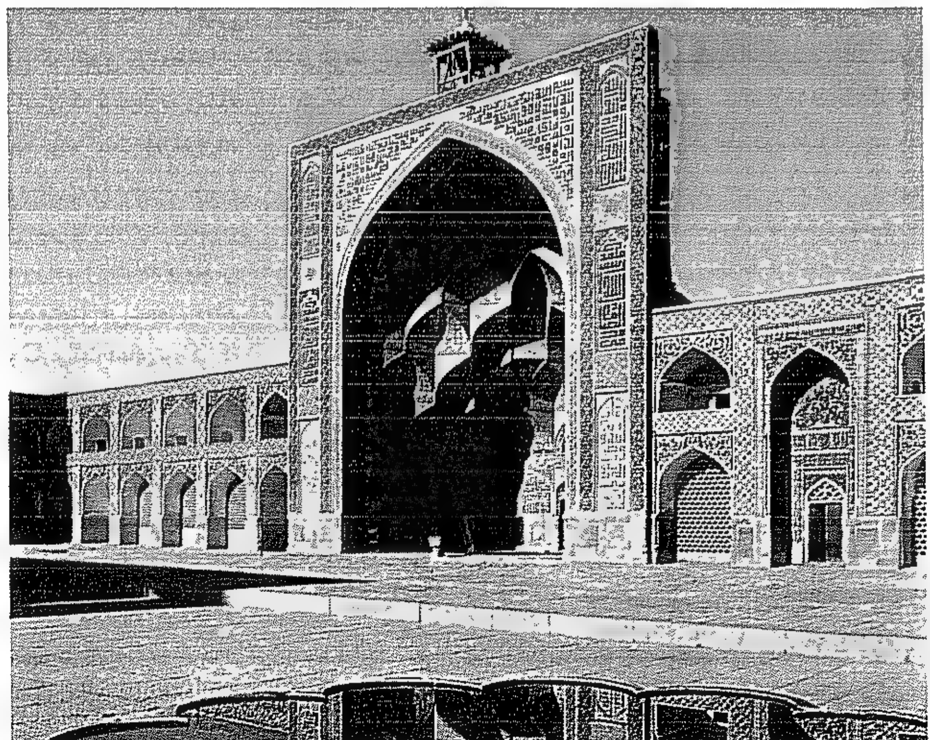
این ساختمان در مقطع عمودی از ۳ قسمت متمایز تشکیل شده است: ۱. منطقهٔ مربع شکل پایهٔ بنا (۴ دیوار به ضخامت ۳/۱۰ متر و ارتفاع ۱۱/۰۵ متر)؛ ۲. منطقهٔ کثیر الاضلاع انتقالی بین مربع پایه و دایرهٔ گنبد (ارتفاع ۶/۳۷ متر)؛ ۳. گنبد (قطر ۱۵ متر). ۳ پلکان بین روکار و حجم توکاری بنا در ۳ قسمت جنوب شرقی، شمال شرقی و

1. «The Octagonal...» 2. *The Monumental* ... 3. «Quelques...»

شمال غربی در ارتفاع ۱۵/۲۰ متر از کف تالار کشف شده است. هدف اصلی از ایجاد این راه پله‌ها دو چیز بوده است: امکان پیشرفت حجم بنا در ساختمان قسمتهای فوقانی، و امکان بازدید و مراقبت و تعمیر پوشش طاقها پس از اتمام ساختمان (همو، *اصفهان*، III/22). دهانه‌های سه‌گانه‌ای که بر هر یک از دیوارهای شمالی، شرقی و غربی گشوده شده‌اند، جمعاً با ۹ دهانه، رفت و آمد به داخل مقصوره را میسر می‌ساخته است. ورودی اصلی با دهانهٔ بزرگ‌تر در وسط دیوار شمالی و ورودیهای جانبی با دهانهٔ کوچک‌تر در طرفین آن که با پیکر سه گانه به ترتیب روبه‌روی محراب و دو طاق نمای تزیینی دیوار جنوبی قرار گرفته‌اند، با ایجاد تقارن خاصی بر اهمیت این دو دیوار واقع بر جهات اصلی مقصوره می‌افزایند. آثار معماری و حدود محراب سلجوقی این بنا در زیر محراب کاشی کاری کنونی مزین به آیات قرآنی که احتمالاً به دورهٔ صفوی یا کمی قبل از آن تعلق دارد، آشکار شده است (همان، III/21؛ هنرفر، گنجینه، ۸۲). منطقهٔ انتقالی متشکل از دو طبقهٔ ۸ ضلعی و ۱۶ ضلعی با استفاده از ترکیب عناصر قوسی و از طریق گوشه سازی از نوع سکنج سه بخشی مرکب از طاس و نیم طاس در طبقهٔ اول و سکنج ساده در طبقهٔ دوم امکان تبدیل زمینهٔ مربع را به دایره برای اجرای نهایی پوشش گنبد فراهم آورده است. استقرار گنبد به کمک سکنج بر ساختمان ۴ گوش بنا در ادامهٔ سنت دیرینهٔ معماری ایرانی پیش از دورهٔ اسلامی صورت گرفته است. برخلاف بناهای پیشین که در آنها گوشه‌سازی به کمک سکنج در بخشی از حجم مکعب پایه صورت می‌گرفت، در گنبدهای دورهٔ اسلامی منطقهٔ انتقالی خود بخش مستقلی را در نمای ساختمان تشکیل می‌دهد. ترکیب سکنجهای سه بخشی گنبد نظام‌الملک مانند مقبرهٔ دوازده امام در یزد مورخ ۴۲۹ق/۱۰۳۷م است (هُلد، 288-285؛ شرودر، III/1000-1001) و با اختلافاتی چند نمونهٔ قدیمی‌تری را در مقبرهٔ عرب اتا در تیم نزدیک سمرقند مورخ ۳۶۷ق/۹۷۸م به یاد می‌آورد (پوگاچنکوا، 93-91، تصاویر 9,10,20).

منطقهٔ انتقالی مقصورهٔ مسجد جامع اصفهان با اقتباس از این نوع سکنج در عین حال از اولین نمونه‌های شناخته شده‌ای است که در آن علاوه بر طبقهٔ ۸ گوش، طبقهٔ دوم مشخصی نیز به کمک سکنجهای ساده بنا شده، تا زمینهٔ ۱۶ گوش منظمی را برای استقرار گنبد پدید آورد و راهگشای تحول و تکامل بزرگ در این بخش مهم ساختمانهای گنبددار گردد. عناصر قوسی چه به عنوان طاقهای باربر از نوع جناغی چهار کمانهٔ سه مرکزی، چه به عنوان طاق نماهای تزیینی از نوع جناغی به همان شکل (لاله، 6)، به همراه قوسهای سه بخشی و کلیل ترکیب هماهنگی بر کلیهٔ سطوح بنا در داخل و خارج آن به وجود آورده، و نقش مهمی در تزیین بنا ایفا نموده است. تزیینات گنبد نظام الملک از سوی دیگر شامل سه نوع مختلف کتیبه، نقوش گیاهی و نقوش هندسی است. مقصوره دارای ۳ کتیبه است: یکی کتیبهٔ تاریخی به خط کوفی از آجر تراشیده واقع بر قاعدهٔ گنبد؛ یک کتیبهٔ گچ بری به خط نسخ بر زمینهٔ آبی واقع بر ۴ دیوار داخلی مقصوره که در ارتفاع سرستونهای آن به فاصلهٔ ۶،۵ متر از سطح زمین با آسیب فراوان از زیر اندود گچ ظاهر گشته است. آثار باقی مانده از این کتیبه بر دیوار شمالی حاوی نیمهٔ دوم آیهٔ ۱۸ و نیمهٔ اول آیهٔ ۱۹ از سورهٔ توبه است و به احتمال قوی بخشی از مجموعهٔ آیات ۱۸، ۱۹، ۲۰ این سوره است که از قسمت شرقی محراب بر دیوار جنوبی آغاز می‌شده، و به ترتیب پس از گردش بر دیوارهای شرقی، شمالی و غربی در قسمت غربی محراب بر دیوار جنوبی خاتمه می‌یافته است؛ کتیبهٔ گچ‌بری سوم که قسمتی از آن در پی کاوشهای اخیر بر نمای خارجی دیوار شمالی در همان ارتفاع آشکار شد، چند کلمهٔ اول از سورهٔ مؤمنون را دربر دارد (گالدیری، همان، II/38).

مقصورهٔ گنبد نظام الملک یکی از اولین نمونهٔ بناهایی است که در آن خط نسخ در کنار خط کوفی در کتیبه‌ها



مسجد جامع اصفهان

به کار رفته است. نماهای خارجی شرقی و غربی مقصوره و سطوح زیرین طاقهای ورودی آن در ارتفاع کتیبه‌های یاد شده به وسیلهٔ لوحه‌های مشابه، ولی با گچ بری لب‌پخ با نقوش گیاهی هندسی وار به سبک C سامره تزیین شده است. بررسیهای انجام یافته در قسمت فوقانی این نماها آثار یک نوار تزیینی دیگر را در ارتفاع حدود ۱۰ متر از سطح زمین در حد فاصل بین پایهٔ مربع و منطقهٔ انتقالی بنا آشکار نموده است. پوشش راهروهای جانبی گنبد نظام الملک در قرن ۸ق آسیب فراوانی به این نوار تزیینی وارد کرده، و تشخیص محتوای آن را امروزه غیر ممکن ساخته است (همو، «گنبد»، 115-111 ,109)، اما تزیینات شامل نقوش گیاهی که متأسفانه مقدار کمی از آن باقی مانده است، در سطح گسترده‌ای به صورت نیم برجسته تمامی سطوح لچک طاقها و طاق نماهای منطقهٔ انتقالی مقصوره را می‌پوشانده است. سطح زیرین ترک بندیهای گنبد نیز با نقوش گیاهی گچ‌کاری شده است. تزیین بندهای عمودی آجر از نوع تزیینات گچی با اشکال هندسی است (همانجا).

گرچه ساختمان گنبد نظام الملک در محوطهٔ مقصوره به‌طور کلی سنت دیرینهٔ معماری مسلمانان را از زمان امویان به بعد، در جلوه دادن هر چه بیشتر به این قسمت مهم از مساجد بزرگ، دنبال می‌کرده است، لیکن این گنبد از نظر ابعاد و ترکیب کلی و بنای آزاد و منفردش در بافت شبستان، سبکی نو در ساختمان مقصوره پدید آورد و برای مقصوره‌هایی که پس از آن در مساجد دیگر ساخته شد، سرمشق قرار گرفت و از آن پس گنبد نظام الملک به عنوان شاهد موفقی الهام بخش معماری مساجد و یکی از وجوه مشخصهٔ مساجد دورهٔ سلجوقی گردید. سبک نوین ابداعی در بنای مقصورهٔ مساجد سلجوقی با اهمیت روز افزونی که یافت، از پهنهٔ معماری ایران فراتر رفت و بر معماری مساجد ممالک دیگر اسلامی چون مساجد ارتقیان در آناتولی، مسجد بزرگ سلطان مملوک بیبرس اول در قاهره (اصلان آپا، 98-96 ,90-89) یا مسجد مرینی منصوره نزدیک تلمسان در الجزایر تأثیر گذاشت (مارسه، تصویر 168).

اولین بنایی که به تقلید از گنبد نظام الملک ساخته شد، گنبدی است که در منتهی‌الیه شمالی مسجد جامع اصفهان و بر محور شمالی - جنوبی آن احداث شد. این بنا که امروزه به گنبد تاج الملک یا گنبد خاکی معروف است، به استناد کتیبهٔ داخل آن به وسیلهٔ ابوالغنائم مرزبان ابن خسرو فیروز شیرازی ملقب به تاج الملک، رقیب نظام الملک و جانشین وی، در ۴۸۱ق برپا گردیده است و ساخت این گنبد را دومین مرحله از تغییرات اساسی مساجد در دورهٔ سلجوقی می‌توان به شمار آورد. این بنا بر سطحی مربع با اضلاع داخلی ۹/۸۰ الی ۱۰ متر و اضلاع خارجی ۱۴ متر و به ارتفاع تقریبی ۲۰/۶۰ متر ساخته شده است و گرچه از گنبد نظام الملک کوچک‌تر است، ولی از لحاظ تناسب و ظرافت بر آن برتری دارد و یکی از شاهکارهای معماری ایران محسوب می‌شود. فرضیه‌های مختلفی دربارهٔ نقش و عملکرد این گنبد که نمونهٔ منحصر به‌فردی از وجود گنبد دومی در ساختمان مسجدی است، عنوان شده است. محققان در ابتدا می‌پنداشتند که این بنا به صورت مستقل خارج از محوطهٔ مسجد در مقام کتابخانه، آب نما، جایگاه شخصیتی مهم و یا محلی که سلطان پیش از ورود به مسجد در آن به استراحت می‌پرداخته، یا بزرگان را در آن می‌پذیرفته، مورد استفاده قرار می‌گرفته است (گابریل، I/42؛ گدار، «تاریخ مسجد»، -224/(2)I 226؛ سواژه، «چند مسجد»، 89-87)؛ لیکن بر اثر بررسیهای انجام یافته روشن شده است که این گنبد ــ که تنها از دو سمت جنوب و مشرق به خارج راه دارد ــ به صورت عمارتی جدا و مستقل احداث نشده بوده، بلکه بخشی از مجموعه بناهای گسترده‌تری، احتمالاً از انواع کاخ یا ساختمان دولتی، واقع در قسمت شمال و شمال شرقی مسجد بوده، و از ابتدا به عنوان نقطهٔ اتصال مهمی با عملکردهای تشریفاتی از موقعیت محوری ممتازی برخوردار بوده است (گالدیری، *اصفهان*، 27-III/26). به عقیدهٔ باربارا فینستر گنبد تاج الملک جایگاه دیوان مظالم بوده است (ص 19).

اما از نظر معماری، این بنا با ساختمانی مشابه مقصورهٔ نظام‌الملک در مقطع عمودی از ۳ قسمت مختلف، یعنی پایهٔ مربع شکل، منطقهٔ کثیرالاضلاع دو طبقهٔ انتقالی بین مربع پایه و گنبد و پوشش گنبدی تشکیل شده است. فقدان راه پلهٔ ارتباطی از پایین به بالا نشان می‌دهد که دسترسی به پشت بام گنبد در ابتدا از طریق ساختمانی که بنای تاج‌الملک بخش الحاقی آن بوده، انجام می‌گرفته است و این مسأله، فرضیهٔ وجود مجموعهٔ بزرگ‌تری را در این قسمت مسجد، تأیید می‌کند. از ۴ نمای خارجی بنا، تنها دو نمای جنوبی و شرقی که در ابتدا آزاد بوده، دارای تزیینات مهمی است. ورودی اصلی گنبد در میان جبههٔ جنوبی بنا با دو ورودی جانبی کوچک‌تر در طرفین آن روبه‌روی جبههٔ اصلی مقصوره واقع شده است. ورودیها و طاق‌نماهای مشابه با همین ترتیب سه گانه به طور منظم بر دیوارهای شرقی، شمالی و جنوبی قرار گرفته‌اند. درگاهها، گوشه‌سازیها و طاق‌نماها از نوع جناغی چهارکمانهٔ سه مرکزی (لاله، 6) به همراه ستونهای ظریف تزیینی با ترتیب موزون و متقارنی تمامی سطوح بنا را از سطح زمین تا زیر گنبد دربر گرفته‌اند.

علاوه بر کاربرد عناصر معماری، وجود کتیبه‌ها و نقوش مختلف هندسی از آجر نیز در تزیین گنبد تاج‌الملک نقش مهمی را ایفا نموده است. بنا دارای چند کتیبهٔ آجری به خط کوفی است. کتیبهٔ واقع بر قاعدهٔ گنبد شامل آیهٔ ۵۴ از سورهٔ اعراف است که با نام بانی ساختمان و سال احداث آن پایان می‌گیرد. ۳۲ کتیبه واقع بر لچکهای ۱۶ طاق نمای طبقهٔ دوم منطقهٔ انتقالی، ۳۲ اسم از اسماءالله را دربر دارد. ۸ ورودی فرعی و طاق نمای تزیینی جانبی واقع در ۴ دیوار داخلی گنبد شامل آیات ۷۸ و ۷۹ از سورهٔ بنی اسرائیل است. آیات ۲۶ و ۲۷ از سورهٔ آل‌عمران بر سطح زیرین طاق مدخل اصلی بنا بر دیوار جنوبی آن نقش بسته است (هنرفر، گنجینه، ۷۷- ۷۸). نمای خارجی طاق نمای جنوبی دیوار

شرقی گنبد دارای کتیبه‌ای حاوی بخشی از آیهٔ ۹۷ از سورهٔ آل‌عمران است (بلر، «کتیبه‌ها»، 165). تزیینات هندسی که از ۳ طریق مختلف ــ یعنی بند و بست آجرها و ردیف کاری آنها، نقشه‌های مختلف از ترکیب آجرهای تراشیده، و مهرهای گچی در بندهای عمودی آجرها ــ به دست آمده، کلیهٔ سطوح بنا را مزین نموده است. یکی از معروف‌ترین و زیباترین تزیینات هندسی آجری که بر داخل سطح کروی انجام یافته، بر زیر این گنبد نقش بسته است.

سومین مرحله از تغییرات اساسی که در زمان سلجوقیان در مسجد انجام یافت، بنای ۴ ایوان آن بود که احتمالاً به هنگام تجدید ساختمان مسجد پس از آنکه به دست باطنیه آتش گرفت و آسیب فراوان دید (ابن اثیر، ۵۹۵/۱۰)، انجام شد. قدیمی‌ترین سردری که امروزه از مسجد مانده، در جانب شمال شرقی آن واقع است و یک کتیبهٔ آجری به خط کوفی شامل آیهٔ ۱۱۴ از سورهٔ بقره که فقط نیمهٔ اول آن باقی مانده، زینت‌بخش آن است. در انتهای این کتیبه از تجدید بنای این عمارت پس از حریق ۵۱۵ق/۱۱۲۱م، سخن رفته است (هنرفر، همان، ۷۸-۸۱، «قدیمی‌ترین...»، ۲۶-۳۱). در این مرحله پس از ساخته شدن ایوان جنوبی، ایوانهای غربی، شرقی و در آخر ایوان شمالی که امروزه به ترتیب به ایوانهای صاحب، استاد، شاگرد و درویش معروف هستند، با رعایت محدودهٔ مسجد قدیمی بنا شدند و باعث تغییرات چشمگیری در ساختمان مسجد گردیدند. ساختمان ایوان جنوبی احتمالاً باید به منظور رفع حالت منفرد و مجزای بنای گنبد نظام الملک و به عنوان فضایی سرپوشیده برای ارتباط بین گنبد و صحن احداث شده باشد. در دیوارهای جانبی این ایوان دهانه‌هایی با عرض متفاوت برای ارتباط آن با فضاهای شرق و غرب مسجد گشوده شده بوده است (گالدیری، *اصفهان*، III/30-31).

بررسیهای انجام یافته خصوصیات و مشخصات اصلی ایوان جنوبی را که در طی قرون دستخوش تغییرات زیادی گشته، تا ارتفاع حداکثر ۹ متر از کف حیاط، معین کرده است. دو راه پلهٔ خدماتی، شبیه راه پله‌های مقصوره، ارتباط با پشت بام را از طریق این ایوان برقرار می‌کرده است. پوشش ایوان جنوبی احتمالاً همانند پوشش کلی مسجد در آن زمان، به صورت تخت و مسطح بوده است (همان، III/33). در پی عملیات مرمتی سالهای ۱۹۴۸-۱۹۴۹م/۱۳۲۷-۱۳۲۸ش و پیگردیهای اخیر در زیر لایه‌های تزیینی کاشی‌کاری که جبههٔ اصلی ایوان را به طرف صحن می‌پوشاند، آثاری از نمای سلجوقی از جمله چند طاق‌نمای منقش با آجر چینی و مهرهای تزیینی در بندهای آجرها آشکار گردید (گدار، «تاریخ مسجد»، I(2)/363؛ گالدیری، همانجا). همچنین به دنبال حذف لایه‌های سطوح گچی از روی نماهای خارجی دیوارهای شرقی و غربی ایوان، طاق نماهای اصلی سلجوقی بر آنها مشخص گردیدند (همانجا). ایوانهای غربی و شرقی به نوبهٔ خود با دهانه‌هایی که در دیوارهای طرفین آنها قرار داشتند، با راهروهای جانبی ارتباط داشته‌اند. در انتهای ایوان شرقی که به‌جای دیوار خشتی قدیمی مسجد متعلق به دورهٔ عباسی قرار گرفته، فضای تو رفته‌ای به شکل شاه نشین و دو فضای کوچک‌تر در اطراف آن که با شاه نشین و با ایوان هر دو مرتبط بوده است، وجود دارد. پوشش داخلی ایوان شرقی در ساختار اصلی آن از نوع مقرنس سازی با ابعاد بزرگ بوده که احتمالاً در دورهٔ ایلخانی تجدید گردیده، و با ترکیب و طرح جدیدی بازسازی شده است. ایوان شرقی در میان بقیهٔ ایوانها بیشترین آثار دورهٔ سلجوقی را بر نمای طرف صحن خود حفظ نموده است. بررسیها روشن کرده‌اند که مشخصات تزیینی نمای اصلی دو ایوان شرقی و غربی شبیه ایوان جنوبی بوده است. این تشابه به خصوص در ساختمان آجرکاری و همچنین مهرهای گچی در بندهای آجری مشاهده شده است (همان، III/36,44,48,49).

ساختمان ایوان شمالی احتمالاً آخرین اجرای این مرحله از تغییرات اساسی زمان سلجوقیان بوده است. از نمای اصلی آن که تا ۱۹۳۴م/۱۳۱۳ش هنوز برجا بود، اثری باقی نیست و امروز تا عمق ۳/۵ متر از لبهٔ صحن باز سازی معاصر است (همان، III/38-40). بخش انتهایی شمالی این ایوان منطبق با دیوار خشتی اولیهٔ مسجد است. شاه‌نشین واقع در انتهای ایوان در شکل اصلی آن به دو فضای نسبتاً وسیع جانبی مرتبط می‌شده است. این شاه‌نشین در قسمت وسط احتمالاً با راهروی تشریفاتی که از گنبد تاج الملک شروع می‌شده، و پس از گذشتن از ایوان شمالی به صحن مسجد می‌رسیده، ارتباط داشته است. یکی از مشخصات ایوان شمالی ساختمان دیواره‌های شرقی و غربی آن است. در هر طرف به جای دیوار از جرزهایی مستطیل شکل که انتهای هر یک از آنها به دو نیم دایره ختم می‌شده، و یک درگاه ارتباطی را در میان خود جای می‌داده، استفاده شده بوده است. بدین ترتیب، این ساختمان به صورت نوع خاصی از ایوان که از طرفین باز بوده، بنا گردیده بوده است. در دوره‌های بعدی، احتمالاً در زمانی که نحوهٔ پوشش مسجد از نوع مسطح به صورت طاق و چشمه‌ای تبدیل شد، دهانه‌های باز و قابل عبور جرزهای طرفین با آجر کاری بسته شد و شکل ظاهری ایوان شمالی تغییر اساسی پیدا کرد (همان، III/39). احداث ۴ ایوان که مسجد جامع اصفهان شکل بارزی از آن را نشان می‌دهد، از آن پس یکی از خصوصیات ویژهٔ معماری مساجد ایرانی و نمونه‌ای برای مساجد سایر ممالک اسلامی گردید.

از میان دیگر اقداماتی که در دورهٔ سلجوقی در مسجد جامع اصفهان انجام یافت، می‌توان از ادامه و گسترش بنا در قسمت جنوب شرقی خارج از محدودهٔ دیوار خشتی قدیمی نام برد که در نتیجهٔ آن بخش بزرگی از این دیوار تخریب شد. کاربرد این قسمت که امروزه به نام کتابخانه شهرت دارد، مشخص نیست. نتایج به دست آمده از بررسیهای اخیر احتمال وجود کتابخانه‌ای را که مافروخی از آن در کنار مسجد یاد کرده، در این محل خاص ضعیف نموده است (همان، III/54-57؛ مافروخی، ۸۵). در حال حاضر شواهد کافی برای کشف جایگاه اصلی کتابخانهٔ یاد شده در دست نیست.

مسجد جامع در دورهٔ ایلخانی و مظفری: پس از حملهٔ مغول و تا دورهٔ حکومت ایلخانیان مسجد جامع اصفهان تغییر و تحول مهم و چشمگیری نیافت. با شکوفایی مجدد اصفهان، مسجد آدینهٔ شهر نیز مورد توجه قرار گرفت. یکی از آثار نفیس ایلخانی در این مسجد محرابی است که از دورهٔ سلطنت سلطان محمد خدابنده الجایتو باقی مانده است و به نام او محراب الجایتو خوانده می‌شود. این محراب بر نمای خارجی دیوار شمالی ایوان غربی و در داخل شبستانی مشهور به شبستان الجایتو واقع در قسمت شمالی ضلع غربی صحن مسجد، قرار دارد. محراب الجایتو با طاق نمای دو گانهٔ آن نمونهٔ زیبایی از محرابهای گچبری شدهٔ مساجد ایران، و شامل کتیبه‌های متعددی به‌خط ثلث و یک کتیبه به خط کوفی و نیز تزیینات ظریفی از نقوش گیاهی و هندسی است. این محراب، به استناد کتیبه‌ای که به نام پادشاه وقت سلطان محمد (الجایتو) بر لوح مرکزی طاق فوقانی آن نقش بسته، در ۷۱۰ق/۱۳۱۰م با عنایت وزیر سعدالحق و الدین محمد ساوی و زیر نظر عضد بن علی ماستری ساخته شده است و بخشی از بناهایی به شمار می‌آید که در آن زمان افزوده یا بازسازی شده‌اند. در حاشیهٔ این کتیبه از استاد هنرمند سازندهٔ گچبر این اثر نفیس به نام «حیدر» یاد شده است(هنرفر، گنجینه، ۱۱۶-۱۲۰؛گدار،«تاریخ‌مسجد»، 236-235/(2)I). بررسیهای اخیر در شبستانی که محراب در آن جای گرفته، روشن نموده که قبل از بنای محراب ابتدا این قسمت از مسجد قدیمی تغییراتی یافته، و شبستان ستون‌داری، در محل تالار فعلی و با شکل کاملاً متفاوتی با آن، دارای طاق و چشمه‌های مدور بر بقایای ساختمان مسجد دورهٔ سلجوقی و دورهٔ قبل از آن برپا شده، و سپس محراب را در خود جای داده است. پس از این اقدامات، در اواسط قرن ۸ق نماهای رو به صحن در این قسمت و در بخشهای دیگر مسجد از حالت یک طبقهٔ قدیمی خارج گشته، به صورت دو طبقه در آمدند (گالدیری، *اصفهان*، 60-57/III، «آثار...»[1]، 79-71).

محراب گچبری زیبای دیگری نیز از دورهٔ ایلخانیان در دالان سرپوشیدهٔ ورودی شرقی مسجد وجود دارد. در حین عملیات مرمت مقرنسهای طبقهٔ فوقانی فضای شاه نشین در ایوان شمالی که در ۱۳۶۱ش انجام گرفت، کتیبهٔ جدیدی در لایه برداری گچی از سطوح این قسمت آشکار شد. در این کتیبه که تاریخ آن از بین رفته، از امیری یاد شده است که به دستور وی غرفهٔ بالای ایوان شمالی ساخته شده است. این کتیبه بر اساس نوع خط و تزیینات گچبری آن احتمالاً ایلخانی بوده، و به قرنهای ۷ و ۸ق تعلق داشته است. یک نوشته به رسم یادگاری در ۸۴۱ق/۱۴۳۷م که بر دیوار جانبی این غرفه پیدا شده است، بنای آن را در زمانی پیش از این تاریخ تعیین می‌دارد («گزارشی کوتاه...»، ۱۷۳-۱۷۹؛ گالدیری، *اصفهان*، 43/III). کشف این کتیبه به عنوان عامل مهمی در تاریخ گذاری مراحل مختلف معماری و تزیینی این قسمت از مسجد که تحولات پی در پی فراوان آن هنوز به‌طور وضوح مشخص نگردیده، حائز اهمیت است.

شبستان زمستانی یا دارالشتا که در ضلع غربی مسجد در پشت ایوان غربی خارج از محدودهٔ مسجد قدیمی و در امتداد محل دیوار خشتی آن واقع است، امروزه محوطهٔ وسیعی به طول ۵۰ و عرض ۲۵ متر را اشغال می‌کند. بررسیهای اخیر وجود یک مصلیٰ متعلق به دورهٔ مظفری را که بخش بزرگی از آن در طی قرون از بین رفته، در این قسمت آشکار نموده است. مشخصات عمدهٔ این نمازگاه سرباز عبارت بوده از یک صحن مرکزی به ابعاد ۲۵ × ۲۱ متر که بر هر یک از ۴ جبههٔ آن ۵ دهانه قرار داشته است. دهانه‌های واقع بر اضلاع شمالی و جنوبی به یک اندازه بوده، لیکن دهانه‌های میانی واقع بر جبههٔ شرقی و غربی ــ یعنی واقع بر اضلاع بزرگ‌تر فضای مصلیٰ ــ با اندازهٔ بزرگ‌تری نسبت به طرفین ساخته شده بوده‌اند. آثار باقی مانده از محراب این مصلیٰ در قسمت میانی دیوار جنوبی آن به دست آمده است (همان، 72-64/III). شبستان فعلی دارالشتا بر روی محوطهٔ مصلیٰ احتمالاً در اواخر حکومت شاه طهماسب صفوی در ۹۸۳ق/۱۵۷۵م ساخته شده است (همان، 71-70/III).

شناسایی مصلای مظفری و تعیین تاریخ تبدیل آن به شبستان سرپوشیدهٔ فعلی در دورهٔ صفوی فرضیهٔ قبلی گدار را در انتساب این شبستان به دورهٔ تیموری رد می‌کند. این فرضیه بر مبنای نوشتهٔ مورخ ۸۵۱ق/۱۴۴۷م که بر سر در ورودی تالار الجایتو واقع است و گدار آن را مربوط به ورودی دارالشتا دانسته، ارائه شده است (گدار، «تاریخ مسجد»، 246-245/(2)I). احداث این سردر در دورهٔ تیموری مصادف با بنای دارالشتا نبوده، بلکه همزمان با پوشش راهرو ورودی جنوبی آن و پوشش فضاهای واقع در طرفین شمال و جنوب ایوان غربی بوده است (گالدیری، همان، 70-69/III).

از اقدامات مهم دیگری که در دورهٔ مظفریان در مسجد جامع اصفهان انجام گرفت، بنای ساختمان معروف به مدرسهٔ مظفری در مجاورت ایوان شرقی و در خارج از محدودهٔ مسجد عباسی در امتداد دیوار قدیمی آن بود. این بنا به استناد کتیبه‌های آن در زمان حکومت قطب‌الدین شاه محمود فرمانروای اصفهان بین سالهای ۷۵۹ و ۷۷۶ق/ ۱۳۵۸ و ۱۳۷۴م بنا گردید (هنرفر، گنجینه، ۱۳۶-۱۴۶؛ گدار، همان، 246 ,238/(2)I). مدرسهٔ مظفری به ابعاد ۲۵ × ۶۵ متر شامل صحن بزرگ مستطیل شکلی است که در قسمت جنوبی آن به ترتیب یک ایوان وسیع و سپس یک تالار بر محور شرقی ـ غربی که محرابی در آن جای دارد، قرار گرفته است. قسمت شمالی صحن مدرسه نیز در اصل از وضع مشابهی برخوردار بوده است (گلمبک، 381-380/I). ساختمان مدرسهٔ مظفری در پشت ایوان شرقی از طریق ۳ درگاه که به ترتیب در شاه نشین و در دو اتاق جانبی قدیمی در انتهای این ایوان تعبیه شد، با آن مرتبط گردید و این ۳ فضا به عنوان راهرو مورد استفاده قرار می‌گرفتند. در دوران بعدی هنگامی که ۳ فضای مذکور از طرف ایوان

---

1. «Some Aspects...»

مسدود شدند، از آنها فقط به عنوان انبار وسایل مدرسه یا اتاق سرایدار آن استفاده می‌شد. عاقبت این ۳ فضا از طرف مدرسه نیز مسدود و متروک گردیدند (گالدیری، همان، III/46). از آثار دیگر دورۀ مظفری سر در شمالی مسجد در قسمت شمال شرقی گنبد تاج الملک است که به استناد کتیبۀ کاشی‌کاری آن به خط کوفی در تاریخ ۷۶۸ق/۱۳۶۷م ساخته شده است (گدار، همان، 239-236/(2)I).

مسجدجامع در دورۀتیموری‌وصفوی: در زمان سلطۀتیموریان بر اصفهان تغییراتی نیز در مسجد جامع شهر صورت گرفت. در نتیجۀ تحقیقات اخیر در قسمت جنوب غربی مسجد در محلی که امروز به شبستان صفوی معروف است، آثار شبستان قدیمی‌تر متعلق به دورۀ تیموری به دست آمده است (گالدیری، همان، 77-III/72). این شبستان که از طرف شرق به محل دیوار غربی قدیمی مسجد اولیه محدود می‌شود، مربع شکل بوده، و در هر ضلع آن دارای ۷ دهانه طاق و چشمه بر شبکۀ منظم ستون داری استوار بوده است. شبستان یاد شده در محلی آزاد بنا گردیده بوده، و به احتمال قوی در این قسمت از مسجد، یعنی درسمت جنوب مصلای مظفری و در محل فعلی شبستان صفوی، ساختمانی وجود نداشته است. آثار دوران آل بویه نیز که در این قسمت کشف شده‌اند، احتمالاً بقایای بناهای نیمه مخروبه و متروکۀ آن زمانند. در دورۀ صفویه بین سالهای ۹۵۰ و ۹۸۰ق/۱۵۴۳ و ۱۵۷۲م قسمتی از شبستان تیموری در جبهۀ غربی آن تخریب شد تا شبستان جدیدی با زیر بنای مستطیل شکل با ۶ ردیف طاق با دهانۀ ۹ متر در آن محل ساخته شود. بدین ترتیب، شبستان واقع در گوشۀ جنوب غربی مسجد، پیکر امروزین خود را با دو بخش کاملاً مشخص در قسمت شرقی و غربی آن به دست آورد. شناسایی بنای ساختمان شبستان تیموری و تغییرات آن در زمان صفویان فرضیۀ قدیمی گدار را در تاریخ گذاری کل این قسمت به سال ۹۹۹ق/۱۵۹۱م رد می‌کند. این پندار بر پایۀ نوشته‌ای به تاریخ یاد شده استوار شده بود که بر دو لنگۀ در چوبی ورودی غربی مسجد در راهرو شمالی شبستان مذکور کنده شده است. مضمون این در نبشته فقط حاکی از وقف آن به مسجد کبیر از طرف مولانا محمد مطلق است و هیچ‌گونه اشاره‌ای به شبستانی که در جنب آن قرار دارد، نمی‌کند (همان، 73-III/72؛ گدار، «تاریخ مسجد»، 246/(2)I؛ هنرفر، همان، ۱۶۳).

از اقدامات دیگر دورۀ تیموری در مسجد، پوشش راهرو یاد شدۀ مشترک بین شبستان تیموری و مصلای مظفری (جبهۀ جنوبی شبستان فعلی دارالشتا) است که با یک ردیف طاق و چشمه‌های آجری متشکل از ۶ دهانه انجام شده است. در اواخر دورۀ صفویه تغییراتی در پوشش این راهرو به‌خصوص در دهانۀ غربی آن در مجاورت سردر ورودی مسجد که متعلق به زمان صفویان است، پدید آمد (گالدیری، همان، 75-III/69). اجرای پوشش این راهرو و نیز پوشش فضاهای واقع در طرفین شمال و جنوب ایوان غربی به‌طور کلی همزمان بوده است و احتمالاً با تاریخ احداث سردر ورودیِ تالار الجایتو از طرف صحن، یعنی سال ۸۵۱ق/۱۴۴۷م، منطبق می‌باشد (همان، 70-III/69).

در دورۀ تیموری همچنین اقدام به پوشش راهروهای سر باز جانبی ایوان شرقی از یکسو، و راهروهای گنبد نظام الملک در جبهۀ جنوبی مسجد از سوی دیگر شد و بدین ترتیب ایوان شرقی و مقصوره از حالت منفرد و آزاد اولیۀ خود خارج شده، به بناهای مجاور متصل گردیدند. احتمالاً در اواخر قرن ۸ و اوایل قرن ۹ق راهروهای ایوان شرقی با طاقهای مقرنس‌کاری پوشیده شدند و بدین منظور دیواره‌های آنها به میزان مورد نیاز تا ارتفاع ۹ الیٰ ۱۱ متر مرتفع گردیدند. در اواخر دورۀ صفوی یا شاید اوایل دورۀ قاجار در ارتفاع میانی این راهروها به فاصلۀ ۵/۲۵ متر از کف زمین یک طاق تخت زده شد که فضای راهروهای طرفین ایوان شرقی را در مقطع عمودی به دو قسمت تقسیم می‌کند. دلیل این اقدام را می‌توان در کاهش اهمیت دو راهرو جانبی ایوان و از دست دادن عملکرد ورودی آنها در آن زمان و لزوم استفاده‌های ثانوی با ایجاد فضاهای مورداستفاده در طبقۀفوقانی‌آنها دانست(همان،62-III/61). به گونه‌ای مشابه در اواخر قرن ۸ق راهروهای رو باز مشرق و مغرب مقصورۀ نظام الملک نیز به صورت قرینه در ارتفاع زیاد پوشیده شدند (همو، «گنبد»، 117-109,115).

به استناد کتیبه‌ای موجود در بین مقرنسهای طاق ایوان جنوبی، در دورۀ آق قویونلو و در زمان فرمانروایی اوزون حسن، اقداماتی برای تعمیر کلی مسجد جامع و بازسازی پوشش این ایوان در ۸۸۰ق انجام یافته است (هنرفر، گنجینه، ۹۵). امروزه اطلاعات زیادی از وسعت این عملیات در سطح مسجد در دست نیست. احتمالاً طاق ایوان جنوبی و دو منارۀ آن در این زمان ساخته شده‌اند (گدار، «تاریخ مسجد»، 256-248/(2)I).

در دورۀ صفویه تغییرات اساسی در مسجد جامع داده نشد، اما در سیر تحولات معماری شهر اقدامات وسیعی برای مرمت مسجد صورت گرفت و تغییرات زیادی در نماسازی و تزیینات آن انجام یافت. بخش عمدۀ نماهای مسجد فعلی از این دوره باقی مانده است. در زمان شاه طهماسب اول، در حدود ربع سوم قرن ۱۰ق پس از تخریب جبهۀ غربی شبستان تیموری واقع در گوشۀ جنوب غربی مسجد، شبستان جدیدی در این قسمت ساخته شد و چهرۀ شبستان قدیمی را تغییر داد. مصلای مظفری نیز در جبهۀ غربی مسجد تغییر شکل یافت و شبستان سرپوشیدۀ فعلی معروف به دارالشتا با شبکۀ ستونهای قطور ۸ ضلعی بر محوطۀ آن ساخته شد. بر اساس فرضیۀ گالدیری، این اقدام احتمالاً با بنای ساختمان ورودی واقع در انتهای راهرو جنوبی ایوان غربی که در زمان شاه طهماسب اول در ۹۸۳ق/۱۵۷۵م احداث شد و به عنوان ورودی اصلی دارالشتا مورد استفاده قرار گرفت، همزمان است (گالدیری، *اصفهان*، 71-III/70).

وجود کتیبه‌های تاریخی یا مذهبی که از عهد صفویان در ایوانها باقی مانده است، بیانگر اقداماتی است که جزئیات و توالی مراحل مختلف آنها به وضوح روشن نیست. در متن بعضی از این کتیبه‌ها به‌طور کلی

اشاره به تعمیر و تزیین مسجد جامع در دوران شاه طهماسب اول، شاه عباس دوم، شاه سلیمان و شاه سلطان حسین شده است. به عنوان مثال بر قسمت فوقانی ۳ دیوار داخلی ایوان جنوبی، یک کتیبهٔ کاشی‌کاری به خط ثلث با ترکیبی از کلمات و عبارات فارسی و عربی به خط کمال‌الدین حسین حافظ هروی از تعمیرات و تزییناتی یاد می‌کند که در زمان سلطنت شاه طهماسب اول به اهتمام زنی نیکوکار (آغا سلطان) و تصدی شخص خیّری به نام محمد اصفهانی در مسجد انجام شد و در ۹۳۸ق/۱۵۳۲م پایان یافت (هنرفر، گنجینه، ۹۱ـ۹۴، ۱۰۲). یک کتیبهٔ دیگر نیز بر هلال داخل طاق این ایوان وجود دارد که مشتمل بر آیهٔ اول تا آخر آیهٔ ۸ سورهٔ اسراء و مورخ همین سال است (همان، ۹۵ـ۹۶). کتیبهٔ دیگری که قاب ایوان جنوبی را بر نمای آن به طرف صحن تشکیل می‌دهد، در زمان شاه طهماسب نصب شده، و حاوی ۲۱ آیهٔ اول سورهٔ فتح بوده است. در زمان شاه عباس دوم کتیبهٔ افقی این قاب شامل آیات ۸ تا ۱۶ سورهٔ مذکور با کتیبهٔ دیگری، این بار از نوع تاریخی، به نام این پادشاه و مورخ ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م تعویض می‌گردد. این نوشته حاکی از بازسازی و تعمیر و تزیین مسجد است که به دستور شاه عباس دوم و به پیروی از اقدامات زمان شاه طهماسب در آنجا انجام یافته است (همان، ۹۷؛ گدار، همان، I(2)/263).

محراب مرمر واقع بر جبههٔ جنوبی ایوان شرقی بر طبق کتیبهٔ آن در ۹۹۲ق/۱۵۸۴م ساخته شده است. کتیبهٔ کاشی‌کاری داخل ایوان بر حاشیهٔ زیرین مقرنسها مورخ ۱۰۹۳ق/۱۶۸۲م از تعمیر این بنای قدیمی به وسیلهٔ شاه سلیمان صفوی حکایت می‌کند (هنرفر، همان، ۱۳۳ـ۱۳۴). احتمالاً پوشش داخلی ایوان در زمان شاه سلیمان کلاً تغییر می‌کند و به صورت مقرنس کاری در ابعاد کوچک‌تر بازسازی می‌شود. قسمت اعظم طاق مقرنس این ایوان در وضع کنونی از بازسازیهایی است که به دنبال مرمت پوشش فرو ریختهٔ این ایوان در حدود سال ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م انجام گرفته است (گالدیری، *اصفهان*، III/44, 50). اقداماتی نیز برای زیباسازی ظاهری ایوان شرقی احتمالاً در زمان شاه سلطان حسین صفوی صورت می‌گیرد. در این مرحله بخش مهمی از دیواره‌های داخلی ایوان ــ که مثل تمام نماهای داخلی آجری مسجد در اواخر قرن ۸ یا اوایل قرن ۹ق با یک لایه گچ پوشیده شده بود ــ با یک لایه گچ جدید که بر روی آن نقش آجرکاری ظریفی طراحی شده است، اندود می‌گردد (همان، III/43, 65).

همان‌گونه که قبلاً به آن اشاره شد، در اواخر دورهٔ صفوی در ارتفاع میانی راهروهای طرفین این ایوان یک طاق تخت زده می‌شود و فضای راهرو را در مقطع عمودی آن به دو قسمت تقسیم می‌کند (همان، III/54). از طرف دیگر به منظور ایجاد فضای بیشتر برای اجتماعات در بخشی از شبستان مسجد واقع در جنب راهرو جنوبی ایوان شرقی طاق و چشمه‌های این قسمت تخریب می‌شوند و ستونهای آن قطع می‌گردند (همانجا). چندین کتیبه با تاریخ ۱۱۱۲ق/۱۷۰۰م مربوط به زمان شاه سلطان حسین در ایوان غربی وجود دارد که از بازسازی این ایوان و مسجد و تزیین آنها حکایت می‌کند (هنرفر، گنجینه، ۱۰۵ـ۱۱۵). بخش مهمی از تزیینات ایوان شمالی هم احتمالاً در زمان شاه سلیمان صفوی انجام شده است. بر طبق کتیبهٔ گچ‌بری مورخ ۱۰۹۳ق/۱۶۸۲م واقع بر قسمت فوقانی دیوار ایوان، این پادشاه نسبت به تجدید بنای مسجد عتیق اقدام نموده است (همان، ۱۲۴). یکی دیگر از کتیبه‌های این ایوان که به خط ثلث گچ‌بری شده، مورخ ۱۰۹۸ق و در دو سطر، مشتمل است بر احادیث مناقب اهل بیت عصمت به طرق اهل سنت و احادیث مربوط به فضیلت مساجد و آداب شرعی و اخلاقی که دربارهٔ مساجد ذکر شده است (همان، ۱۲۷ـ۱۳۱).

پس از فروپاشی دولت صفوی، مسجد جامع اصفهان به اهمیت خود باقی ماند و اقداماتی که بعد از آن همواره تا به امروز در مسجد صورت گرفت، این بنای قدیمی را همچنان زنده نگه داشته است. یک کتیبه به تاریخ ۱۱۳۹ق/۱۷۲۷م که در ایوان بنای معروف به مدرسهٔ مظفری است، به دستوری که اشرف افغان برای تعمیر مسجد جامع صادر کرده بوده، اشاره می‌کند (همان، ۱۴۳ـ ۱۴۵). از دورهٔ زندیه نیز اخیراً یک نقاشی دیواری با کتیبه‌ای به تاریخ ۱۱۹۹ق/۱۷۸۵م در گاو چاه مسجد در قسمت شمالی دارالشتا کشف شده است. در نوشتهٔ مذکور از میرقاسم حسینی پسر میرهادی به عنوان «نقاش کش مسجد جامع» یاد شده است (گالدیری، «گاو چاه...[۱]»، 60-56؛ بهرامی، ۱۸۵ـ۱۹۵).

در دورهٔ قاجاریه همچون دوره‌های دیگر مرمتهایی در مسجد انجام گرفته است. سردر ورودی فعلی مسجد واقع در جنوب شرقی آن، کتیبه‌ای کاشی‌کاری به خط ثلث و مورخ ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م دارد که حاکی از اقدامات به عمل آمده در تعمیر این سردر و بازار جنب سقاخانهٔ آن در زمان سلطنت فتحعلی شاه قاجار است (هنرفر، همان، ۱۴۶).

در زمانی دیگر بیش از ۵۰ سال پیش بخشهای متعددی از مسجد مرمت و بازسازی شد. در عملیات مرمتی در این دوران به مواردی از نوع تغییرات غیر منطقی، و به استناد عکسهای قدیمی، حتیٰ گاه به تخریب آگاهانهٔ قسمتهایی چون طاق نماهای قرینهٔ بخش فوقانی نمای ایوان شرقی نیز بر می‌خوریم (گالدیری، *اصفهان*، 49-48 ,III/30,31).

کاوشهای باستان شناسی و مرمت مسجد که به طور اساسی بین سالهای ۱۳۴۹ و ۱۳۵۷ش انجام گرفت و مراحل مختلف شکل گیری این مسجد قدیمی را روشن ساخت، از مهم‌ترین اقدامات دورهٔ معاصر در این بنا به شمار می‌آید. اقدامات مرمتی و تحقیقات و بررسیهای محلی در این مسجد همچنان تحت نظارت سازمان میراث فرهنگی کشور ادامه دارد. در جنگ بین ایران و عراق، اصفهان در ۲۲ اسفند ۱۳۶۳ مورد حملهٔ هوایی قرار گرفت و در نتیجهٔ اصابت دو راکت که هر یک محوطه‌ای به وسعت یک هزار متر مربع را منهدم ساخت، به‌قسمتهای شمالی و جنوبی مسجد جامع آسیب فراوان رسید. در قسمت جنوبی ۱۱

---

1. «A Newly...»

چشمه از راسته بازار عربان، یکی از قدیمی‌ترین بازارهای اصفهان، و ۱۱ چشمه از شبستان جنوب شرقی مسجد که مربوط به گسترش مسجد در دورهٔ سلجوقی است، و در قسمت شمالی مسجد در جوار گنبد تاج الملک، کاروانسرای شکریک و بخشی از بازار مجلسی ویران شدند. سازمان میراث فرهنگی کشور، با استناد به نقشه‌ها و عکسهای مختلفی که از وضعیت قبلی بخشهای آسیب دیدهٔ مسجد در دست بود، اقدام به بازسازی آنها کرد («مسجد جامع...»، ۳-۱۵).

با توجه به آنچه گذشت، تغییر نقشهٔ مسجد جامع عتیق اصفهان از گونهٔ شبستان با ناو میانی پهن‌تر با آوردن شیوه‌ای نو در ساختمان مقصوره و نیز بنای صحن ۴ ایوانی هر یک نقطهٔ عطفی در تاریخ معماری بوده‌اند که بازتاب آنها در هنر معماری بسی از کشورهای دور دست اسلامی نیز درخشیده است و ژرف‌نگری در آنها شیوهٔ پیوند گذشتهٔ مسلمانان و تأثیر و نقشی را که برخی از بناهای کلیدی کهن در پهنهٔ تاریخی مشخصی داشته‌اند، روشن‌تر می‌سازد. امروزه نقش بزرگ بناهای سلجوقی اصفهان در میدان هنر و معماری دنیای اسلامی، همچون بناهای سامرهٔ عباسی یا قاهرهٔ فاطمی، بر پژوهشگران پوشیده نیست. این بنا به شمارهٔ ۳۲۸ در فهرست آثار تاریخی ایران به ثبت رسیده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش س. ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ بهرامی، «کشف تاریخ جدید نقاشی دیواری در گارچاه مسجد جامع اصفهان»، *اثر*، تهران، ۱۳۷۱ش، شم ۲۲، ۲۳؛ شراتو، امبرتو، «گزارش مقدماتی دربارهٔ بررسیهای باستان شناسی در مسجد جامع اصفهان»، *فرهنگ معماری ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش، شم ۴؛ گالدیری، ارژنیو، «اطلاعات جدیدی راجع به اصول ساختمانی معمول در مسجد جامع اصفهان»، *فرهنگ و معماری ایران*، تهران، فروردین ۱۳۵۴ش؛ «گزارشی کوتاه از مسجد جامع اصفهان و کتیبهٔ نو یافتهٔ ایران درویش»، *اثر*، تهران، ۱۳۶۷ش، شم ۱۵، ۱۶؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ «مسجد جامع اصفهان، نمونه‌ای از تخریب میراث فرهنگی بر اثر جنگ تحمیلی»، *اثر*، تهران، ۱۳۶۴ش، شم ۱۰، ۱۱؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ همو، «قدیمی‌ترین سردر مسجد جمعهٔ اصفهان»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز:

Aslanapa, O., *Turkish Art and Architecture*, London, 1970; Blair, Sh.S., *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, Leiden, 1992; id, «The Octagonal Pavilion at Natanz», *Muqarnas*, NewHaven, 1983, vol. I; *East and West*, ed. G. Tucci, vol. XXIII, 1973, vol. XXV, 1975, vol. XXVI, 1976, vol. XXVII, 1977; Ettinghausen, R. and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650-1250*, Somerset, 1987; Finster, B., «The Saljūqs as Patrons», *The Art of the Saljūqs in Iran and Anatolia*, ed. R. Hillenbrand, California, 1994; Flandin, E. and P. Coste, *Voyage en Perse*, Paris, 1840-1841; Gabriel, A., «Le Masdjid-i Djum'a d'Isfahan», *Ars Islamica*, New York, 1968; Galdieri, E., *Iṣfahān: Masǧid-i Ǧum'a*, Rome, vol. I, 1972, vol. II, 1973, vol. III, 1984; id, «The Masǧid-i Ǧum'a Iṣfahān», *Art and Archaeology Research Papers*, 1974, vol. VI; id, «A Newly Discovered Wall - Painting from the Gav-Chah in the Jami Mosque at Isfahan», ibid, 1977, vol. XI; id, «Quelques précisions sur le Gunbad-e Nizam al - Mulk d'Isfahan», *Revue des études islamiques*, 1975, vol. XLIII; id, «Some Aspects of the Ilkhanid Presence in the Masjid-i Jami' of Isfahān», *1st International Symposium on Iranian Art and Civilization, Veneiza-1977*, Venice, 1981; Godard, A., «Les anciennes mosquées de l'Irān», «Historique du Masdjid-é Djum'a d'Isfahan», *Āthār-é Iran*, 1936; id, «Les anciennes mosqueées de l'Iran», *Arts Asiatiques*, 1956; id, «The Jurjir Mosque in Isfahan», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1960, vol. XIV; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton, 1988; Grabar, O., *The Great Mosque of Isfahan*, London, 1990; Holod, R., «The Monument of Duvazdah Imam in Yazd and its Inscription of Foundation», *Near Eastern Numismatic, Iconography, Epigraphy and History Studies in Honour of G. Miles*, Beirut, 1976; Kleiss, W., «Bericht über Erkundungsfahrten in Iran im Jahr 1971», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1972, vol. V; Laleh, H., «Les arcs brisés persans: remarques sur leurs particularités géométriques et techniques», *Histoire de l'art*, 1990, no. 11; Marçais, G., *L'architecture musulmane d'occident*, Paris, 1954; Pugachenkova, G. A., «Mavzolei Arab-Ata», *Iskusstvo Zodchikh Uzbekistana*, 1963, vol. II; Rempel, L., «The Mausoleum of Isma'il the Samanid», *Bulletin of the American Institute of Persian Art and Archaeology*, 1936, vol.IV; Sauvaget, J., *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris, 1947; id, «Observation sur quelques mosquées seldjoukides», *Annales de l'Institut d'études orientales*, 1938, vol. IV; Schroeder, E., «Seljūq Period», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967.

هایده لاله

اِصْفَهانی، آقا سیدابوالحسن (۱۲۸۴-۱۳۶۵ق/۱۸۶۷-۱۹۴۶م)، فقیه بزرگ امامی و مرجع تقلید شیعیان جهان. وی در روستای مدیسه از توابع لنجان اصفهان زاده شد؛ اجداد او اصلاً از سادات موسوی بهبهان بوده‌اند که نسب به موسی بن ابراهیم بن امام موسیٰ کاظم (ع) می‌رسانند (میبدی، ۱۲-۱۳). پدرش سید محمد که متولد کربلا (امین، ۳۳۲/۲) و مدفون در خوانسار (میبدی، ۱۳-۱۴) است، ساکن مدیسهٔ لنجان بوده است. جدّ او سید عبدالحمید ــ زادهٔ بهبهان و مدفون در اصفهان ــ از عالمان دینی و از شاگردان صاحب جواهر و شیخ موسیٰ کاشف‌الغطا بوده، و علاوه بر تألیف و گردآوری تقریرات فقهی استادش شیخ موسیٰ، شرحی نیز بر *شرایع* محقق حلی نوشته است (نک‍ : آقابزرگ، *الذریعة*، ۳۲۵/۱۳؛ مهدوی، ۳۸).

سید ابوالحسن تحصیل مقدمات را در قریهٔ مدیسه به انجام رسانید و در آغاز جوانی، به حوزهٔ علمیهٔ اصفهان رفت. در اصفهان، در مدرسهٔ نیماورد آن شهر تحصیلات خود را ادامه داد و با استفاده از محضر استادان آن حوزه به تکمیل دانش در علوم نقلی و عقلی پرداخت؛ وی پس از گذراندن سطوح فقه و اصول، به محافل درس خارج استادان این حوزه راه یافت. از میان همهٔ استادانش در حوزهٔ اصفهان، تنها شخصیتی که اصفهانی خود به نام و نشان از او یاد کرده، آخوند ملا محمد کاشانی (د ۱۳۳۳ق) است (امین، همانجا) که از مدرسان علوم عقلی و ریاضی بوده است. از دیگر استادان او در اصفهان سید مهدی نحوی، سید محمدباقر دُرچه‌ای، سیدهاشم چارسوقی، ابوالمعالی کلباسی و جهانگیرخان قشقایی را برشمرده‌اند (حرزالدین، ۴۶/۱-۴۷؛ *الامام...*، ۳۳-۳۶؛ باقری، ۹۵، ۹۶).

به حکایت آنچه اصفهانی به خط خویش بر ظهر تقریرات شیخ موسیٰ کاشف الغطا تألیف جدّ خود نوشته است، وی اصفهان را به قصد نجف در ۱۳ ربیع‌الاول ۱۳۰۸ ترک کرد و در ۱۱ جمادی‌الاول همان سال به نجف رسید. آنجا در مدرسهٔ صدر که از مراکز برجستهٔ حوزهٔ نجف بود، ساکن شد و به استفاده از محضر بزرگ‌ترین استادان فقه و اصول توفیق یافت. اصفهانی از میان استادان خویش در نجف، به نام میرزا حبیب‌الله رشتی (د ۱۳۱۲ق) و آخوند خراسانی (د ۱۳۲۹ق) تصریح کرده است (امین، همانجا؛ قس: آقابزرگ، *طبقات*، ۴۱/۱). از

دیگر استادان او میرزا محمد حسن شیرازی (د ۱۳۱۲ق)، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (د ۱۳۳۷ق)، میرزا محمدتقی شیرازی (د ۱۳۳۸ق)، فتح‌الله شریعت اصفهانی (د ۱۳۳۹ق) و مولیٰ عبدالکریم ایروانی را نیز یاد کرده‌اند (رازی، *مشاهیر...*، ۳۷۵/۴؛ مهدوی، همانجا؛ میبدی، ۱۷-۱۸).

از میان همهٔ این استادان، اصفهانی بیش از همه از درس آخوند خراسانی استفاده کرد؛ چه او بیشتر از ۳ سال و اندی درس میرزا حبیب‌الله رشتی را درک نکرد و پس از آن، یعنی حدود ۱۷ سال، به شیوه‌ای ممتد و مستمر از درس آخوند خراسانی بهره‌مند شد، چنانکه از نزدیک‌ترین و بهترین شاگردان و اصحاب این استاد به شمار می‌رفت. وی همزمان با حضور در درس خارج آخوند خراسانی، خود به تدریس *رسائل* و *کفایه* اشتغال داشت (موسوی، ۱۰۹/۲؛ طبسی، ۲۷۹/۱). پس از فوت آخوند خراسانی بعضی از مردم خراسان ــ به تصریح خود اصفهانی ــ برای تقلید به او مراجعه کردند (همانجا).

مرجعیت عامه پس از آخوند خراسانی به سید محمد کاظم یزدی و میرزا محمدتقی شیرازی منتقل شد و شیرازی، نخستین مرجعی بود که احتیاطات خود را به اصفهانی ارجاع داد (*الامام*، ۴۶؛ نیز نک: باقری، همانجا). همچنین نوشته‌اند که شیرازی، ابوالحسن اصفهانی و نیز شریعت اصفهانی را پس از خود شایستهٔ مقام مرجعیت معرفی کرده بود (طبسی، همانجا). پس از وفات نائینی و حائری یزدی در ۱۳۵۵ق و آقاضیاء عراقی در ۱۳۶۱ق، مرجعیت تقلید شیعیان در بخش عمدهٔ جهان تشیع در شخص اصفهانی منحصر شد (نک: امین، ۳۳۳/۲؛ موسوی، طبسی، همانجاها).

اصفهانی شمار بسیاری از مجتهدان بزرگ و محققان برجستهٔ فقه و اصول را در دوران تدریس ممتد و مستمر خود در حوزهٔ نجف تربیت کرد که از جملهٔ آنان، می‌توان شخصیتهایی چون میرزا حسن بجنوردی، سید محمود شاهرودی، سید محسن حکیم، سیدهادی میلانی، سید محمد حسین طباطبایی را یاد کرد (نک: رازی، *آثار...*، ۵۱/۲، ۶۷، جم؛ آل‌محبوبه، ۲۳۷/۳، ۵۳۴، ۵۵۸، جم).

اصفهانی افزون بر اشتغالات علمی، از فعالیت سیاسی نیز به دور نبوده، و در برهه‌هایی حساس از تاریخ معاصر، به ایفای نقش پرداخته است. از ورود اصفهانی به حوزهٔ نجف چیزی نگذشته بود که جنبش تحریم تنباکو به رهبری میرزا حسن شیرازی در ۱۳۰۹ق شروع شد و بی‌شک حضور او در حوزهٔ عراق در اوج برخورد روحانیت شیعه با ناصرالدین شاه، برای او که در آن وقت مجتهدی ۲۵ ساله بود، تجربهٔ سیاسی آموزنده‌ای بوده است. این آگاهی سیاسی، بعدها از رهگذر نزدیکی و اختصاصی که اصفهانی به استادش آخوند خراسانی ــ طرفدار جدی مشروطیت ــ داشت، وسیع‌تر و عمیق‌تر شد. آخوند خراسانی ــ برخلاف سید محمد کاظم طباطبایی یزدی ــ به اصول حکومت مشروطه و محدود کردن قدرت استبداد معتقد بود و اصفهانی در این آراء و افکار، پیرو استاد خود آخوند خراسانی بود (نک: *الامام*، ۴۲-۴۳).

بر پایهٔ همین پیشینه بود که آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی، در سوم جمادی‌الاول ۱۳۲۸، اصفهانی را در اجرای اصل دوم متمم قانون اساسی ۱۳۲۵ق در شمار یکی از ۲۰ مجتهد طراز اول «مطلع از مقتضیات زمان» برای احراز انطباق مصوبات قانونی مجلس شورای ملی با احکام فقه شیعه، به مجلس معرفی کردند (حائری، ۱۳/۱-۱۴)، اما رأی اصفهانی در نهایت بر ادامهٔ سکنیٰ در نجف قرار گرفت و طی تلگرامی که به تاریخ ۲ ذیقعدهٔ ۱۳۲۸ق/۱۳ آبان ۱۲۸۹ش به مجلس شورای ملی ایران مخابره شد، از شرکت در این کار اعتذار جست (همو، ۳۹/۱-۴۰).

سالها بعد، در ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م، جریان امور در عراق به گونه‌ای رقم خورد که دیگر بار اصفهانی را به عرصهٔ سیاست کشانید و این بار، مخالفت او متوجه استعمار خارجی بود. در آن سال، شیخ مهدی خالصی کاظمینی (د ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م) از علمای نجف، انتخابات مجلس مؤسسان عراق را تحریم کرده، و به همین سبب به دست انگلیسیها به حجاز تبعید شده بود و در پی اعتراض اصفهانی و دیگر عالمان شیعه، از جمله میرزا حسین نائینی و سید علی شهرستانی، اینان ناچار گشتند عراق را به قصد ایران ترک کنند؛ اما این تصمیمی موقت بود و عاقبت، فرمانروای انگلیسی عراق، به تعویض تبعیدگاه خالصی از حجاز به ایران و نیز بازگشت مراجع تقلید شیعه از ایران به عراق رضا داد. در پی آن، اصفهانی و همراهانش پس از حدود ۱۱ ماه اقامت در ایران ــ بدون رسیدن به اهداف خود برضد اشغال عراق به وسیلهٔ انگلیسیها ــ در ۱۸ رمضان ۱۳۴۲ق/۲۳ آوریل ۱۹۲۴م به عراق بازگشتند (نک: *الامام*، ۴۷- ۴۸؛ رازی، *گنجینه...*، ۲۱۶/۱؛ نیز نک: بلاغی، ۱۰۲؛ باقری، ۹۸).

افزون بر موضع‌گیریهای اصفهانی در دورهٔ حیات، درگذشت او نیز در عمل صورت حرکتی سیاسی به خود گرفت. به گواهی برخی از منابع، حضور وسیع مردم در مراسم عزاداری اصفهانی در آبان ۱۳۲۵/ذیحجهٔ ۱۳۶۵ در شکست فرقهٔ دمکرات در آذربایجان مؤثر بود (هاشمی، ۱۱۸/۱؛ نیز نک: هدایت، ۴۵۵). برانگیخته شدن احساسات مذهبی مردم در جریان تشییع اصفهانی در جهت مبارزه با فرقهٔ مزبور در مرثیه‌ای که خوشدل تهرانی در سوک اصفهانی پرداخته، نیز منعکس است (نک: همانجا؛ رازی، همان، ۲۲۳/۱؛ نیز برای بازتاب درگذشت او در عراق، نک: *الامام*، ۷۷ به بعد).

آثار: آثار علمی بازمانده از اصفهانی را می‌توان به ۵ دسته تقسیم کرد:

نخست و مهم‌تر از همه، تقریرات فقهی و اصولی اوست که به وسیلهٔ جمعی از شاگردان او به سنت معهود طالب علمان دروس خارج فقه و اصول، ضبط و تحریر شده است. یک دورهٔ کامل از تقریرات او به دست میرزا حسن سیادتی سبزواری در فاصلهٔ سالهای ۱۳۳۸- ۱۳۴۵ق در چند مجلد نوشته شده، و نسخه‌ای دیگر از تقریرات او توسط شیخ محمدرضا طبسی جمع‌آوری شده است. از این میان، منتخباتی از

تقریرات اصفهانی در علم اصول، نشان دهندهٔ مکانت علمی و ثمرهٔ استفادهٔ ممتد او از محضر آخوند خراسانی است و شاید مهم‌ترین نمونهٔ آنها تقریرات استصحاب اصفهانی به تحریر شیخ محمدتقی آملی (۱۳۰۴-۱۳۹۱ق) از شاگردان او باشد.

دستهٔ دوم، تحریر تقریرات فقهی و اصولی استادان اصفهانی است که وی به رسم معهود آنها را ضبط و تألیف کرده است. مهم‌ترین این آثار، همان است که نویسندگان زندگی‌نامهٔ اصفهانی از آن به شرح *کفایة الاصول* آخوند خراسانی تعبیر کرده‌اند (مهدوی، ۴۰؛ میبدی، ۲۷) که به احتمال قوی باید تقریرات اصول آخوند خراسانی بوده باشد.

دستهٔ سوم از آثار علمی اصفهانی، رساله‌های عملیه و فتوایی اوست که مهم‌ترین آنها با عنوان *وسیلة النجاة*، شامل یک دورهٔ کامل فقه از طهارت تا ارث به سبک *العروة الوثقیٰ* تألیف سید محمدکاظم طباطبایی یزدی است. نسخهٔ کامل این اثر در ۱۳۵۵ق به چاپ رسیده، و نسخه‌های خلاصه شدهٔ آن که شامل مسائل مبتلابِهِ مقلدین در حیات مؤلف بود، ۱۶ بار در ۴۴ هزار نسخه چاپ شده است (نک: *الامام*، ۶۵-۶۶). *وسیلة النجاة* به عنوان متنی فتوایی مورد توجه فقیهان بزرگ نسلهای بعد قرار گرفته، و *تحریر الوسیلهٔ* امام خمینی، بهترین نمونهٔ آن است. امام خمینی نخست در ایام اقامت در قم بر این کتاب، به رسم معهود، حاشیه‌ای نگاشتند و بعد در ایام تبعید خود در ترکیه، آن را تحریر کردند و به صورت متن مستقلی در فقه استدلالی درآوردند. شرح استدلالی دیگر بر *وسیلة النجاة*، تألیف سیدجواد تبریزی موسوم به *بغیة الهداة* است (میبدی، ۳۹). همچنین جمع کثیری از فقیهان همچون سیدابراهیم (میرزاآقا) اصطهباناتی، سید محمود شاهرودی، سید ابوالقاسم خویی، سیدحسن بجنوردی، سیدهادی میلانی، سیدابوالحسن رفیعی قزوینی، علی بهبهانی و مرتضی حائری یزدی بر *وسیلة النجاة* حاشیه نوشته، و جمعی دیگر همچون سید حسن موسوی حمامی، سید محمدرضا گلپایگانی، سید شهاب‌الدین مرعشی و سید محمدکاظم شریعتمداری بر آن تعلیقاتی نگاشته‌اند. *وسیله* همچنین به زبانهای دیگر ترجمه شده است؛ این رسالهٔ عملیه نخست، به دست سید ابوالقاسم صفوی اصفهانی (د ۱۳۷۰ق) ــ محرر و منشی اصفهانی ــ به فارسی ترجمه، و با نام *صراط النجاة* چاپ شده (آقابزرگ، *الذریعة*، ۳۰/۱۰)، و ترجمهٔ دیگری نیز به فارسی با نام *ذریعة النجاة* به قلم سید علی‌اصغر جزایری شوشتری (د ۱۳۴۸ق) نیز وجود دارد که به چاپ نرسیده است (همانجا). این کتاب همچنین با نام *ذریعة النجاة* به وسیلهٔ شیخ سعادت حسین سلطان‌پوری به زبان اردو ترجمه شده است (باقری، ۱۰۹).

دیگر از تألیفات فتوایی اصفهانی رسالهٔ عملیهٔ *صراط النجاة* به فارسی است که بر پایهٔ *وسیلة النجاة* فراهم آمده بوده، و در ۱۳۳۴ق، و بار دیگر در ۱۳۴۵ق به چاپ رسیده است. همچنین رسالهٔ عملیهٔ اصفهانی به زبان فارسی با نام *ذخیرة الصالحین* در حیات او ۳ بار به چاپ رسیده است (آقابزرگ، همان، ۱۶/۱۰). نیز متنی فتوایی با عنوان *مناسک‌حج* از او به‌فارسی‌در ۱۳۴۲ق در نجف‌انتشار یافته، وهمچنین گزیده‌ای از رساله‌های عملیهٔ او با نام *منتخب الرسائل* (مهدوی، همانجا) ۴۲ بار به چاپ رسیده است (*الامام*، ۶۶).

دستهٔ چهارم از آثار اصفهانی حواشی او بر تألیفات دیگران، مانند حاشیهٔ او بر *تبصرهٔ* علامهٔ حلی است (باقری، ۱۱۰) که بارها در نجف، ایران و هند به چاپ رسیده است. همچنین حاشیه بر *العروة الوثقیٰ* تألیف سید محمدکاظم طباطبایی (۱۳۴۶ق)، حاشیه بر *نجاة العباد* صاحب جواهر چاپ مکرر در نجف، حاشیه بر *ذخیرة العباد* فاضل شربیانی (نجف، ۱۳۶۳ق) و حاشیه بر *مناسک الحج* شیخ مرتضیٰ انصاری (نجف، ۱۳۵۶ق) را باید یاد کرد.

دستهٔ پنجم از آثار اصفهانی، مجموعه‌ای از فتاوی اوست که به قلم خود او نیست و به وسیلهٔ دیگران براساس فتاوی او تنظیم شده است، از جمله: ۱. *انیس المقلدین* که آن را سید ابوالقاسم صفوی موسوی اصفهانی (۱۲۸۳-۱۳۷۰ق) جمع و تألیف کرده است (نجف، ۱۳۴۵ق، نیز ۱۳۵۷ق؛ همچنین با حواشی میرزا فتاح شهیدی تبریزی، تبریز، ۱۳۶۶ق)؛ ۲. *تحفة العوام* که گزیده‌ای از فتاوی اصفهانی تألیف‌خواجه فیاض حسن هندیٔ به زبان اردوست (آقابزرگ، *الذریعة*، ۴۵۷/۳)؛ ۳. رساله‌ای در احکام عبادات به زبان ترکی که در میان شیعیان کرکوک در عراق متداول بوده است، ولی از محل و تاریخ چاپ آن اطلاعی در دست نیست (نک: امین، ۳۳۲/۲).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة* (نقباء البشر)، نجف، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۴م؛ آل محبوبه، جعفر، *ماضی النجف و حاضرها*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ *الامام السید ابوالحسن*، نجف، ۱۳۶۶ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ باقری بیدهندی، ناصر، «نجوم امت: آیت‌الله العظمی سید ابوالحسن موسوی اصفهانی»، *نور علم*، قم، ۱۳۶۷ش، دورهٔ ۳، شم ۴؛ بلاغی، عبدالحجت، *تاریخ نائین*، تهران، مظاهری؛ حائری، عبدالحسین، *اسناد روحانیت و مجلس*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ حرزالدین، محمد، *معارف الرجال فی تراجم العلماء والادباء*، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ رازی، محمد، *آثار حجة*، قم، کتابفروشی برقعی؛ همو، *گنجینهٔ دانشمندان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *مشاهیر دانشمندان اسلام* (ترجمه و تکمیل *الکنیٰ والالقاب* شیخ عباس قمی)، تهران، ۱۳۵۱ش؛ طبسی نجفی، محمدرضا، *الشیعة والرجعة*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ موسوی اصفهانی، محمدمهدی، *احسن الودیعة فی تراجم اشهر مشاهیر مجتهدی الشیعة*، بغداد، مطبعة الایتام؛ مهدوی، مصلح‌الدین، *تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۸ش؛ میبدی، ناصر، *وجیزه در زندگانی آیةالله اصفهانی*، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر، *دوران مبارزه، خاطرات، تصویرها، اسناد*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ هدایت، مهدیقلی، *خاطرات و خطرات*، تهران، ۱۳۴۴ش.

حسن امین

اِصْفَهانی، سَبْک، شیوه‌ای در معماری دورهٔ اسلامی ایران. این شیوه از اوایل قرن ۱۱ق/۱۷م شروع شد و در دورهٔ شاه عباس صفوی (سل ۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م) به مرحلهٔ کمال خود رسید و پس از آن به تدریج سیر زوال را طی کرد.

شیوهٔ اصفهانی با بهره‌گیری از پشتوانه‌های تاریخی سازه‌ای و آمودی (تزیینی) شیوه‌های پیشین به مختصات و ممیزات خاص خود رسید. اینگونه بهره‌گیری، از ویژگیهای فن و هنر معماری ایرانی است و همواره سبب تداوم سنتی آن شده است (انه، ۲۵۱). برخی از

پژوهشگران تجارب معماران آذربایجانی و دست آوردهای شیوۀ آذری را مقدمۀ پیدایش شیوۀ اصفهانی می‌دانند که پس از گذر از مناطقی چون یزد، کاشان، قزوین وری در اصفهان کامل شده است. آنان بناهایی چون مسجدشاه ولی تفت، کاروانسرای مجاور مسجد میدان کاشان، مسجد کبود تبریز، و کاخها و باغهای احداث شده در نخستین سالهای حکومت صفوی در قزوین را متأثر از شیوۀ آذری، و آغاز پیدایش شیوۀ اصفهانی می‌شمارند (پیرنیا، «سبک‌شناسی...»، ۵۳، *شیوه‌ها*...، ۲۶۹).

شیوۀ اصفهانی تا پایان دورۀ صفوی بی کم و کاست در اصفهان متجلی است. در دورۀ زندیه نیز این شیوه دستمایۀ معماران بود و با تغییراتی نه‌چندان کلی اجرا می‌شد. پیرنیا ادامۀ آن را تا اواخر دورۀ محمدشاه قاجار می‌داند و اضافه می‌کند که پس از آن تا پایان عصر قاجاریه شیوۀ انحطاط پذیرفتۀ اصفهانی کم و بیش رواج داشته است (همان، ۲۶۹، ۲۷۸، ۳۸۴، «سبک‌شناسی»، ۵۴). پوپ ادامۀ این شیوه را تا پایان دورۀ صفوی می‌داند و می‌افزاید که ساختمانهای بزرگ معدودی که در دورۀ قاجاریه ساخته شده، فاقد هرنوع امتیازی است (ص 231).

شیوۀ اصفهانی را با جلوه‌های خاص آن در بارورترین مقطع دوران صفوی (عصر شاه عباس اول) می‌توان با این عناصر بازشناخت: ۱. شهرسازی، ۲. ساخت و سازه، ۳. آمودها (تزیینات یا الحاقات غیرسازه‌ای).

۱. شهرسازی: در اصفهان دورۀ صفوی براساس سنت دیرینۀ شهرسازی ایران و با بهره‌گیری از تجارب کشورهای اروپایی، مجموعه‌ای از کاخها، کوشکها، بازارها، مسجدهای بزرگ، مدرسه‌ها، کاروانسراها و باراندازها در پیرامون میدان وسیع مرکزی (میدان چوگان) و در کنار خیابان چهار باغ، و نیز پلهایی استوار بر زاینده رود طبق طرح و نقشۀ سنجیده‌ای ایجاد شد. این نوسازی و نوآوری گسترده در دوره‌ای کوتاه در سایۀ امنیت اجتماعی و قدرت دولت متمرکز و امکانات وسیع مالی خزانۀ ملی و آمادگی فنی ـ هنری استادکاران برجستۀ ایرانی امکان‌پذیر بود. پوپ تصریح می‌کند که در این دوره نقشه‌کشی و طراحی حائز اهمیت بوده، و هر اثر معماری با توجه به نقشه و طرح با رعایت ترکیب و تناسب خلق می‌شده است (ص 207).

کونل اصفهان را به عنوان پایتختی مدرن می‌شناسد و می‌افزاید که این شهر باید از نظر شهرسازی و آزمایش آگاهانه‌ای که در این زمینه صورت گرفته است، موردتوجه خاص قرار گیرد (ص 155). کمپفر در توصیف اصفهان عصرشاه سلطان حسین آن را بزرگ‌ترین شهر آسیا در این سوی رود گنگ می‌شمارد و خیابانهای پهن و مستقیم و درختکاریها و جویهای آب روان آن‌را می‌ستاید (ص 168 ,163). دلاواله ایتالیایی میدان نقش جهان و بناهای اطراف آن را با مشهورترین میدان شهر رم ـ ناوُنا[1] ـ مقایسه می‌کند و به دلیلهای گوناگون آن‌را برتر می‌یابد (ص ۳۷-۳۸).

پدیدۀ شکوهمند شهرسازی و مجموعه بناهای فاخر اصفهان، گذشته از روحیۀ آبادگر و استعداد و ذوق هنری شخص شاه عباس (پوپ، همانجا؛ کمپفر، 171-170)، زاییدۀ دورۀ تاریخی و تحولات جهانی بود. برخی عامل ارتباطات پدید آمده بین ایران و دیگر کشورهای اروپایی و آسیایی را نیز در آن مؤثر می‌دانند (کونل، 151)؛ اما آنچه انکارناپذیر می‌نماید، این است که این شکوفایی به سبب نداشتن پایه‌های فرهنگی استوار، با مرگ شاه عباس رو به انحطاط نهاد (پوپ، 231).

۲. ساخت و سازه:

الف‌ـ ایوان فضای احیاء شده: در شیوۀ اصفهانی از ایوان نه‌تنها به صورت فضایی در حد فاصل بیرونی و درونی بنا چونان شیوه‌های پیش از آن استفاده شد، بلکه این پدیده به‌صورت نماسازی در منظر عمومی شهر جایگاه ویژه‌ای یافت؛ مثلاً تکرار ایوانها در بناهای دور میدان نقش جهان به منظر آن، نظمی یکدست و تازه بخشید. همزمان با دورۀ عباسی و بعد از آن ایوان‌سازی به شیوۀ اصفهانی در بناهای معتبر و میدانهای بزرگ شهرهای ایران از جمله کرمان رواج یافت. محققان غربی ایوان را به عنوان بخشی از فضای بیشتر بناهای ایرانی، و در دورۀ صفوی به عنوان بخشی از مجموعۀ شهری دانسته‌اند (دلاواله، ۳۷؛ تاورنیه، 37).

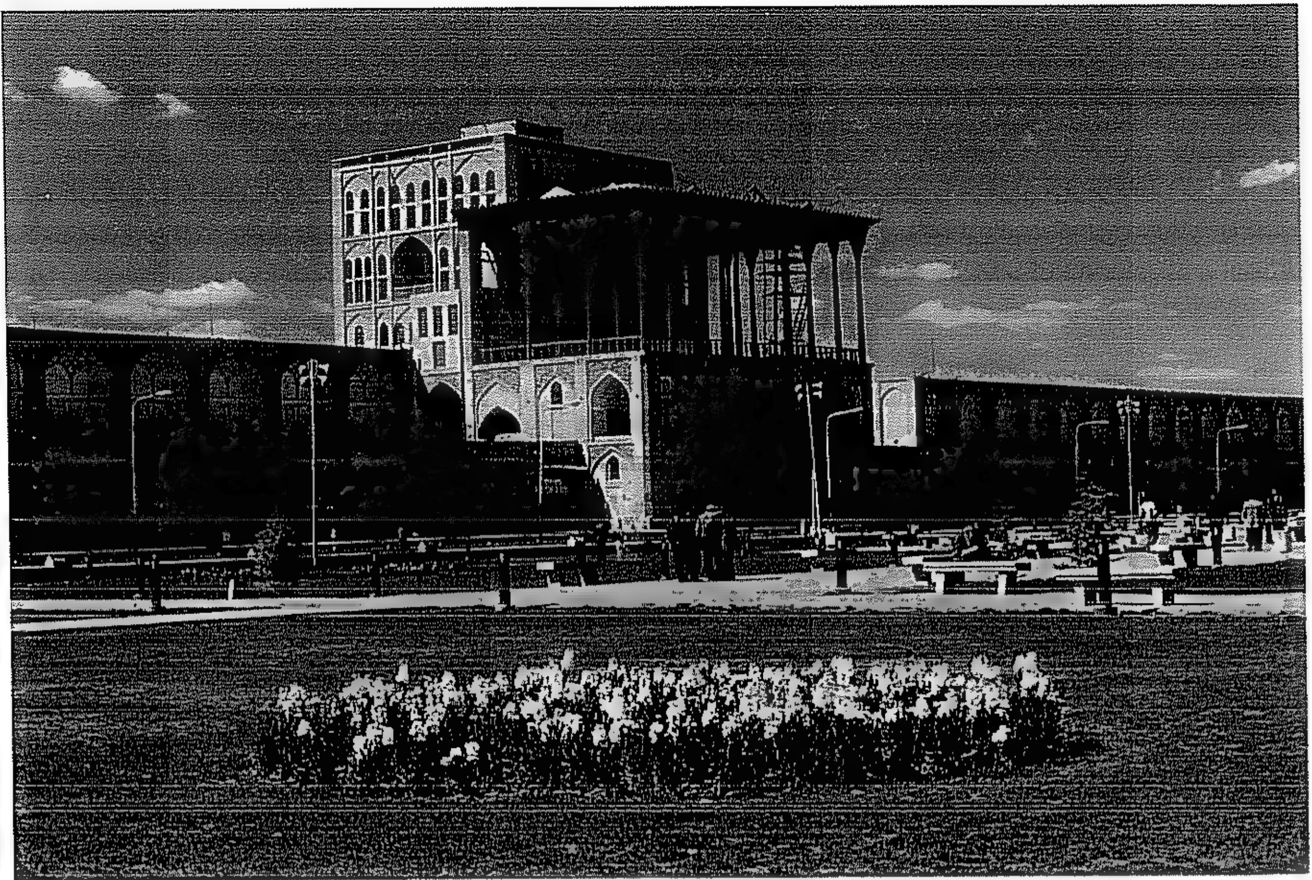
ب‌ـ تغییرات در پلانها (ته رنگها): در شیوۀ اصفهانی ته رنگ بناها نسبت به شیوه‌های قبل سادگی بیشتری دارند. در بیشتر بناها حتی‌الامکان کل ته رنگ در شکلی چهار گوش یا چند ضلعی خلاصه شده است و در آنها کمتر طراحی آزاد دیده می‌شود، مگر در بخشهایی که ناچار به تغییر محور بوده‌اند، مثل وضع قرار گرفتن مسجد امام اصفهان نسبت به میدان نقش جهان؛ با اینهمه، خود مسجد در مجموع ته رنگی چهارگوش دارد (نک‍: هـ د، اصفهان، مسجد امام). پیرنیا می‌نویسد: پلانها و طرحها اغلب چهارگوش هستند و یا کلاً شکل هندسی شکسته دارند و در آنها برخلاف شیوۀ آذری «نخیر و نهاز» (= تورفتگی و بیرون‌زدگی در پلان) دیده نمی‌شود. گاهی نیز از مربع و مستطیلِ «گوشه پخ» استفاده شده است (*شیوه‌ها*، ۲۷۸). او سادگی ته رنگ و نما را ناشی از محدودیت زمانی و محدود بودن افراد متخصص می‌داند (همانجا).

ج‌ـ تغییرات در پوششها و جای‌گذاری پایه‌ها و دیوارها: پژوهشگران رواج طاقهای منحنی و گنبدهای ایرانی را مربوط به دوران ساسانی می‌دانند که به مثابۀ یکی از عناصر مهم و اساسی معماری به‌دورۀ اسلامی می‌رسد (گدار، «هنر...[2]»، 201,309). در دورۀ ساسانی برای اجرای طاقها قالب نمی‌بستند و آنها را با روشهای ضربی و رومی و یا با آمیزه‌ای از آن دو می‌زدند که در دورۀ اسلامی نیز همین روش به کار رفته است.

در اجرای گنبدها در دورۀ ساسانی از چفدِ (= قوس) بیضی ایستاده

---

1. Navona 2. *L'Art...*



عالی‌قاپو و بخشی از میدان نقش جهان

استفاده می‌کردند که بسیار مقاوم بود. ولی در دورهٔ اسلامی برای دستیابی به ارتفاع کمتر در طاقها و گنبدها از چفدهای جناغی که از تقاطع دو بیضی پدید می‌آید، استفاده کردند («گنبد...»، ۷، ۲۶، ۴۸). به تدریج در معماری اسلامی انواع چفدهای جناغی با توجه به وسعت دهانه و میزان باری که روی طاق می‌آمد، در پوششها به کار گرفته شد.

مقاوم‌ترین چفدی که از آن در پوشش دهانه‌های بزرگ ــ مانند پیشان مسجدها ــ استفاده می‌شد، چفد چمانه بود که خیزی بیش از نصف دهانه داشت (همان، ۱۰۸-۱۰۹)، اما در شیوهٔ اصفهانی گاه این نظم دیرین که بر مبنای اصول ایستایی استوار است، نادیده گرفته شده، و به جای آن از چفد «پنج او هفت تند» که نسبت به چفد چمانه قدرت باربری کمتری دارد، به کار رفته است و گاه در پوشش دهانه‌های وسیع به جای استفاده از چفدهای باربر، چفدهای غیرباربر و آمودی چون «پنج او هفت کند یا کفته» اجرا گردیده که به رانش دیوارها و شکست طاق منجر شده است. این اشتباه در پوشش بازارهای گنجعلی‌خان کرمان و باغ شاه فین کاشان شکست و ریزش طاقها را در پی داشته است.

عدول از اصول ایستایی تنها به همین جا خاتمه نیافته، گاه در بعضی از ساختمانهای مهم و کلاسیک دیوارهای باربر یا ستون در طبقهٔ بالایی یک بنا، به جای آنکه در امتداد دیوار باربر یا ستون طبقهٔ زیرین ادامه یافته باشد، مستقیماً روی تیزهٔ پوشش طبقهٔ زیرین قرار گرفته است. گرچه تیزهٔ طاق نسبت به سایر قسمتهای آن مقاومت بیشتری دارد، اما با همهٔ مهارت در اجرا باید آن‌را عدول از اصول منطقی معماری دانست. نمونهٔ این اشتباه در کاخ ـ موزهٔ چهل ستون و هشت بهشت اصفهان با بررسی نقشه‌های طبقهٔ همکف و اول و تطبیق آن دو بر روی هم قابل رؤیت است (نک: پیرنیا، *شیوه‌ها*، ۳۲۱، ۳۲۲). پیرنیا گرچه این ایرادها را می‌شناسد و از آنها به عنوان ضعف اساسی این شیوه یاد می‌کند، نهایتاً آنها را معلول بی‌پروایی و بی‌باکی معماران آن دوره می‌داند («سبک‌شناسی»، ۵۳).

گرچه بی‌پرواییهای چند معمار در چند منطقه را در یک دورهٔ تاریخی نمی‌توان ضعف شیوهٔ معماری آن دوره به حساب آورد، ولی چون این پدیده‌ها در بناهای کلاسیک و مهم این دوره در اوج شکوفایی این شیوه رخ می‌دهند، به هر صورت درخور توجهند.

در شیوهٔ اصفهانی گوشه‌سازی زیرگنبدها ساده‌تر می‌شود. بهترین نمونهٔ آن در مسجد شیخ لطف‌الله قابل مشاهده است. گدار معتقد است که طرح تبدیل ته رنگ چهار گوش به مدور در این دوره، راه حل جدیدی است («طاقها...»[1]، 285,286)؛ اما آثار فراوانی پیش از دورهٔ

1. «Voûtes...»

صفوی وجود دارد که در آنها طرح تبدیل چهارگوشه به دایره به مرحلهٔ کمال رسیده است و این نوع گوشه‌سازیها را باید تنها پیروی از سلیقهٔ رایج در سادگی نقشه و جزئیات ساختمانی بناهای این دوره دانست.

د ـ گنبدها: گنبدسازی در شیوهٔ اصفهانی از لحاظ ساخت و ساز تغییر چندانی نمی‌کند. گذشته از ساده‌تر شدن گوشه‌های زیر گنبد، ساقهٔ گنبد نسبت به «اربانه» (= گریو کوتاه) در گنبدهای شیوهٔ آذری کشیده‌تر می‌شود و به صورت «گریو» (= گردن) درمی‌آید که غرض عمدهٔ آن عظمت بخشیدن بیشتر بـه بنا و استفاده از نور بیشتر برای داخـل فضاست.

به پیروی از همین شیوه و ترکیب و همخوانی با گنبد، گلدسته‌های مساجد نیز ساده‌تر، ظریف‌تر و باریک‌تر از گلدسته‌های قدیم می‌شوند. گنبدها و گلدسته‌های مسجد امام و مسجد شیخ لطف‌الله با مساجد مربوط به شیوه‌های پیشین از این حیث قابل مقایسه‌اند.

۳. آمودها (تزیینات یا الحاقات غیرسازه‌ای): در شیوهٔ معماری اصفهانی آمودها با الهام گرفتن از کم و کیف رستاخیز هنری، و به مقتضای ساختار کالبدی بناها به طرزی نو اجرا می‌شوند:

الف ـ کاشی هفت رنگ: کاشی هفت رنگ از ابداعات دورهٔ عباسی است که پس از یک دورهٔ طولانی معرق‌کاری در معماری ایرانی در بناهـای کلاسیک اصفهـان به کار مـی‌رود. صفحات منقـوش و به‌هم پیوستهٔ کاشیهای نما و تَرَکهای نگاره‌دار گنبدها، با رنگهای بدیع و گل و بوته‌های استیلیزه شده و نقشهای اسلیمی و هندسی آذین می‌شوند.

کاشیهای هفت رنگ از لحاظ دوام نسبت به کاشی معرق عمر کوتاه‌تری دارند، اما ترکیب نقوش و رنگ آنها از جلوه‌های زیباشناختی و نیز از مختصات شیوهٔ معماری ـ هنری اصفهانی است که همزمان با دورهٔ عباسی و پس از آن در بسیاری از بناهای کلاسیک ایران به کار گرفته شده است.

گدار که کاشیهای این دوره را به خوبی می‌شناسد، می‌گوید: این نوع کاشی دوام و ارزش کاشی معرق را ندارد، اما چون نظر بر این بوده که منظر عمومی بنا آبی باشد، کاشی هفت رنگ بیشتر مطلوب بوده است. وی می‌افزاید: در سطح خارجی گنبدها که نیاز به دوام بیشتر در جهت تقابل با عوامل جوی دارد، از این نوع کاشی استفاده نشده است («هنر»، 395-394).

ب ـ رنگ: رنگهای به کار رفته در پوششها و آمودهای بناها یکی از ملاکهای شناخت دورهٔ تاریخی آثار، و نیز یکی از عناصر ارزیابی ذوق و پسند کلاسیک و عمومی اهل فن و هنر و عامه در هر دورهٔ تاریخی اسـت. در آثار قـوام یافته با شیـوهٔ اصفهانـی رنگهای مسلط آبـی، فیروزه‌ای، لاجوردی، سفید شیری، نخودی پخته و طلایی است.

پس از شاه عباس جلوهٔ کلی بنا که آبی رنگ بود، تغییر یافت؛ حتیٰ در زمان شاه سلیمان طرحها غالباً ناهماهنگ شد و رنگهای قرمز و زرد و نوعی نارنجی زشت جای بیشتری گرفت.

گرچه در اواخر دورهٔ صفوی برای بازگشت به هنر دورهٔ عباسی کوششهایی شد و آخرین بنای مشهور این دوره «مدرسهٔ مادرشاه» نمونهٔ عالی رجعت به معماری و هنر دورهٔ عباسی است، با اینهمه، انحطاط قطعی آغاز شده بود (همان، 395).

ج ـ نقش بر دیوار: از مختصات هنری دورهٔ عباسی احیای نقش بر دیوار است که با فضاسازی و مکان گزینی شیوهٔ معماری اصفهانی، تجدید حیات آن ممکن شد. نقشهای روایتی بر دیوار کاخ چهل ستون و نقشهای نفیس تزیینی بر دیوار کاخهای صفوی هر یک نمونه‌ای ارزشمند از هنر متحول نگارگری ایران در آن دوره است.

عمـوم محققان از این بخـش از هنر آمودی ایـن دوره به‌سادگـی گذشته‌اند و اگر از اشارات پوپ و برخی دیگر بگذریم، هیچ نشانه‌ای از تأمل و مطالعه در این هنر احیا شده در شیوهٔ اصفهانی نمی‌بینیم (پوپ، 226؛ براون، 218؛ کمپفر، 185).

د ـ نورپردازی: تنظیم نور با توجه به جهت تابش آفتاب و رعایت سنت درون‌گرایی در بناهای ایرانی صورت گرفته است. دور گردن بلند گنبدها نورگیرهایی تعبیه شده است که هم سنگینی نما را متعادل می‌کند و هم نور کافی و غیرمستقیم به داخل می‌دهد. نور گیرها در بسیاری از بناهـا به صورت گلجـام است. در نمای خـانه‌ها برای هدایت نـور غیرمستقیم به درون و جلوگیری از اشراف خارج به حریم خانه، از شبکه‌های چوبی یا شبکه‌های آجری «فخر و مدین» استفاده شده است.

پوپ می‌نویسد: نورپردازی یکی از ویژگیهای چشمگیر مسجد شیخ لطف‌الله است. وی به پنجره‌های مشبک در ساقهٔ گنبد توجه دارد که شامل نقشهای زیبای اسلیمی است (ص 219). دلاواله نیز به نور پردازی در بناهای صفوی توجه داشته است. گزارش او گرچه بسیار گذراست، اما به طور کلی برداشت درستی از نورپردازی فضاهای مسکونی دارد (ص ۴۵).

هـ ـ آینه‌کاری و گچبری: آینه‌کاری در تالارها و طاق سردرها از آمودهای ابداعی شیوهٔ اصفهانی است که با طرحهای متنوع اجرا شده است.

گچ تراش یا گچ معرق نیز از یادگارهای معماری اصفهانی است که در برخی از بناهای حوزهٔ مرکزی ایران مورداستفاده قرار گرفته است. از نمونه‌های بر جای مانده می‌توان مسجد میدان ساوه، محراب زیر گنبد مسجد جامع ساوه و کتیبهٔ ایوان اصلی مشهد اردهال کاشان را نام برد (مشکوتی، ۲۱۹).

جهانگردان و حتیٰ محققان غربی نسبت به این بخش از هنر آمودی نیز اشاره‌ای گذرا داشته‌اند. پوپ در مشاهدهٔ اطاق گنبد دار آینه‌کاری شدهٔ حرم حضرت رضا(ع) می‌نویسد: «به نظر می‌آید که انسان در میان الماس بزرگی قرار گرفته است» (ص 225) و کونل در تشریح قصرهای صفوی می‌آورد که در این دوره آینه‌کاری به‌عنوان نوعی تزیین جدید و مجلل رایج گردید و نام آینه‌خانه از همین جا گرفته شده است (ص 158).

و ـ آجرچینی و آمودهای چوبی: در این دوره در نماسازی با آجر،

برای زیبایی بیشتر استفاده از آجر تیشه‌داری شده و آب ساب معمول شد. اینگونه آجرکاری گرچه نسبت به شیوه‌های پیشین جلوهٔ بیشتری داشت، ولی از دوام آن می‌کاست. پیرنیا به این نوع آجرچینی اشاره می‌کند و به مقایسهٔ آن با آجر آب مال و پیش بر متعلق به شیوه‌های پیشین می‌پردازد و نظر به بی‌دوامی آجر تیشه‌داری آن را از ضعف‌های این شیوه می‌شمارد (*شیوه‌ها*، ۲۸۰).

استفاده از قواره‌بری (برش چوب به‌صورت منحنی) نیز در این دوره معمول شد و تنوع و تازگی آن موجب شد که گاه برش آجر نیز در استفادهٔ تزیینی به صورت قواره‌بری صورت گیرد. قواره‌بری در زمان شاه عباس دوم و شاه سلیمان رواج یافت و پس از یک دوره رکود مجدداً رونق گرفت (همانجا). نمونهٔ قواره‌بری در خانه‌های قدیمی واقع در جلفای اصفهان قابل بررسی است.

تزیینات چوبی نه‌تنها در درها به صورت کنده‌کاری و طراحی، بلکه در پوشش داخلی سقفها با استفاده از انواع قاب‌بندیها و پوشش چوبی ستونها با اشکال تازه به کار گرفته شد.

محققان غربی کمترین اشاره‌ای به نوع آجرچینی با قواره‌بری ندارند و برخی از آنها تنها زیبایی تزیینات چوبی را ستوده‌اند (کونل، همانجا).

مشهورترین مجموعه‌ها یا تک بناهای نمایانگر شیوهٔ اصفهانی اینهاست:

۱. در اصفهان: مجموعهٔ نقش جهان (شامل میدان و بناهای پیرامون آن)، مجموعهٔ خیابان چهار باغ و بناهای کلاسیک ساخته شده در آن، و پلهای ساخته شده در دورهٔ صفوی.

۲. در کرمان: مجموعهٔ گنجعلی‌خان که الگوبرداری کاملی از شهرسازی اصفهان در دورهٔ عباسی است.

۳. در شیراز: مجموعهٔ بناهای کریمخانی که گواهی است بر ادامهٔ این شیوه از لحاظ عمومی و کلی در دوران زندیه (پیرنیا، همان، ۳۴۶-۳۵۶).

مآخذ: انه، کلود، *گلهای سرخ اصفهان*، ترجمهٔ فضل‌الله جلوه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پیرنیا، محمدکریم، «سبک‌شناسی معماری ایران»، *باستان‌شناسی و هنر ایران*، ۱۳۴۷ش، شم ۱؛ همو، *شیوه‌های معماری ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ شاردن، ژان، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ «گنبد در معماری ایران»، *اثر*، ۱۳۷۰ش، شم ۲؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:

Browne, E. G., *A Year Amongst the Persian*, London, 1950; Godard, A., *L' Art de l'Iran*, Paris 1962; Id, «Voûtes iraniennes», *Āthar-é Irān*, Haarlem, 1949, vol. IV(2); Kempfer, E., *Amoenitatum exoticarurn*, Tehran, 1976; Kühnel, E., *Die Kunst des Islam*, Stuttgart, 1962; Pope, A.U., *Persian Architecture*, London, 1965; Tavernier, J. B., *Voyages en Perse*, Paris, 1930.

زهره بزرگمهری

اَصْل، اصطلاحی در علم حدیث، به معنی هر یک از نسخه‌ها و نوشته‌های آغازین که مستقیماً از کتابت شنیده‌ها پدید آمده بوده‌اند. این اصطلاح با تفاوتهایی در مصادیق، هم در محافل اهل سنت و هم نزد امامیه کاربرد داشته است. اصطلاح «اصل» با اشاره به مفهوم «مصدر نقل»، از سابقه‌ای کهن همپای حدیث‌گویی و علم حدیث برخوردار است. اصل حدیثی، در عرض «مُصَنَّف» قرار دارد، با این تفاوت که مصنفها به نحوی، تدوین یافته‌اند و نویسنده در پدید آوردن آنها حضوری آشکار داشته است، در حالی که در نوشتن یک اصل، نویسنده بدون کوششی در جهت مدون‌سازی، احادیث مسموع خود را تنها با کتابت به ضبط می‌آورده است.

از اواخر سدهٔ ۲ق/۸م که توجه اصحاب حدیث به گردآوری و دقت در ذکر اسانید و توجه به صحت سند و متن روایات آغاز گردید، عملاً مناط درستی روایاتِ موجود در «کتاب» یا «جزء حدیثی» مشایخ این علم، همخوانی روایات با مصدریا «اصل» روایت شیخ بوده است. در زمان تدوین علم حدیث، یکی از شرایط ضبط و کتابت احادیث منقول از شیوخ، مقابلهٔ نسخهٔ شاگرد با اصلِ شیخ بود؛ این بدان معناست که شیخ یا دارای نسخه‌ای اصلی از روایات خویش بوده، یا آنچه را تحدیث می‌کرده، به طور دقیق در حافظه داشته، و هنگام مقابلهٔ دو نسخهٔ استاد و شاگرد، زواید و نادرستیهای احتمالی نسخهٔ طالب تصحیح می‌شده است (نک: ابن صلاح، ۳۱۸-۳۱۹؛ ابن دقیق العید، ۲۶۱؛ نووی، ۷۲/۲؛ سیوطی، ۷۲/۲؛ سخاوی، ۲۳۷/۲). در روایت از اصل، راوی یا کاتب نه تنها جایز به روایت به معنا نبود، بلکه موظف به روایت یا کتابت عینِ عبارات، الفاظ و اسناد، و همچنین دقت در تنقیط و شکل نیز بود، تا آنجا که به کارگیری و افزودن تعابیری چون صلوات به هنگام نام بردن از حضرت رسول (ص) نیز منوط به ذکر عدم آن در اصل، از سوی راوی یا کاتب بوده است (نک: خطیب، ۲۴۱-۲۴۳؛ ابن دقیق العید، ۲۹۰-۲۹۲؛ ابن کثیر، ۱۲۹).

اگرچه برخی، عرض نکردن بر استاد و عدم مقابلهٔ نسخهٔ شاگرد با اصل شیخ را نقصانی برای حدیث مروی می‌دانند (مثلاً نک: سیوطی، همانجا)، ولی در علم حدیث، شرایطی برای نقل این نوع مرویات قرار داده شده است تا راوی با ذکر عدم مقابله با اصل، قادر به روایت حدیث باشد (مثلاً نک: خطیب، ۲۳۹). گونه‌ای از این عملِ مقابله از زمان حضرت رسول (ص) صورت می‌گرفته است و اصحاب، پس از کتابت حدیثی از آن حضرت، بنابر تصریح رسول اکرم(ص) آن را عرض می‌کرده‌اند (نک: سیوطی، همانجا) تا نسخهٔ کتابت شده با اصل حدیث تطابق داشته باشد. این روش که در واقع کوششی برای دست یابی به مصدر و سرچشمهٔ حدیث بود و مانعی برای ورود هرگونه حدیث بی‌ریشه به میان احادیث صحیح به شمار می‌آمد، از چنان اهمیتی برخوردار بود که یحیی بن معین، روایت از غیراصل شیخ را مجاز نمی‌دانسته، و ابوعروبه، اصل را همچون سلاحی برای محدث یاد کرده است (نک: حاکم، ۵۳؛ سیوطی، ۷۳/۲). کسانی چون احمد بن حنبل، در پاسخ به پرسشهایی دربارهٔ روایت احادیثی مشکوک، نبودن آنها در اصلی حدیثی را گوشزد کرده‌اند (نک: ابن حجر، *تهذیب*...، ۱۲۲/۱-۱۲۳). همچنین ابوزرعهٔ رازی، در میان راویان از ابن لهیعه، تنها روایت ابن

مبارک و ابن وهب را از آن‌رو که از اصول وی تبعیت کرده، و مصادر نقل او را مورد تدقیق قرار می‌داده‌اند، صحیح الروایه دانسته است (نک: ذهبی، ۶۵/۲؛ نیز GAS,I/76).

عرضه بر استاد و انجام دادن مقابله، گرچه سبب ارتقای درجهٔ روایت می‌شد، ولی مناط اعتبار، تطابق روایت با اصول ثقات بوده است. بی‌شک تمامی اصول، از درجهٔ یکسانی از ارزش برخوردار نبودند، بلکه اصول گوناگون مشایخ حدیثی، آنگاه مرتبت می‌یافت که با اصولی همچون اصل سفیان ثوری، ابن عیینه و حماد بن زید که از مرتبهٔ والایی برخوردار بودند، مطابقت پیدا می‌کرد (نک: خطیب، ۲۴۰، ۲۴۱؛ حاکم، همانجا؛ ابن جوزی، ۳۲/۲، ۸۷؛ ابن کثیر، ۱۳۱؛ سخاوی، ۲۳۸/۲). بدین‌ترتیب، وجود حدیثی در یک اصل، به عنوان یکی از شناسه‌های احادیث صحیح مطرح گردید و پس از شکایت حاکم نیشابوری از کم اطلاعی محدثان از اصول حدیثی (ص ۱-۲)، بزرگان اصحاب حدیث آشکارا به علتِ نبودن اصلی برای برخی احادیث، آنها را حتیٰ در شمار احادیث «موضوع» و «باطل» قرار داده‌اند (مثلاً نک: ابن جوزی، ۳۲/۲، ۴۱، ۴۲، جم ؛ ذهبی، ۲۳۹/۱؛ ابن حجر، *لسان*،...، ۲۴۲/۱، ۲۶۱، جم).

در محافل شیعه، ناقلان حدیث در سده‌های نخستین، با برخوردی ویژه نسبت به اصل، به گردآوری مجموعه‌های حدیثی چهارصدگانه‌ای مبادرت ورزیدند و عملاً مناط صحت حدیث نزد محدثان نسلهای بعد، وجود آن در یکی از این اصول بود. این مجموعه‌ها که به «اصول اربعمائه» شهرت دارند و زمینه‌های مختلفی از جمله احکام، سنن، مواعظ، ادعیه و تفسیر احادیث را در برداشتند، از قدیم با همان مفهوم کلی و عامِ «اصل» رواج داشت، با این تفاوت که در میان امامیه، اعتبار اصلِ زمانی بود که از زبان معصوم (ع) صادر شده باشد و از طرق متصل مشایخ به آن بزرگواران برسد (نک: شیخ بهایی، ۶-۷).

در مقابل این اصول، در آثار امامی، «مصنفات» وجود دارند. برخلاف اصل که هرچه در آن است، احادیث منقول از معصوم(ع) است، مصنفات، افزون بر احادیث معصومان (ع)، آثار مصنِف نیز در آن جای دارد که بدین‌ترتیب، از اعتبار و اصالت آن نسبت به اصل می‌کاهد. ابن بابویه به عنوان یکی از قدیم‌ترین نامبران از اصل، اصول و مصنفات را به طور مجزا به بیان آورده است (۵/۱) و در زمان شیخ طوسی و پس از او، صاحبان اصل و نیز نویسندگان با تعابیر «اصحاب اصول» و «مصنفین» از هم متمایز می‌شدند (نک: طوسی، ۱، ۳).

این مسأله که اصحاب از زبان کدام‌یک از معصومان (ع) این احادیث را گرد آورده‌اند، محل گفت و گوست؛ از آن رو که محضر امام جعفر صادق(ع) با توجه به کثرت شاگردان آن حضرت از رونق فراوانی برخوردار بوده است و اکثر صاحبان اصل، از جملهٔ صحابهٔ آن امام به شمارند، برخی بر این رأیند که تمامی اصحاب اصول را شاگردان ایشان تشکیل می‌دهند (مثلاً نک: محقق حلی، ۴؛ شهید اول، ۶؛ عاملی، ۶۰؛ مجلسی، ۹۸/۱). از سوی دیگر، شباهت صوری دو عدد ۴۰۰ برای شمار اصول و ۴۰۰۰ برای تخمین شاگردان آن حضرت نیز می‌تواند زمینهٔ این نظر را فراهم کرده باشد (قس: مفید، ۲۷۰-۲۷۱؛ طبرسی، ۲۷۶-۲۷۷). اما برخلاف این نظر و برپایهٔ سخنی از شیخ مفید، گردآوری اصول اربعمائه، از زمان حضرت علی(ع) تا زمان امام حسن عسکری (ع) توسط امامیان صورت گرفته است (نک: ابن شهر آشوب، ۳) و با نگاهی به *فهرست* طوسی و *رجال* نجاشی مشخص می‌شود که در میان اصحاب اصول به غیر از اصحاب امام صادق(ع)، شاگردان دیگر امامان (ع) نیز دیده می‌شوند (مثلاً نک: طوسی، ۳۵۵؛ نجاشی، ۱۵۶). اعتقاد به ادامهٔ اصل‌نویسی پس از عصر امام صادق(ع) از سوی برخی محققان دیگر نیز تأیید شده است (مثلاً نک: شهید ثانی، ۷۲؛ طریحی، ۳۲ به بعد؛ آقابزرگ، ۱۳۰/۲-۱۳۱).

ناهمخوانی برخی سخنان صاحبان آثار کتاب‌شناختی و دیگر نویسندگان متقدم امامی دربارهٔ صاحبان اصل و کتاب قابل توجه است؛ این بدان معناست که برای نمونه صالح بن رزین کوفی از اصحاب امام جعفر صادق(ع) را شیخ طوسی صاحب اصل معرفی کرده است (ص ۱۶۸) و نجاشی از «کتاب» وی نام می‌برد (ص ۱۹۹). همچنین است سلیم بن قیس هلالی از راویان مشهور امامی که حضرت علی(ع) را نیز درک کرده است؛ طوسی وی را صاحب «کتاب» شناسانده (ص ۱۶۲)، و نجاشی هیچ یادی از او نکرده است، ولی نعمانی در *الغیبة* وی را نه‌تنها صاحب اصل دانسته، بلکه به اجماع علما، اصل او را از مهم‌ترین کتب اصل که اهل علم به آن تمسک می‌جویند، ذکر کرده است (ص ۶۱؛ برای توضیحات، نک: آقابزرگ، ۱۵۲/۲ به بعد؛ نیز ابن ندیم، ۲۷۵).

نجاشی ضمن پرداختن به شرح حال و آثار حریز بن عبدالله سجستانی، در سلسله‌سندی، از اصلِ ابوالحسین محمد بن فضل بن تمام یاد می‌کند (ص ۱۴۵)، حال آنکه او و طوسی هیچ‌کدام در آثار کتاب شناسی خود، وی را شایستهٔ داشتن مدخلی مجزا برای ذکر شرح حال ندانسته، و بخشی را به او اختصاص نداده‌اند. آنچه نجاشی در این سند به صورت «... حدثنا ابوالحسین محمد بن فضل بن تمام من کتابه و اصله...» آورده، از سویی به علت تقدم کتاب بر اصل و از سویی دیگر بی‌جایگاه بودن اصل ابوالحسین در دو فهرستِ یاد شده، تا حدی یادآور مفهوم «اصل» نزد اصحاب حدیثِ عامه است.

نمونهٔ نوع برخورد طوسی و نجاشی با مثالهای گذشته و همچنین معرفی اصولی چون اصلِ ابوالفرج ابان بن محمد از سوی ابن طاووس (کشف...، ۲۱۶) و روایت او از اصلِ احمد بن حسین بن عمر، و اصلِ محمد بن داوود قمی (همو، *اللهوف*، ۲۷) و جای خالی آنها در فهارس متقدم، نشان دهندهٔ آن است که یا این اصول و گردآورندگان آنها تماماً برای فهرست‌نویسان آشنا نبوده‌اند و چنانکه طوسی گوید: به علت پراکندگی شیعیان در بلاد مختلف دستیابی به آنها ناممکن بوده است (ص ۳-۴)، یا اینکه در اصالت آنها بین کسان گوناگون اختلاف بوده است.

آنچه از اصول حدیثی می‌شناسیم و آقابزرگ هم به عنوان یکی از صفات مشترک به آن اشاره کرده (۱۳۴/۲)، بی‌ترتیب بودن آنهاست؛ ولی در برخی منابع دیده می‌شود که واژهٔ «اصول» نه به مفهوم یاد شده، بلکه در معنای اثری فقهی به کار رفته که در این موارد، آثار یاد شده دارای موضوعاتی ویژه‌اند؛ این خود نشانهٔ تدوین یافتگی آنهاست که با ماهیت اصول حدیثی در عدم قرارگیری در چارچوب تدوینی مشخص، مغایرت دارد. به عنوان نمونه، شیخ طوسی، پس از ذکر شرحی از حریز ابن عبدالله سجستانی و نام بردن کتبی از او همچون *کتاب الصلاة*، *کتاب الزکاة* و *کتاب الصیام*، این کتب را در عداد «اصول» قرار می‌دهد (نک: ص ۸۴-۸۵). حفص بن عبدالله سجستانی و کتب نامبرده شدهٔ او نیز نمونه‌ای دیگر از همین دست است که به طور مجزا و جداگانه در موضوعاتی فقهی گرد آمده‌اند و طوسی آنها را «اصول» به شمار آورده است (ص ۱۱۲). جز آنچه یاد شد، شیخ طوسی در برخی موارد همچون ذکر احمد بن محمد بن نوح سیرافی، بُندار بن محمد و حُمید بن زیاد، به ترتیب از چنین تعبیراتی استفاده کرده است: «له کتب فی الفقه علی ترتیب الاصول و ذکر الاختلاف فیها»، «له کتب منها کتاب *الطهارة*... علی نسق الاصول»، «له کتب کثیرة علی عدد کتب الاصول» (نک: ص ۴۸، ۷۰-۷۱) که به روشنی ویژگی این «اصول» فقهی در کیفیت تنظیم را باز می‌نماید.

در جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که کاربرد اصطلاح اصل دربارهٔ اصول اربعمائه و اصول فقهی متقدم امامیه، از باب اشتراک لفظ است و اصل در گونهٔ دوم، مفهوم کتابی مدون را داراست؛ به طوری که در موارد یاد کرد از اصول فقهی، گاه ذکر «کتاب» پیش از نام اصل، و گاه ترکیب «کتب الاصول» به چشم می‌آید.

در بازگشت به سخن از اصول اربعمائه و در پی‌جویی از جایگاه این نوشته‌ها در دوره‌های پسین، باید گفت که با رواج یافتن تدوین در حدیث، این اصول به تدریج روی به بی‌رونقی نهاده‌اند، چنانکه با راه یافتن احادیث این اصول به مجامیع حدیث امامیه، همچون *کافی*، *من لایحضره الفقیه*، *تهذیب* و *استبصار*، عملاً این ۴ اثر، به عنوان جایگزین و ملخص اصول اربعمائه شناخته شده‌اند (نک: شهیدثانی، ۷۲؛ قس: عاملی، ۸۵، که از اصول پنجگانه یاد کرده است).

در پایان گفتنی است که آقابزرگ به وجود شمار اندکی از این اصول به صورت ناقص، یا برخی به صورت کامل اشاره کرده، و فهرستی از برخی اصول را در اختیار قرار داده است (همانجا). مجموعه‌ای از بازمانده‌های اصول در یک مجلد با عنوان *الاصول الستة عشر*، مشتمل بر ۱۶ عنوان بارها منتشر شده است. همچنین ابن ادریس در *النوادر* اقتباسهایی از برخی منابع کهن حدیثی دارد که مواردی از آنها، همچون کتاب ابان بن تغلب و کتاب جمیل بن دراج را ممکن است بتوان با اصول این دو شخص مرتبط دانست (نک: ابن ادریس، ۳۹، ۴۶).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ادریس، محمد، *النوادر*، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن بابویه، محمد، *من لایحضره الفقیه*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *الموضوعات*، به‌کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن دقیق العید، محمد، *الاقتراح*، به‌کوشش قحطان عبدالرحمان دوری، بغداد، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن شهرآشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن صلاح، عثمان، *مقدمة*، به‌کوشش عائشه عبدالرحمان بنت شاطی، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابن طاووس، علی، *کشف المحجة*، به‌کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۱۲ق؛ همو، *اللهوف*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *الباعث الحثیث*، به‌کوشش احمد محمدشاکر، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ حاکم نیشابوری، محمد، *معرفة علوم الحدیث*، به‌کوشش معظم حسین، مدینه، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ خطیب بغدادی، احمد، *الکفایة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ذهبی، محمد، *میزان الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سخاوی، محمد، *الفتح المغیث*، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ سیوطی، *تدریب الراوی*، به‌کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ شهید اول، محمد، *ذکری الشیعة*، چ سنگی، تهران، ۱۲۷۲ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الرعایة*، به‌کوشش محمود مرعشی و عبدالحسین محمدعلی بقال، قم، ۱۴۰۸ق؛ شیخ بهایی، محمد «الوجیزة فی علم الدرایة»، همراه *حبل المتین*، تهران، ۱۳۱۹ق؛ طبرسی، فضل، *اعلام الوری*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ طریحی، فخرالدین، *جامع المقال*، به‌کوشش محمدکاظم طریحی، تهران، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ طوسی، محمد، *الفهرست*، به‌کوشش اشپرنگر، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ عاملی، حسین، *وصول الاخیار*، به‌کوشش عبداللطیف کوهکمری، قم، ۱۴۰۱ق؛ مجلسی، محمدتقی، *روضة المتقین*، قم، ۱۳۹۸ق؛ محقق حلی، جعفر، *المعتبر*، چ سنگی، ۱۳۱۸ق؛ مفید، محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به‌کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نعمانی، محمد، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نووی، یحیی، «التقریب و التیسیر»، *تدریب الراوی* (نک: هم، سیوطی)؛ نیز: GAS.

فرامرز حاج‌منوچهری

اِصلاح‌طَلَبی، اندیشهٔ حاکم بر حرکتهایی با هدف بهسازی نهادها و روابط اجتماعی که به خصوص در یک و نیم سدهٔ اخیر در جهان اسلام اهمیتی قابل ملاحظه یافته است. آنچه در این دورهٔ اخیر با عنوان اصلاح‌طلبی شناخته شده، در پاره‌ای موارد با تجددطلبی و در مواردی با بنیادگرایی همراه گشته، و بدین ترتیب اصلاح‌طلبی در طیفهایی بسیار متفاوت جلوه کرده است. با توجه به معنایی که در جهان اسلام از اصلاح‌طلبی شکل گرفته است، در گفت‌وگو از آن، یاد شخصیتهایی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده تداعی می‌شود؛ اما باید توجه داشت که شخصیتهای اصلاح‌طلب از نظر نقش اجتماعی، طیفی وسیع را تشکیل داده‌اند و در میان آنان از روحانیان و معلمان تا سیاستمداران و نظامیان دیده می‌شوند.

در مطالعات اخیر، گسترهٔ معنایی اصلاح همواره پرسش‌انگیز بوده، و ارتباط معنایی اصلاح در فرهنگ اسلامی با برخی از اصطلاحات متداول در دیگر حوزه‌های فرهنگی، مورد توجه قرار داشته است. در این میان، به طور مشخص، معادل نهادن اصلاح و اصلاح‌طلبی با رِفُرم و رِفُرمیسم[1] پذیرشی فراگیر یافته است. این برگردان نه تنها در برخی فرهنگها و دائرة المعارفها مورد تأیید قرار گرفته، بلکه پذیرش ضمنی آن بر عنوان بسیاری از کتب و مقالات، و حتیٰ برخی سازمانها و نهادهای

---

1. réforme/réformisme

جهان اسلام سایه افکنده است. دو واژۀ اصلاح و رفرم، اگرچه از نظر اشتقاق و خاستگاه فرهنگی، دو راه جدا را پیموده‌اند، ولی در حوزۀ علوم اجتماعی حوزۀ معنایی مشترکی یافته‌اند.

در مقام تبیین ابعاد موضوعی اصطلاح «اصلاح‌طلبی»، این نکته که در تداول امروز ملل اسلامی در سخن از «اصلاح»، به طور معمول اصلاح در سطح اجتماعی، و نه فردی مورد توجه است، مبنایی قابل قبول می‌نماید؛ با وجود آنکه در نوشته‌های معاصرگاه دربارۀ اصلاح فردی در کنار اصلاح اجتماعی گفت‌وگو شده است (مثلاً نک: رضا، ۱/۳۶۷-۳۶۹؛ زینو[1]، سراسر کتاب)، اما می‌توان این موارد را نه نقضی بر محدودۀ اصطلاح، که اصطلاحی دیگر با دامنه‌ای اعم مبتنی بر فرهنگ قرآنی تلقی کرد.

پدیدۀ اصلاح می‌تواند به شئون مختلف یک جامعه بازگردد و از همین رو، متناسب با تنوع نهادها در یک جامعه، مصادیق آن متنوع است. از دیدگاه جامعه‌شناختی، موضوعاتی چون ساختار سیاسی، ساختار اقتصادی، ساختار فرهنگی و ... ابعاد گوناگون هویت یک جامعه را تشکیل می‌دهند؛ تغییرات در روابط اجتماعی پدیده‌ای است که به طور مستمر در هر جامعه وجود دارد و از نمودهای آن بروز تغییرات در نهادهای اجتماعی است. آنچه در غرب با عنوان «رفرمیسم» و در جوامع اسلامی با عنوان اصلاح‌طلبی (الاصلاح، الاصلاحیة، التجدید) شناخته می‌شود، تعبیری دیگر از همین تغییر و تحول در نهادهای گوناگون جوامع اسلامی است که به‌سبب نیاز به همراهی با تغییرات گسترده و تند در جوامع بشری، شتابی خاص گرفته، و نمودی محسوس یافته است. بر این پایه، حرکتهای اصلاحی را می‌توان در نهادهای گوناگون اجتماعی، اعم از نظام سیاسی و اقتصادی جست‌وجو کرد، اما در مفهومی که از اصلاح‌طلبی اراده می‌شود، معمولاً اصلاحاتی مورد توجه است که بر مبانی نظری و فرهنگی استوار بوده‌اند.

واژۀ اصلاح که بسیاری از اصلاح‌طلبان برای نامیدن حرکت خود از آن بهره گرفته‌اند، واژه‌ای الهام گرفته از قرآن کریم است. «اصلاح» به معنای «بهبود بخشیدن»، و واژه‌های هم‌ریشۀ آن بارها در آیات قرآنی به کار رفته است؛ در این میان، به خصوص باید به مواردی اشاره کرد که در آنها از اصلاح به معنای تلاش در جهت بهسازی اوضاع اجتماعی سخن آمده، و در این کاربردها، گاه اصلاح با افساد مقابل نهاده شده است (مثلاً اعراف/۷/۱۴۲). بدون تکیه بر واژۀ اصلاح، یا بر آیه‌ای خاص، با نگرشی کلی در فرهنگ قرآنی، می‌توان به روشنی برداشت کرد که در قرآن کریم، ظهور دین اسلام خود یک حرکت مهم اصلاحی، و اصلاح جامعه یکی از اهداف اصلی رسالت پیامبر اکرم (ص) بوده است؛ حرکتی که هم اصلاح باورها و اعمال دینی را هدف خود قرار داده، و هم به اصلاح نهادهای گوناگون اجتماعی و برقراری قسط و عدل توجه داشته است (مثلاً نک: حدید/۵۷/۲۵؛ جمعه/۶۲/۲؛ نیز برای چنین برداشتی، مثلاً نک: رضا، ۲/۴۲۴، ۹/۲۱، جم‌).

با توجه به تنوع ساختار اجتماعی در بخشهای گوناگون جهان اسلام، و با عطف نظر به جریان پرفراز و نشیب تاریخ ملل اسلامی، توجه به اصلاحات اجتماعی نکته‌ای است که در بومهای مختلف و در برهه‌های گوناگون تاریخ اسلام می‌توان انتظار داشت. اگر اصلاح‌طلبی در یک و نیم سدۀ اخیر جلوه‌ای بارز یافته، نه از آن روست که در دوره‌های پیشین مصداقی نیافته، بلکه از آنجاست که ساختار نهادهای اجتماعی در آن دوره‌ها با جهشی اینچنین مواجه نبوده است.

برخی از اصلاح طلبان عصر اخیر، حرکتهای اصلاحی در دوره‌های پیشین را مورد توجه قرار داده، و حرکت خود را الهام گرفته از آن حرکتها دانسته‌اند (نک: همو، ۷/۱۴۴-۱۴۵؛ لائوست، «اصلاح طلبی...»[2]، 181 به بعد).

البته این حقیقتی است که برخی شعارهای اصلی اصلاح‌طلبان معاصر مانند بازگشت به کتاب و سنت، و مبارزه با بدعت و خرافه در تاریخ فرهنگ اسلامی امری نوظهور نیست و از صدر اسلام تا عصر حاضر، همواره مدافعانی داشته است. ویژگی ستیز با بدعت و رجوع به شیوۀ سلف در برخورد با مسائل دینی که به طور مشترک در نمونه‌های شاخص از اصلاح‌طلبی متأخر و حرکتهای اصلاحی عصرهای پیشین دیده می‌شود، موجب شده است تا اغلب کسانی که تاریخ حرکتهای اصلاح‌طلبانه را جست‌وجو می‌کنند، همین ویژگی را به عنوان برجسته‌ترین نمود اصلاح‌طلبی در نظر داشته، نمودهای مهم دیگری را از نظر دور دارند.

اصلاح‌طلبی و بازاندیشی دینی در هزارۀ نخست اسلامی: از ویژگیهای سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م، ارتباط نزدیک‌تر مسلمانان با فرهنگهای غیر اسلامی بود که برجسته‌ترین نمود آن تأسیس «بیت الحکمه» و نهضت ترجمه بوده است. بی‌تردید این حرکت نمودی از یک جریان عمیق اصلاح‌طلبانه است که ارتباط محافل علمی اسلامی با دیگر محافل را یک ضرورت می‌انگاشته، و برخوردی خردگرایانه با مسائل را دنبال می‌کرده است. این جریان نه تنها تأثیر خود را در شکل‌گیری و رشد علوم گوناگون در جهان اسلام نمودار ساخته، بلکه حتیٰ در اندیشۀ دینی نیز تأثیری انکار ناپذیر داشته است. بدون تردید روشهای عقل‌گرایانۀ معتزله و برخی دیگر از گروههای مذهبی سده‌های ۲ و ۳ق در برخورد با اندیشۀ دینی یک حرکت اصلاح‌طلبانۀ پرقدرت در جهان اسلام بود که اهمیت آن را در حد پیروان فرقه‌ای خاص نباید محدود انگاشت، بلکه این حرکت واکنشهایی را در محافل گوناگون اسلامی به وجود آورد که به طور کلی اندیشۀ دینی را وارد مرحله‌ای منسجم‌تر ساخت. به طور کلی در این دو سده، پدیدۀ اصلاح‌طلبی با پیدایی فرق به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر قرین بوده است؛ کتاب بزرگ «کلام و جامعه در سده‌های ۲ و ۳ق»، اثر فان‌اس، بخش مهمی از مواد پژوهشی در این باره را فراهم ساخته است (نک: I/17-19، جم‌).

1. Zino 2. «Le réformisme...»

سدهٔ ۴ق/۱۰م را باید در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی نقطهٔ عطفی به شمار آورد و آن را آغاز بسیاری از حرکتها در تاریخ اسلام دانست. در این سده، جهان اسلام وارد مرحله‌ای جدید از تاریخ خود گشته که ویژگیهایی متفاوت و گاه متقابل با عصر پیشین نشان داده است. بی‌تردید از سدهٔ ۴ تا ۶ق، در نهادهای گوناگون اجتماعی می‌توان تحولاتی را مشاهده کرد که شخصیتهایی از اندیشمندان مسلمان، آن تحولات را با دیدهٔ اصلاح نگریسته، و در راستای آن گام برداشته‌اند، هرچند که ممکن است برخی از این تحولات در تحلیل کنونی به واقع گامی به پیش نبوده باشد.

سدهٔ ۴ق، سدهٔ واکنش نسبت به تنوع روزافزون مذاهب و افزونی فرقه‌هاست که در دورهٔ پیشین رونقی بسیار یافته بود و این ویژگی هم در جنبهٔ مباحث اعتقادی و هم در مباحث فقهی به چشم می‌آمد. بدون آنکه بتوان بر چند شخصیت به خصوص در پدید آوردن این حرکت تکیه کرد، باید یادآور شد که در سدهٔ ۴ق، جریان تقریب در ابعاد گوناگون پای گرفته بود. در واقع از اواخر سدهٔ ۳ق، در طیفی گسترده از محافل دینی، در پی یک سلسله عوامل تاریخی ـ اجتماعی این نتیجهٔ مشترک ملحوظ نظرها بود که به جای پدید آوردن مذاهبی جدید، به تشریح و تعمیق مذاهب موجود بپردازند و در صورت مطرح ساختن اندیشه‌ای نو، به اصول همین مذاهب پای‌بند باشند؛ حرکتی که از یک سو محافل دینی را به سوی محدود ساختن اندیشه سوق می‌داد و از دگر سو، با پدید آوردن جامعهٔ دینی «اهل سنت و جماعت» و رسمیت دادن برخی مذاهب در درون آن، بخش اکثریت جهان اسلام را از فرقه‌گرایی و ستیزهای فرقه‌ای رهایی می‌بخشید. پیدایی این جامعه بر پایهٔ نوعی کثرت‌گرایی[1] دینی استوار بود که نه تنها گروههایی چون اصحاب رأی را به درون خود پذیرفت، بلکه توانست در کنار برخوردهای سنتی با مسائل اعتقادی، روش‌های متکلمانه‌ای مانند مذهب ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی را نیز به دیدهٔ تأیید بنگرد (مثلاً نک: بغدادی، ۳۴-۳۶؛ ابوالمعالی، ۵۹-۶۲).

از نمودهای بازاندیشی دینی در این دوره جریانهایی گروهی چون اخوان‌الصفا، و شخصیتهایی چون ابن‌حزم اندلسی (د ۴۵۶ق/۱۰۶۴م) و ابوحامد غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) را می‌توان برشمرد که نقشی عمدتاً نظری ایفا کرده‌اند. به عنوان یک حرکت اصلاحی مهم فرهنگی در سدهٔ ۵ق، باید به تأسیس زنجیره‌ای از مدارس عالی با عنوان «نظامیه» در مراکز مهم مشرق اسلامی به همت خواجه نظام الملک وزیر سلجوقی، و حرکت فاطمیان مصر در جهت تأسیس جامع الازهر به عنوان یکی از قدیم‌ترین دانشگاههای اسلامی توجه کرد که نقش این مدارس در تربیت شخصیتهای علمی مؤثر در جهان اسلام به هیچ روی پوشیده نیست (نک: کسائی، سراسر کتاب؛ لائوست، «مقدمه ...[2]»، 300 به بعد).

در خلال سده‌های ۷ تا ۱۰ق/۱۳ تا ۱۶م، در شرق و غرب جهان اسلام با وجود غلبهٔ روحیهٔ تقلید و فضای رکود بر محافل علمی، می‌توان برخی اندیشه‌های نوین دینی را بازشناخت که صاحبان آنها، به باور خود قصد داشته‌اند تا باور دینی موجود را اصلاح نمایند. در شرق اسلامی، از برجسته‌ترین نمودهای اصلاح دینی، می‌توان از اندیشمندانی چون مولوی و حافظ نام برد که کمتر به عنوان یک اصلاح‌طلب دینی بدانها نگریسته شده است.

مولوی به عنوان شخصیتی که نخست به شیوهٔ معمول زمان خود به تحصیل علوم دینی پرداخته، و پس از رسیدن به مدارج بالای علمی، راه رستگاری را در مسیری دیگر جسته است، شباهتی بسیار به غزالی دارد؛ اما وی راه اصلاح را نه در «احیاء علوم دین»، که در روی‌آوردن به تحلیلی ژرف‌نگرانه از جایگاه انسان و تکیه بر گونه‌ای از رواداری[3] و کثرت‌گرایی دینی یافته است (مثلاً نک: مولوی، ۱۵۲/۱، ۳۴۰، ۴۰۷/۳). همچنین حافظ با دانشی گسترده در علوم دینی، در دیدگاه خود راه رواداری و کثرت‌گرایی را برگزیده، و ظاهرگرایی در دین را به نقدی تند گرفته است. آنچه حافظ در کلام خود آن را مذهب «رندان» نامیده، به واقع چهره‌ای عمیق از دینداری و معنویت، یا به تعبیر او «عشق» است که داستان آن بر هر زبان به گونه‌ای جاری گشته است (نک: غزل ۳۹،۲، جم).

در جهان عرب، در خلال این قرون می‌توان بازاندیشی دینی را در دو طیف متمایز سراغ یافت. نخست باید به طیف اصلاح‌طلبانی مصلحت‌گرا اشاره کرد که به دنبال راهی برای پدید آوردن پویایی در محافل فقهی و تحرک بخشیدن به فقه اسلامی برای پاسخ‌گویی به شرایط روز اجتماعی بوده‌اند؛ از شخصیتهای بارز در این طیف می‌توان کسانی چون ابن‌عبدالسلام (د ۶۶۰ق/۱۲۶۲م) و ابواسحاق شاطبی (د ۷۹۰ق/۱۳۸۸م) را نام برد که ضمن تأکید بر نفی تقلید و بدعت، برداشتی خردگرایانه از دین عرضه می‌داشته‌اند. این دو عالم شافعی و مالکی که باید آنها را پدید آورندگان جریانی پیوسته انگاشت، با تکیه بر این نظریه که احکام دین تابع مصالحی خردپذیر هستند، پیشنهاد دهندهٔ تحولی بنیادی در شریعت اسلامی بوده‌اند (نک: ابن‌عبدالسلام، شاطبی، سراسر هر دو کتاب؛ نیز طوفی، سراسر مقاله).

ابن‌تیمیه عالم‌مشهور حنبلی‌که در بررسیهای‌مربوط به‌اصلاح‌طلبی بسیار از او نام برده می‌شود، در واقع عالمی سلف‌گراست که بدعت را در معنایی بسیار توسعه‌یافته مورد نکوهش قرار داده، و در تلقی خود از دینداری، روشی به دور از رواداری را در پیش گرفته است. کاربرد اصلاح‌طلبی در بارهٔ ابن‌تیمیه بدان معناست که باید چهرهٔ ترسیم شده از دیانت اسلام در مذاهب گوناگون را به شدت پیرایش کرد. با وجود اشتراک ابن‌تیمیه با اصلاح‌طلبانی چون ابن‌عبدالسلام در مبارزه با بدعت و تقلید، در اندیشهٔ دینی وی راهی برای هماهنگی با تحولات رخ داده در نهادهای اجتماعی، و نیز انعطافی در برخورد با تنوع مکتبها و مسلکها پیش‌بینی نشده بود. روش ابن‌تیمیه با وجود آنکه از سوی جمعی از عالمان دینی مورد نقد و مخالفت قرار گرفت، برای گروه پرشماری نیز

1. pluralisme 2. «Introduction...» 3. tolérance

جاذبه داشت و توانست در شخصیت فکری آیندگانی چون محمد بن عبدالوهاب و حتیٰ برخی از اصلاح‌طلبان معاصر تأثیری عمیق گذارد.

جریانهای اصلاح اجتماعی و سیاسی در هزارهٔ نخست اسلامی: در بررسی تاریخ ۳ سدهٔ نخست اسلامی، به تکرار می‌توان با جریانهایی روبه رو شد که به نحوی با اصلاح و اصلاح‌طلبی پیوستگی دارند؛ در این میان، برخی جریانها از ویژگی ستیز با جور حاکم و مبارزه با ساختارهای ناهنجار اجتماعی و سیاسی برخوردارند که برجسته‌ترین نمونهٔ آن قیام امام حسین (ع) است؛ برخی نیز اصلاحاتی در درون نظام حاکم است که اصلاحات عهد عمر بن عبدالعزیز و هارون الرشید از نمونه‌های آن به شمار می‌روند. بدون تردید بخشی از آنچه اکنون با عنوان فرق اسلامی می‌شناسیم، به روزگار خود تجلی جریانهایی است که پی‌جوی پاره‌ای تغییرات اصلاحی در نهادهای سیاسی و ساختار اجتماعی بوده‌اند. در این میان، به خصوص می‌توان از برخی گروههای شیعه، محکّمه و نیز مرجئه یاد کرد که با آرمانهایی در برقراری نظام حکومت عادلانه، در برخی از نواحی جهان اسلام توانسته بودند حکومتهایی پدید آورند، اگرچه ادامهٔ این حکومتها اغلب، آن آرمانها را برآورده نمی‌کرد.

یکی از حرکتهای مهم اصلاحی در سدهٔ ۲ق، قانون‌گرایی است که بازتاب آن را هم در محافل فکری و هم در عملکرد سیاسی می‌توان بازشناخت. کاربرد بی‌رویهٔ رأی و نابسامانی قضایی در اوایل سدهٔ ۲ق، واکنشهایی را در میان اندیشمندان به وجود آورد که نمونه‌ای برجسته از آن رسالهٔ ابن‌مقفع، دانشمند نامدار ایرانی (د ۱۴۲ق/۷۵۹م) به منصور خلیفهٔ عباسی است؛ وی خلیفه را ترغیب کرده تا شیوه‌های قضایی و روشهای دستیابی بر حکم را مدون سازد و آن را به سان دستور عملی به همگان ابلاغ نماید (نک: ابن‌مقفع، ۳۱۶-۳۱۷). تعیین ابویوسف به عنوان نخستین قاضی‌القضات خلافت عباسی از سوی هارون و تقاضای هارون از وی برای تدوین قوانین مالی (نک: ابویوسف، ۳-۶) نیز گامهایی در این جهت بوده است. صرف نظر از مباحث نظری در کتب فقهی، نظام دیوانی و مالی، از آن پس بارها مورد بازبینی قرار گرفت، اما آنچه بتواند به عنوان نقطهٔ عطفی در ایجاد حاکمیت قانون تلقی گردد، اقدامات صورت گرفته در عصر غازان خان، ایلخان مسلمان مغول در ایران (حک ۶۹۴-۷۰۳ق/۱۲۹۵-۱۳۰۴م) است. اصلاحات گستردهٔ اجتماعی، اداری و مالی صورت گرفته در عصر او به همت وزیر دانشمندش خواجه رشیدالدین فضل‌الله بوده که در *جامع التواریخ* به تفصیل به تبیین ابعاد این اصلاحات پرداخته است. در نگاهی گذرا، اموری چون قانون‌گرایی، از میان بردن ناامنی، تأمین آزادیهای فردی، جلوگیری از اختلاس و مظالم مالیاتی و فعالیتهای عمرانی باید از رئوس این اصلاحات شمرده شود (نک: رشیدالدین، ۲/۱۳۲۷ به بعد؛ قس: جعفری لنگرودی، ۱۱۵ به بعد).

دورهٔ انتقال به عصر نوین: در تاریخ جهان به سختی می‌توان نقطهٔ انقطاع مشخصی را برای پایان عصر میانه و ورود به عصر نوین ترسیم کرد؛ به خصوص با در نظر داشتن این نکته که ویژگیهای تاریخی اروپا و تقسیم تاریخ آن به عهد باستان، قرون وسطیٰ و قرون جدید به همان شکل در جهان اسلام تطبیق‌پذیر نیست، تنها این نکته را در تاریخ غرب می‌توان قابل تکیه انگاشت که رنسانس از حدودسال ۱۵۰۰م شکل‌گیری اروپای نوین را رقم زده است. با عنایت به محدود بودن ارتباطات میان فرهنگ و تمدن جهان اسلام با اروپا در قرون وسطیٰ، استفاده از الگوی بخش‌بندی تاریخ اروپا برای جهانی کم‌ارتباط با آن، به طبع پذیرفته نخواهد بود، اما وقوع چند اتفاق تاریخ‌ساز به طور مشترک در جهان اسلام و اروپا در حدود سال ۱۵۰۰م (آغاز سدهٔ ۱۰ق)، این پیوند محدود را به تعاملی تنگاتنگ مبدل ساخت؛ تعاملی که هرچند گاه دوستانه و گاه خصمانه بوده، اما تحولات تاریخی بخش بزرگی از جهان را با یکدیگر پیوسته ساخته است.

در رأس این اتفاقات باید به «انقلاب اطلس[1]» و کشف راه دریایی اروپا به اقیانوس هند در ۹۰۳ق/۱۴۹۸م، تأسیس دولت صفوی در ایران در ۹۰۷ق/۱۵۰۲م و گسترش ناگهانی دولت عثمانی و تبدیل آن به خلافت در فاصلهٔ سالهای ۹۱۸-۹۲۶ق/ ۱۵۱۲-۱۵۲۰م اشاره کرد. انقلاب اطلس پای اروپاییان را به نقاط مختلف جهان اسلام بازکرد و قوای دریایی اروپاییان از سواحل سبته در مراکش، تا شرق افریقا، دریای عمان، هندوستان و آسیای جنوب شرقی حضوری باثبات یافتند. این حضور که در آغاز انگیزه‌ای تجاری داشت، به زودی زمینه‌ای عمیق‌تر یافت و با اهداف سیاسی و اقتصادی و نیز فرهنگی ابعادی جدید پیدا کرد. عثمانی به عنوان همسایه‌ای مقتدر رقیبی جدی برای دول اروپایی به شمار می‌آمد و افزون بر تضاد منافع در مناطقی چون بالکان، برای دولتهایی چون اتریش، این خطر که تمامیت ارضی آنان تهدید گردد، همواره احساس می‌شد. در این میان، دولت صفوی ایران، به عنوان رقیب پایدار عثمانی، بالقوه متحد مهمی برای دول اروپایی بود که با جلب یاری آن، همواره این امکان وجود داشت که بتوان عثمانی را در دو جبهه درگیر ساخت.

در بازگشت به تاریخ جهانی در عصر نوین، باید یادآور شد که تا اواخر سدهٔ ۱۸م، اروپا در مقابله با جهان اسلام هنوز نیروی فائق صنعتی و نظامی به‌شمار نمی‌آمد و وجه‌برتری آن، عمدتاً خردگرایی، اصلاحات فرهنگی و رشد علمی ناشی از رنسانس بود که به خصوص در عصر «روشنگری[2]» از سدهٔ ۱۷م، وارد مرحله‌ای نوین از روند خود شده بود. برتری دیگر وجود روح پویایی و جوانی بود که پس از رنسانس به کالبد جوامع اروپایی دمیده شده بود. در نقطهٔ مقابل، جهان اسلام در اثر رکود علمی و فرهنگی، تفرقه‌های خونین داخلی و غلبهٔ روح خستگی و ناتوانی در وضعی نابرابر با اروپای مسیحی قرار گرفته بود؛ چنین گفتاری اگرچه دربارهٔ تمامی جهان اسلام مصداق نداشته، دست کم دربارهٔ قدرتهای اصلی این بخش از جهان صادق بوده است.

---

1. Atlantic Revolution 2. enlightenment

رخداد انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹م، و متعاقب آن رشد جامعهٔ صنعتی، اروپا را بار دیگر متحول ساخت و اینک اروپای جدیدی در برابر قدرتهای اسلامی قرار گرفته بود که چه از نظر فن‌آوری نظامی و چه از نظر توانمندی اقتصادی و سیاسی و علمی برتری قاطعی یافته بود. در مقابل، در آغاز قرن ۱۲ق/۱۸م خلافت عثمانی توان سیاسی و نظامی خود را تا حد زیادی از دست داده، و بخش مهمی از متصرفات آن در افریقا و اروپا، عملاً از فرمان خلیفه خارج شده بود.

انقلاب فرانسه و پیامدهای آن برای اروپا عاملی شتاب دهنده به سوی پیشرفت بود، ولی در جهان اسلام و سرزمینهای هم‌سرنوشت آن تأثیری دوگانه داشت. از یک سو ارتباط فرهنگی جهان اسلام با اروپا به آن اندازه گسترش یافته بود که اندیشمندان مسلمان از دستاوردهای علمی و فرهنگی آگاهی یابند و با ارزش نهادن بر این دستاوردها، برخی اندیشه‌های سازنده را از فرهنگ غربی پذیرا گردند و با پروردن آنها در محیط فرهنگی خود، زمینه را برای اصلاحات مهم و بنیادی در جهان اسلام پدید آورند؛ اما از دگر سو، پیشرفتهای دول غربی در همین دوره، موجب شده بود تا جریان استعمار اروپایی وارد مرحله‌ای نو گردد و جوامع مسلمانی که سرزمین آنان به طور مستقیم یا غیر مستقیم درگیر جریانهای استعماری بود، بیش از پیش در تنگنا قرار گیرند. زمانی که پس از گذشت دو نسل از انقلاب فرانسه، یعنی از اواسط سدهٔ ۱۹م اصلاح‌طلبی با مفهوم جدید آن در جهان اسلام مجال بروز یافت، این تأثیر دوگانهٔ تحولات غرب در جهان اسلام نمودی آشکار داشت و اصلاح‌طلبانی که برخی از مفاهیم مورد تأکید در جهان غرب مانند آزادی و حیثیت انسانی را از شعارهای اصلی خود می‌شمردند، داعیه‌دار جهاد و مبارزه بر ضد استعمار نیز بوده‌اند.

در مطالعات مربوط به اصلاح‌طلبی در جهان اسلام، بیشتر بر جریان اصلاح‌طلبی در یک و نیم سدهٔ اخیر تأکید شده، و زمینه‌های این تحول فکری و اجتماعی در سده‌های ۱۰-۱۲ق/ ۱۶-۱۸م، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بی‌شک، بررسی این پیشینه امکان دست یافتن به درکی عمیق‌تر از جریان اصلاح‌طلبی معاصر و ریشه‌های فرهنگی آن را فراهم آورده، اتصال تاریخی این جریان با جریانهای پیشین در جهان اسلام را برقرار خواهد کرد. جریانهای اصلاحی در سده‌های ۱۰-۱۲ق را می‌توان در چند مبحث کلی همچون اصلاحات دینی، اسلام‌محوری و اتحاد دینی، حیثیت انسانی، عدالت و قانون‌گرایی مورد بررسی قرار داد که با زمینه‌های شناخته شده در اصلاحات اجتماعی غرب اشتراکی انکارناپذیر دارد. مطالعه و مقایسهٔ این جریانها با جریان اصلاح دینی یا رفرماسیون، صلح وستفالی و برابری حقوق مذاهب، اندیشهٔ انسان محوری و حاکمیت قانون می‌تواند روشن سازد که چه اندیشه‌هایی میان جهان شرق و غرب مشترک بوده، و هر یک از این دو در تبیین کلیات مشترک چه مسیری را طی نموده است.

بازگشت مذهبی، یا بازاندیشی: در طول سده‌های متمادی، همگام با تاریخ بازاندیشی دینی در محافل اسلامی همواره می‌توان به گروههایی از اندیشمندان برخورد کرد که شکل آغازین اسلام، یا به تعبیر دیگر «اسلامِ سلف» را عالی‌ترین گونهٔ برداشت از اسلام دانسته، و هر گونه ضعف در جوامع اسلامی را ناشی از تحریفها و پیرایه‌ها در برداشت از شکل اصیل دین می‌پنداشته‌اند. اگرچه چنین اندیشه‌ای الزاماً به معنای آن نیست که دارندهٔ آن پی‌جوی تحولاتی در ساختار اجتماعی و موازنات سیاسی بوده باشد، اما تکیه بر عناصری چون جهاد و امر به معروف و توسعهٔ کاربردی این عناصر، می‌تواند یک اندیشهٔ سلف‌گرا را از چنین وجههٔ اجتماعی و سیاسی برخوردار سازد. در عمل، این خصوصیتی است که به طور مشترک در غالب جریانهای سلف‌گرا در جهان اسلام به چشم می‌آید و اساساً وجود همین خصوصیت و نیاز به چنین تحرکی است که اینگونه جریانها را در میان برخی جمعیتهای مسلمان در نواحی گوناگون با استقبال مواجه ساخته است.

در فاصلهٔ سده‌های ۱۱ و ۱۲ق، سلفی‌گری و مبارزه با بدعت به طور محسوس و گسترده در محافل گوناگون جهان اسلام دیده می‌شود. با اینکه هواداران این اندیشه را می‌توان با پراکندگی جغرافیایی وسیع بازجست، اما نمونه‌ای که بیش از همه مورد توجه قرار گرفته، و آثار سیاسی و اجتماعی بر جای نهاده، حرکت محمد بن عبدالوهاب (د ۱۲۰۶ق/۱۷۹۲م) و دعوت او در نجد عربستان است. وی که در محیطی حنبلی مذهب تربیت یافته بود، عمل به سیرهٔ سلف را شعار خود قرار داد و خواستار پاکسازی تعالیم دینی از افزوده‌های مذاهب گوناگون اسلامی شد. دعوت دینی محمد بن عبدالوهاب با حرکت ضد عثمانی در عربستان پیوند یافت و به زودی نجد به عنوان مهم‌ترین پایگاه تبلیغ برای دعوت سلفی محمد بن عبدالوهاب مبدل شد که مروجان آن، این اندیشهٔ دینی را در اقصیٰ نقاط جهان اسلام تبلیغ می‌کردند. در یک ارزیابی کلی، دعوت ابن‌عبدالوهاب در برخورد با مباحث نظری دینی به شدت بنیادگراست، اما برخی ویژگیها، مانند اهمیت دادن به جهاد و امر به معروف، سازمان‌دهی و ایجاد تشکلهای اجتماعی به این جریان چهره‌ای فعال بخشیده است (نک‍: محمد بن عبدالوهاب، سراسر کتاب).

البته در طیف سلف‌گرایان متأخر، می‌توان از کسانی چون شوکانی (د ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م) نیز یاد کرد که با وجود شباهتها، اندیشه‌ای مستقل از ابن‌عبدالوهاب داشته‌اند. موضوعاتی چون نفی بدعت و تکیه بر شیوهٔ سلف، مبارزه با تقلید و دعوت به مراجعهٔ مستقیم به کتاب و سنت از ویژگیهای مشترک اندیشهٔ شوکانی و ابن‌عبدالوهاب بود، اما با مطالعهٔ آثار شوکانی، به روشنی می‌توان تمیز داد که وی برداشتی معتدل از این شعارها داشته است (نک‍: شوکانی، سراسر کتاب). آنچه به عنوان ویژگی مشترک در دیدگاههای سلفیان چه در مسلک ابن‌عبدالوهاب و چه نزد فقیهانی مستقل چون شوکانی می‌توان ملاحظه کرد، تأکید آنان بر مفتوح بودن باب اجتهاد است که در اندیشهٔ دینی اصلاح‌طلبان عصر بعد نیز نمودی آشکار یافته است.

طریقهٔ صوفیانهٔ بهاءالدین نقشبند که از سدهٔ ۸ق/۱۴م در ماوراء-

النهر ریشه دوانیده بود، آن اندازه که در سرزمینهای دوردست موجب تحرک اجتماعی بوده، در خاستگاه آن تا مدتها کمتر چنین نقشی داشته است. از نمونه‌های بارز تحرکات مذهبی و اجتماعی نقشبندی، جریان ایجاد شده توسط احمد سرهندی (د ۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م) است که افزون بر هندوستان، در برخی دیگر از نواحی جهان اسلام نیز با استقبال روبه‌رو شده است. احمد سرهندی که به تلویح، خود را مجدد هزارهٔ دوم اسلامی دانسته، در مبارزه با بدعتها و پیرایه‌ها و نیز سختگیری در تعریف دینداری به محمد بن عبدالوهاب بسیار نزدیک بوده است، اما ارتباط وی به صوفیه و وجود گرایش رمزی و باطنی در اندیشهٔ دینی وی، مسلک او را از محمد بن عبدالوهاب کاملاً متمایز می‌ساخته است (نک: هد، احمد سرهندی).

نمونه‌ای مهم از تحرکات اجتماعی نقشبندی، پایگیری نهضت معروف به «مریدیسم» در قفقاز شمالی است که هدفِ تشکیل حکومتی اسلامی و مقابله با استیلای دولت روسیه را دنبال می‌کرده است. سرچشمهٔ این حرکت، جریانی صوفیانه‌است که در اواخر قرن ۱۲ق/۱۸م در شروان سرچشمه گرفته، و به شیوه‌ای شناخته از نقشبندیان، بر اهمیت شریعت نیز تأکید داشته است. در دههٔ ۱۸۲۰م این افکار در داغستان ترویج شد و گروندگان بدین دعوت، جهادی گسترده را برای نجات سرزمین خود از بیگانگان آغاز کردند. این نهضت به ایجاد حکومتی دینی با عنوان «امامت» در داغستان انجامید که نخست در ۱۸۳۰م قاضی محمد در رأس آن قرار گرفت و حمزت بیک (۱۸۳۲-۱۸۳۴م) و شیخ شامل (۱۸۳۴-۱۸۵۹م) جانشینان او در امامت داغستان بودند (نک: آکینر، 125؛ محمدی، ۲۳ به بعد).

چهره‌ای دیگر از تحرک اجتماعی نقشبندیه نیز در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م در بخش مسلمان‌نشین چین دیده می‌شود که آغازگر آن عالمی اهل کانسو به نام مامینگ هسین بوده است؛ وی که تحصیل دینی خود را در سرزمینهای عربی و نیز در آسیای مرکزی به انجام رسانده بود، در ۱۱۷۵ق/۱۷۶۱م با اندیشه‌ای جدید به کانسو بازگشت و گرایشی مذهبی با پایهٔ تصوف نقشبندی عرضه نمود که در منطقه با عنوانِ «طایفهٔ جدید» شناخته شده، و الهام‌بخش بسیاری از حرکتهای جهادیِ مسلمانان در طول سده‌های ۱۲ و ۱۳ق در نواحی غربی چین بوده است (برای تفصیل، نک: چو، 309 به بعد؛ تسومر، 8 به بعد؛ ایزرائیلی، ۲۹۵ به بعد).

در جهان تشیع نیز به عنوان نمادی برای اصلاح‌طلبی بنیادگرا باید به مولیٰ محمد امین استرابادی (د ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م) اشاره کرد که شیوه های معمول در محافل دینی امامیه در قرون میانهٔ اسلامی را به شدت به انتقاد گرفت و روش نوینی را در برخورد با منابع دینی پیشنهاد کرد که مبنای آن بازگشت به شیوهٔ سلف امامیه و دوری گزیدن از افزوده‌ها و پیرایه‌ها بود (نک: امین استرابادی، سراسر کتاب). این تفکر به زودی از سوی گروهی از عالمان پی‌گرفته شد و زمینهٔ پیدایی مسلک اخباریان فراهم آمد؛ این مسلک در سدهٔ ۱۲ق در محافل علمی و تا حدی در سطح اجتماعی از رونقی برخوردار بود، اما از اواخر آن سده بار دیگر گرایش اصولیان بر محافل امامیه غلبه یافته، و مسلک اخباری، با وجود بقای محدود، روی به ضعف نهاده است (نک: اسکارچا، 211 به بعد).

از جریانهای اصلاحی مهم در محافل شیعه که عمدتاً در محافل اصولیان و نه اخباریان مجال ظهور یافته است، باید به ظهور برخی اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی اشاره کرد که پیدایی صفویه و قرار گرفتن مذهب شیعه در موضع اقتدار در انگیزش آن نقشی مهم داشته است. در رأس این اندیشه‌های اصلاحی باید به کنار گذاشتن باور کهن «سکون تا ظهور مهدی (ع)» از سوی گروهی از عالمان امامیه اشاره کرد که در قالب نظریه‌های سیاسی مختلف رخ نموده است. در تاریخ این نظریه‌های سیاسی متنوع، به عنوان نقطهٔ عطفی مهم می‌توان از نظریهٔ ملااحمد نراقی (د ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹م) در باب حکومت در *عوائد الایام* یاد کرد (ص ۱۸۵ به بعد). همچنین به عنوان نمودی از پیدایی این روحیه در میان عالمان شیعه، باید به تألیف رساله‌هایی در باب جهاد و امر به معروف اشاره کرد که نشان از توجه بیش از پیش نسبت به شرایط اجتماعی و کنار نهادن انزوای دیرینه دارد (نک: سبزواری، ۷۵ به بعد؛ نیز مدرسی طباطبایی، 170-167).

اسلام محوری و اتحاد دینی: یکی از حرکتهای دینی ـ اجتماعی که در طول یک و نیم هزارهٔ تاریخ اسلامی هر از گاهی اهمیت یافته، کنار نهادن اختلافات قومی و فرقه‌ای و روی آوردن به اصل مشترک، یعنی دین اسلام است. گذشته از هزارهٔ نخست اسلامی، پیشینهٔ اینگونه حرکتها حتیٰ در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق نیز آنگونه که شاید، مورد مطالعه قرار نگرفته است؛ ولی شواهد تاریخی حکایت از آن دارند که چنین گرایشی به اشکال مختلف و البته در سطحی محدود، در این دوره نیز وجود داشته است.

سلطان سلیم عثمانی (حک ۹۱۸-۹۲۶ق/۱۵۱۲-۱۵۲۰م) در دورهٔ کوتاه فرمانروایی خود جغرافیای سیاسی منطقه را به کلی متحول ساخت و در این راستا، سیاستی به کلی متفاوت با سلاطین سلف خود دنبال کرد. وی برخلاف جهت‌گیری کشورگشاییهای پیشین در اروپای مسیحی، آسیا و افریقای مسلمان‌نشین را هدف گسترش ارضی خود قرار داد و با تسخیر شام در ۹۲۲ق/۱۵۱۶م و مصر در ۹۲۳ق به بخش مهمی از این هدف نائل شد. وی در مصر توانست حق خلافت را از متوکل آخرین بازماندهٔ نمادین خلفای عباسی که سنت خلافت را به گونه‌ای صوری دوام بخشیده بودند، دریافت نماید و از آن پس حکومت خود را به عنوان خلیفهٔ مسلمانان مشروعیت بخشد، یا دست کم زمینهٔ تأسیس خلافت را بدین ترتیب فراهم آورد. برخی از تحلیل‌گران آرمان سلیم را در این حرکات سیاسی، دست یافتن به اتحاد مسلمانان و گردآوردن آنان زیر پرچم حکومتی واحد انگاشته‌اند، تا آنجا که گفته شده است وی در صدد بود تا زبان عربی را به عنوان نماد همگرایی اسلامی، زبان رسمی دولت عثمانی سازد (نک: ووسینیچ، ۱۵-۱۶). به هر تقدیر، محور نهادن خلافت برای حصول اتحاد اسلامی، و نیز

برخورد سرکوب‌گرانهٔ سلیم نسبت به شیعیان آناتولی و شمال غرب ایران (همانجا)، در نهایت تنها می‌توانست وحدت جهان اهل سنت را تأمین نماید.

تقابل دو قدرت سیاسی مهم جهان اسلام، یعنی خلافت عثمانی و سلطنت صفوی که جامهٔ ستیز مذهبی به خود پوشیده بود و مظهر تقابل دو گرایش مذهبی شیعه و اهل سنت به شمار می‌آمد، به شدت اتحاد اسلامی را خدشه‌دار ساخته، و زمینه را برای درگیریهای مذهبی فراهم آورده بود. چنین وضعی، به طبع حرکتهای وحدت‌گرا را با مانعی عظیم مواجه می‌ساخت. تنها برخی فرصتهای تاریخی بود که شرایط ویژه‌ای را برای بروز چنین گرایشی فراهم می‌آورد؛ از جمله نمونه‌هایی که می‌تواند به عنوان کوششی آشتی‌جویانه میان شیعه و اهل‌سنت مورد توجه قرار گیرد، رسالهٔ مولیٰ محمد رستمداری خطاب به عبدالله خان (تألیف: ح ۹۹۵ق)، خانِ بخارا است (برای متن آن، نک‍: شوشتری، ۱/۱۰۵-۱۱۳).

دورهٔ کوتاه سلطنت نادرشاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰ق/۱۷۳۵-۱۷۴۷م) به راستی از این جهت نقطهٔ عطفی مهم به شمار می‌آید، به طوری که می‌توان نادرشاه را به عنوان یکی از شخصیتهای تحول‌زا در روابط میان شیعه و اهل سنت به شمار آورد. نادرشاه که افزون بر تأمین یکپارچگی ایران، به کشورگشایی در شرق و شمال پرداخته، و بخشهایی وسیع از آسیای مرکزی و شبه قارهٔ هند را به تصرف آورده، و خلافت عثمانی را در موضع انفعال قرار داده بود، این اندیشه را در سر می‌پروراند که بتواند نوعی همبستگی را در تمامی جهان اسلام پدید آورد. این حقیقت که وی با وجود اقتدار کامل در حمله‌اش به قلمرو عثمانی، اصل خلافت عثمانی را خدشه‌دار نساخت، و حتیٰ در لشکرکشی به آسیای مرکزی، سلسله‌های ازبک در بخارا و خیوه را برنینداخت (نک‍: محمد کاظم، ۲/۷۸۶ به بعد)، نشان از آن دارد که نادرشاه به دنبال ایجاد یک همگرایی میان ممالک اسلامی بوده، و صرفاً تصرف خاک را در نظر نداشته است.

نادرشاه برآن نبود تا با دوام بخشیدن به روش صفویه، از تضاد مذهبی ایران و عثمانی در جهت استحکام بخشیدن به حاکمیت خود بهره گیرد و بیشتر به دنبال روشی بود تا بتواند میان ایران با ممالک سنی‌نشین جهان اسلام الفتی دوباره برقرار سازد. پیشنهاد او در این‌باره، شناختن مذهب جعفری به عنوان یکی از مذاهب رسمی جهان اسلام و قرار گرفتن آن در کنار مذاهب اربعه بود (نک‍: همو، ۳/۹۷۸-۹۸۸) که به نظر نمی‌رسد در محافل اهل سنت با دیدهٔ جدی نگریسته شده باشد. شاید کشته شدن نادرشاه و محدود شدن اقتدار و نفوذ ایران در جهان اسلام در این کم‌توجهی مؤثر بوده باشد، ولی در محافل شیعه این اندیشهٔ تقریب به فراموشی سپرده نشد (برای نمونه‌هایی، نک‍: مدرسی طباطبایی، ۲۹۰، ۲۹۲).

از گامهای مهم، اما آهسته برای دست یافتن به همزیستی آشتی جویانه، تلاش وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م)، عالم پرنفوذ شیعه است که در آثارش راههایی برای تقریب مذاهب می‌جسته است و به خصوص در رساله‌ای مستقل، بر اثبات این اصل که با اعتراف به اصول دین، اسلام فرد ثابت می‌شود و انکار اصول مذهب موجب کفر نمی‌گردد (نک‍: همو، ۳۰۴)، به واقع روابط شیعه و اهل سنت را وارد مرحله‌ای جدید ساخته، و راه او در دوره‌های بعد از سوی دیگر عالمان امامیه، به خصوص اصولیان ادامه یافته است.

حقوق و حیثیت انسانی: در جهان غرب انسان‌گرایی، یا اومانیسم[1] گذشته از پیشینه‌اش در ادبیات باستانی یونان و روم، دست کم در شکل نوینش از سابقه‌ای به اندازهٔ رنسانس برخوردار است و نقش آن در گامهای بازسازی فرهنگی در تاریخ جدید غرب، اساسی و سازنده است. این انسان‌گرایی که نخست بیشتر با نگرش سیاسی، بر محور آزادیهای فردی، دموکراسی و نفی استبداد قرار داشت، در مرحله‌ای متکامل با نگرشی اجتماعی و اقتصادی به برابری انسانها و برخورداری نژادها و طبقات گوناگون از حقوق یکسان روی نهاد و عدالت به عنوان شعاری اساسی مطرح گردید. در شرق انسان‌گرایی از سابقه‌ای دیرین و تاریخی درخشان برخوردار بود و اندیشه‌های مرتبط با آن را می‌توان از اعصار باستانی در متون دینی، فلسفه و ادبیات بازجست. نقطهٔ عطفی در این میان تعالیم *قرآن* کریم است که شرافت انسانی، آزادگی و عدالت را به عنوان پایه‌ای برای تعالیم دینی عرضه داشته است.

بدون تردید در تحلیل اندیشه‌های اصلاحی سده‌های اخیر مبتنی بر انسان‌گرایی، آزادی و برابری، می‌توان در این باره اندیشید که جریانهای فکری جهان غرب چه بازتابی در جهان اسلام برجای نهاده است؛ اما همواره باید در نظر داشت که *قرآن* و سنت، و نیز انبوه آثار مکتوب در جهان اسلام خود سرچشمه‌ای غنی برای الهام بخشیدن به اندیشمندان مسلمان بوده است. ارزش بخشیدن به انسان و فضائل انسانی فارغ از تفاوتهای قومی و حتیٰ دینی، آموزشی است که در آثار اندیشمندان مسلمان در سده‌های میانهٔ اسلامی نیز به خوبی دیده می‌شود. نفی اصالت قوم و زبان و تکیه بر «همدلی» در اندیشهٔ مولوی (نک‍: ۱/۷۵)، و حتیٰ تکیه بر فضائل انسانی با وجود تفاوتهای دینی، آنگونه که در «حکایت سه مسافر مسلمان و ترسا و جهود» و برخی دیگر از حکایات مثنوی (۳/۴۰۷ به بعد) تجلی یافته است، شاهدی روشن بر این مدعا تواند بود.

در خصوص برخورد با ادیان، هندوستان به عنوان سرزمین ادیان متنوع شاید بیشترین زمینه را برای پیدایی افکاری نوین داشته، و روشن‌ترین ظهور آن در اندیشهٔ «صلح کل» و «دین الٰهی» است که در دهه‌های گذار به سدهٔ ۱۱ق/۱۷م پدیدار گشته است. پادشاه تیموری هندوستان، اکبرشاه (سل ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م)، در پی اندیشه‌های شخصی خود، برآن بود تا گونه‌ای احترام متقابل میان ادیان

1. humanisme

گوناگون پدید آورد و در جهت تحقق همین هدف، به ساختن «عبادت خانه» اقدام کرد (گشایش در ۹۸۲ق/۱۵۷۴م) که پرستشگاهی برای پیروان تمامی ادیان، و محلی برای برگذاری سخنرانیها و مناظرات دانشمندان ادیان مختلف بود. وزیر او ابوالفضل علامی که اندیشمندی نقاد بود و حرکت اکبرشاه را همسو با دیدگاههای خود می‌دید، در جهت تقویت و استوارسازی حرکت وی گامهایی مؤثر برداشت. ابوالفضل که خود نظریه‌پرداز اندیشهٔ «صلح کل» بود و به شدت از احترام متقابل ادیان حمایت می‌کرد، اکبرشاه را در پدید آوردن «دین الٰهی»، یعنی وجه مشترک آموزش پیامبران یاری رساند. با وجود اینکه ابوالفضل در منابع به الحاد و نامسلمانی شهرت یافته، ولی شواهد موجود در گزارشها، نشان از آن دارد که نظریهٔ صلح کل او به معنای کناره گزیدن از دیانت اسلام نبوده است (نک: شاهنواز، ۶۱۰/۲؛ نیز هـ د، ۱۴۹/۶).

حرکت صلح کل، از سوی جانشینان اکبر دنبال نگردید و عالمان مسلمان نیز مانند احمد سرهندی به شدت بر آن تاختند (نک: احمد سرهندی، مکتوب شم ۶۵، جم)، اما خاطرهٔ این اندیشه به خصوص در آثار ادبی برخاسته از هندوستان برجای مانده است. انجوی شیرازی که *فرهنگ جهانگیری* را در زمان شاه جهانگیر از مخالفان سیاست صلح کل به پایان آورد، در مقدمهٔ خود بیتی پرداخته که در آن پرستندگان ایزد و تنگری را جدا از پرستندگان «إله» ندانسته است (نک: *فرهنگ جهانگیری*، مقدمه) و حدود نیم سده پس از آن، برهان تبریزی در مقدمهٔ لغت‌نامهٔ خود که به قطبشاه تقدیم گشته، بیتی گویاتر در این باب آورده است (نک: *برهان قاطع*، ۱/ج).

در ایران، شاه عباس اول صفوی (سل ۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م)، با اقلیتهای دینی، به خصوص مسیحیان ارمنی رفتاری محبت‌آمیز داشته، اما این نکته که این رفتار دوستانه تا چه اندازه از سیاست خارجی وی متأثر بوده است، جای درنگ دارد (نک: هـ د، اصفهان، ادیان).

در عثمانی، ویژگیهای دینی حکومت چنین اقتضا داشت که نسبت به پیروان ادیان دیگر برخوردی به نسبت سخت‌گیرانه‌تر از ایران و هندوستان معمول گردد، اما در اواسط سدهٔ ۱۳ق/۱۹م این شرایط دگرگون گردید. در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م سلطان عبدالحمید نخستین منشور عثمانی را منتشر ساخت که به «خط شریف گلخانه» شهرت یافته است؛ در این منشور که آغازی برای اصلاحی با ابعاد گوناگون اجتماعی است، ضمن تکیه بر ضرورت احیای احکام قرآن و سنت، بر اصولی مانند تضمین امنیت زندگی، شرافت و دارایی برای تمامی اتباع عثمانی از هر دین و فرقه‌ای تأکید شده است. تنها پس از جنگ کریمه (۱۲۷۲ق/ ۱۸۵۶م) بود که با صدور فرمانهایی چون «خط همایون» گامهای جدی‌تری در این مسیر برداشته شد (نک: ووسینیچ، ۱۹۰-۱۹۲).

عدالت‌گرایی و قانون‌گرایی: طی قرون متمادی قوانین حاکم بر سرزمینهای اسلامی، قوانین شریعت بود که با بهره‌گیری از عرف تفسیر می‌شد و اجتهاد با تعاریف گوناگون آن برای تحلیل مسائل نو و تطبیق آن با احکام شریعت به کار می‌رفت. با وجود اینکه آثاری غیر قابل حصر از سوی صاحبان مذاهب مختلف در زمینهٔ فقه نوشته شد، ولی این آثار همگی نوشته‌هایی متضمن آراء و فتاوی فردی، یا تطبیق و مقایسهٔ مجموعه‌ای از فتاوی بوده‌اند و در نقاط مختلف جهان اسلام، قانون‌نامه‌ای لازم‌الاجرا، یا منشوری هر چند کلی به ندرت وجود داشته است. امر دادرسی که در سدهٔ ۲ق/۸م به تدریج تشکیلاتی یافته، و در طول قرون بحثهای نظری پیگیری در بارهٔ آن صورت گرفته بود، با وجود تلاش اندیشمندان در جهت ایجاد گونه‌ای از هماهنگی در نظام آن، کمتر در این مسیر راه پیمود و به سبب نبود قوانین رسمی مدون، دادرسان از اختیارات گسترده‌ای در تفسیر منابع دینی و صدور حکم برخوردار بودند.

بی‌تردید، جهان اسلام با گستردگی جغرافیایی، تنوع مذاهب فقهی و عرف و رسوم قومی محدوده‌ای نیست که بتوان ۱۵ سده تاریخ دادرسی در آن را به سادگی مورد تحلیل قرار داد، ولی به طور کلی قابل توجه است که ضعف و نابسامانی دستگاه قضایی سنتی در سده‌های اخیر، اصلاحات اساسی در این نهاد را در جوامع مختلف اسلامی ضروری ساخته است.

نخستین گام برجسته در این زمینه مربوط به دولت عثمانی است که از سدهٔ ۹ق/۱۵م تنظیم منشورهایی با عنوان «قانون‌نامه» در آن پیشینه داشته است (مثلاً *قانون‌نامهٔ* سال ۸۸۱ق) و اوج این قانون‌گرایی در عهد سلطان سلیمان قانونی است که شهرت خود را از همین اقدامات گرفته است. سلطان سلیمان (حک ۹۲۶-۹۷۴ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶م) برای ریشه‌کن کردن فساد از دستگاه قضایی مقرراتی وضع کرد و کوششی گسترده به عمل آورد تا قانون و قانون‌مندی در جامعهٔ عثمانی ریشه دواند. ابوالسعود فقیه حنفی و شیخ‌الاسلام دولت عثمانی عامل مهمی در این اصلاحات بود که افزون بر نظام قضایی، در باب قوانین مربوط به زمین‌داری و اوقاف اصلاحاتی مهم به عمل آورد (نک: عطایی، ۱۸۴-۱۸۵). مجموعهٔ جدید «قانون‌نامه» که به دست ابوالسعود تألیف شده، در واقع مجموعه‌ای فراتر از فتاوای شخصی است و به سان قانونی رسمی مورد توجه بوده است (نک: هـ د، ۵۲۰/۵). از جمله گامهای بعدی باید به *قانون‌نامهٔ* سال ۱۰۲۶ق اشاره کرد که در آن حتیٰ قوانینی برای تعیین جانشین سلطان پیش‌بینی شده بوده است (نک: ووسینیچ، ۲۳).

موج جدیدی از اصلاحات در دستگاه قضایی عثمانی از میانهٔ قرن ۱۳ق/۱۹م آغاز شده است: در ۱۲۵۲ق با تشکیل یک دبیرخانه، نظارتی متمرکز بر قضات و دست‌اندرکاران افتا اعمال شد و در گام بعدی، در ۱۲۵۳ق، شورای دادگستری تشکیل شد و این شورا، مسئولیت ادارهٔ نهاد دادرسی در سراسر قلمرو عثمانی را در دست گرفت. در ۱۲۵۵ق با کوشش رشید پاشا که خود از اصلاح‌طلبان مؤثر در نظام عثمانی بود، سلطان عبدالحمید «خط شریف گلخانه» را صادر نمود که نخستین منشور حقوق عثمانی است. در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م عثمانیان قوانین کیفری

را براساس قانون جزای فرانسه ــ البته پس از هماهنگ ساختن آن با احکام جزایی شریعت ــ مدون ساختند (همانجا؛ نیز برای نقدی بر آن در همان سال، نک: *ایندکس*...، 90). در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م رشیدپاشا با همفکری فرانسویان در پی آن بود تا «ثبت اسناد» دولت عثمانی را با طرحی نوین پدید آورد (طرح ژرار[1] در این باره در همان سال در «مجلهٔ شرق و الجزایر[2]» به چاپ رسیده است، نک: همانجا). در گامی دیگر، با تأخیری که از مخالفتها ناشی می‌شد، در ۱۲۶۶ق «قانون تجارت عثمانی» مدون گردید و در دهه‌های پایانی این سده بود که گامهای مؤثری در جهت تدوین قوانینی جامع برداشته شد (نک: شاخت، 93-89؛ آنسای، 443-442؛ تیان، 344؛ وسینیچ، ۴۱).

در ایران و کشورهای عربی چنین می‌نماید که حرکتهایی در جهت اصلاح و بازسازی نهاد دادرسی و وضع قوانین دیرتر آغاز شده باشد. در ایران، با وجود چندین موج اصلاحات کشوری، اداری و نظامی در سده‌های اخیر از جمله در عهد شاه‌عباس صفوی و نیز در عصر صدارت امیرکبیر، گامهای برداشته شده در باب قضا و قانون، بیش از اصلاحاتی محدود نبوده است. نخستین نهاد دادرسی به شیوه‌ای نوین با عنوان «دیوانخانه» در عهد امیرکبیر (۱۲۶۴-۱۲۶۸ق)، یعنی در میانهٔ سدهٔ ۱۳ق تأسیس شده است. این دیوان‌خانه در عرض محاضر شرع جای داشت و قادر بود تنها به امور عرفی رسیدگی کند که مرز روشنی هم میان آن با امور شرعی تعیین نشده بود (نک: راوندی، ۲۴۵ به بعد). سالها بعد، برخورداری از «عدالتخانه» به شیوه‌ای نوین، به عنوان خواسته‌ای که هنوز تحقق نیافته بود، در شمار آرمانهای نهضت مشروطیت ایران قرار گرفت.

در کشورهای عربی، چند مطالعهٔ انجام شده از سوی عالمان غربی چون دوساسی در فاصلهٔ سالهای ۱۸۱۵-۱۸۲۴م در بارهٔ تحول قوانین مصر تنها محدود به قوانین زمین‌داری بوده، و مطالعات اشتال در ۱۸۳۰م و وُرمز در ۱۸۴۰-۱۸۴۴م دربارهٔ قوانین الجزایر با نگاهی محدود به دیگر سرزمینهای عربی، نیز منحصر به مالکیت اراضی بوده است (نک: اشتال، 120 به بعد؛ وُرمز، 398-321 ,282-225؛ نیز *ایندکس*، 89 ,87). از محدود نمونه‌های وضع قوانین به شیوهٔ نوین باید به تدوین مجموعه‌ای از تنظیمات اداری با عنوان *سیاست‌نامه* در مصر در ۱۸۳۸م (نک: شحاته، 362) و تدوین «قانون تجارت» در الجزایر در حدود سال ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م اشاره کرد (نک: *ایندکس*، 88). از ثلث اخیر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در کشورهای عربی همچون الجزایر و مصر، توجه به وضع قوانین به تدریج گسترش یافته است.

مآخذ: ابن‌عبدالسلام، عبدالعزیز، *قواعد الاحکام*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن‌مقفع، عبدالله، «رسالة فی الصحابة»، *آثار ابن‌المقفع*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابوالمعالی، محمد، *بیان الادیان*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ احمد سرهندی، *مکتوبات*، به کوشش حسین حلمی استانبولی، استانبول، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ امین استرابادی، محمد، *الفوائد المدنیة*، چ سنگی، ۱۳۲۱ق؛ ایزرائیلی، رافائل، *مسلمانان چین*، ترجمهٔ حسن تقی‌زادهٔ طوسی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *تاریخ حقوق ایران*، تهران، کانون معرفت؛ حافظ شیرازی، *دیوان*، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ راوندی، مرتضی، *سیر قانون و دادگستری در ایران*، تهران/بابل، ۱۳۶۸ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رضا، محمد رشید، *تفسیر المنار*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ سبزواری، محمد، «زین العارفین»، *فقه و سیاست در عصر صفوی*، به کوشش حسن امین، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شاطبی، ابراهیم، *الموافقات فی اصول الشریعة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۹م؛ شاهنواز خان، *مآثر الامرا*، کلکته، ۱۸۸۸-۱۸۹۰م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شوکانی، محمد، *التحف فی مذاهب السلف*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طوفی، «رسالة فی رعایة المصلحة»، ضمن *مصادر التشریع الاسلامی*، قاهره، دارالکتاب العربی؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ *فرهنگ جهانگیری*، حسین‌بن حسن انجوی‌شیرازی، به‌کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ *قرآن کریم*؛ کسائی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ محمد بن عبدالوهاب، *کشف الشبهات فی التوحید*، به کوشش محمد مطرجی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ محمدکاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محمدی، ذکرالله، «شیخ شامل رهبر قیام مردم قفقاز علیه تزارها»، *مجلهٔ مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۲، شم ۳؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمهٔ محمدآصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ مولوی، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۲۵م؛ نراقی، احمد، *عوائد الایام*، تهران، ۱۳۲۱ق؛ وسینیچ، وین، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Ansay, S.S., «Das türkische Recht», *Handbuch der Orientalistik, Oreintalisches Recht*, Leiden/ Köln, 1964; Chehata, Ch., «Le droit moderne de l'Egypte», ibid; Chu, Wen-Djiang, «The Immediate Cause of the Muslim Rebellion in North-West China», *Central Asiatic Journal* , 1957-1958 , vol. III ; *Index Islamicus* , 1665-1905 ; Laoust , H., «Introduction à une étude de l'enseignement arabe en Egypte», *Revue des études islamiques* , 1933 ; id , «Le réformisme orthodoxe des «Salafiya» et les caractères généraux de son orientation actuelle», ibid, 1932, vol. VI(2); Modarressi Tabataba'i, H., *An Introduction to Shi'i Law* , London , 1984 ; Scarcia , G. , « Intorno alle controversie tra aḫbārī e uṣūlī presso gli imamiti di Persia», RSO, 1958, vol. XXXIII; Schacht, J., *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1991; Stahl, «Mémoire sur la législation arabe», JA, 1830, S. II, vol. VI; Tyan, E. & J. Baz, «Le droit moderne au Liban et en Syrie», *Handbuch der Orientalistik, Orientalisches Recht*, Leiden, 1964; Van Ess, J., *Theologie und Geselschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* , Berlin/New York , 1991- ; Worms , G. , «Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans... en Algérie», JA, 1842, S.3, vol. XIV; Zino, M. J., *Islamic Guidelines for Individual and Social Reform*, Houston, 1999; Zwemer, S.M., «The Fourth Religion of China», *The Moslem World*, 1934, vol. XXIV.

احمد پاکتچی

اصلاح‌طلبی در ایران: جنبشهای اصلاح‌طلبانه در ایران تقریباً همپای دیگر سرزمینهای اسلامی از اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در پی آشنایی ایرانیان با اندیشه‌های نوین علمی و فرهنگی آغاز شد. این آشنایی خود مولود علل و عواملی است که پس از این ذکر خواهد شد. اما باید گفت: بخش مهمی از جنبشهای اصلاح‌طلبانهٔ دینی - اجتماعی به مسألهٔ رخوت روحی و فکری ناشی از باورهای کهنی که غالباً فاقد ارتباط واقعی با دین اسلام و سنت نبوی است، بازمی‌گردد. در حقیقت گذر از

1. L. Gerard 2. *Revue de l'Orient et d'Algérie*.

سنگلاخ برخی عقاید و سنتی که لزوماً همهٔ آنها با روح اسلام سازگاری نداشت و در طی قرون توانایی تأثیر و ایجاد حرکت را از دست داده بود، اصول غالب جنبشهای اصلاح‌طلب دینی را مشخص می‌کرد که می‌کوشیدند به تفسیر و تحلیلی خردپسند از عقاید و سنن دست یابند و با اندیشه‌های نوین سیاسی و اجتماعی و فرهنگی همگام گردند؛ و در عین حال جان و حقیقت تعالیم اسلام را دوباره به قوت تبیین کنند و «روح جاودان» اسلامیت را دریابند و بشناسانند؛ چه، بسیاری از اصلاح طلبان و احیاگران دینی، جامعهٔ اسلامی را به دلیلهایی چون انحطاط اخلاقی، ضعف سیاسی و اقتصادی، فقدان ایمان واقعی و از هم گسیختگی فرهنگی، جامعه‌ای بیمار می‌دانستند و معتقد بودند که منشأ این بیماری نه در اسلام، بلکه در مسلمانان است که نه تنها از مفاهیم و تعالیم اسلام جدا گشته‌اند، بلکه خود را از روند پر شتاب دانش و فرهنگ جهان نیز دور گرفته‌اند و هنوز اندیشه‌های هزاران ساله را تفسیر می‌کنند. البته به دیدهٔ بیشتر اینان دعوت خلق به هماهنگی با این روند به معنای تهی ساختن کالبد جامعهٔ اسلامی از روح تعالیم اسلام نبود و بهتر است گفته شود که شماری از برجسته‌ترین منادیان اصلاح، بیش از همه از مخاطرات فرهنگی و سیاسیِ تأثیر مطلق غرب آگاه بودند، ولی اعتقاد داشتند که این معنی با اخذ محاسن آن فرهنگ و تحصیل قدرت از این طریق برای مبارزه با نفوذ و منافع سیاسی و اقتصادی غرب تعارض ندارد. در اینجا مهم‌ترین مظاهر و اندیشه‌های اصلاح‌طلبی و نوگرایی اعم از دینی و اجتماعی و فرهنگی و سیاسی، و مسألهٔ احیاگری در ایران به اختصار عرضه می‌گردد.

نخستین طلیعهٔ اصلاحات جدید در ایران در روزگار فتحعلی‌شاه قاجار ظاهر شد. ضعف ایران در برابر سلطه‌جوییهای اروپا، شکستهای بزرگ در جنگهای فرسایشی پردامنه با روسیه (از ۱۲۱۸ تا ۱۲۲۸ق/ ۱۸۰۳ تا ۱۸۱۳م و از ۱۲۴۱ تا ۱۲۴۳ق/۱۸۲۶ تا ۱۸۲۷م)، تحولاتی که در نقشهٔ سیاسی اروپا بر اثر پیشروی ناپلئون و توجه او به شرق پدید آمد، و کوشش انگلستان برای ممانعت از این توجه، از یک سوی ایران را به خودی خود در معرض ارتباط با غرب قرار داد و از سوی دیگر، عباس میرزا نایب‌السلطنه و میرزا بزرگ قائم‌مقام را متوجه علل برتری نظامی و سیاسی اروپا بر ایران و پیشرفت علمی و فنی اروپاییان کرد. پس آنان نخست به اندیشهٔ نوسازی نظامی افتادند، اما دریافتند که این نوسازی بدون اصلاح در امور مختلف اداری و فرهنگی و اجتماعی کارساز نیست. از این‌رو، علاوه بر دعوت از مشاوران نظامی فرانسوی و کوشش برای اصلاح سازمان ارتش، به فرستادن نخستین گروه دانشجویی به اروپا دست زدند. همچنین در همین زمان ترجمهٔ برخی کتابهای اروپایی نیز آغاز شد و رشد صنعت نیز مورداهتمام قرار گرفت و به حقوق اجتماعی برخی طبقات عنایت نشان داده شد (لمتن، 25-12؛ حائری، *نخستین*...، ۳۰۶-۳۰۷؛آبراهامیان،53-52؛ایوری،38-36 ,32؛ EI², IV/163 به بعد؛ آدمیت، *امیرکبیر*...، ۱۶۱-۱۶۳) و بدین‌طریق، راه را برای ورود علوم و فنون جدید و آشنایی ایرانیان با افکار نوین سیاسی و اجتماعی گشودند. به سبب اینگونه فعالیتها (نک: سهیلی، ۱۸-۲۰؛ نجمی، ۱۸ به بعد) باید عباس میرزا را در صف نخست اصلاح‌طلبان ایران قرار داد و بی‌گمان میرزا بزرگ قائم مقام نیز که مربی و وزیر نایب‌السلطنه بود، در این میان نقش اساسی داشته است. ایرانیان تحصیل کرده در اروپا چون بازگشتند، نخستین منادیان اصلاحات و نوگرایی شدند. در عرصهٔ علم نخستین ترجمه‌های کتابهای طبی و ریاضی اروپایی یا تألیفاتی به سبک و براساس یافته‌های نوین به دست اینان و در این روزگار پدید آمد و در عرصهٔ سیاسی و اجتماعی نیز اولین اندیشه‌های نوگرایی مجال بروز یافت. میرزا صالح شیرازی در زمرهٔ اولین ایرانیان تحصیل کرده در اروپا بود که سخت از سازمان اجتماعی و سیاسی انگلستان تأثیر پذیرفت و مبلّغ آن در ایران گردید. او ظاهراً نخستین کسی است که دربارهٔ مشورت‌خانه و مشروطه در ایران‌سخن گفته است (حائری، تشیع...، ۱۱-۱۲؛محبوبی، ۵۹۲-۵۹۵؛رایین، «پ-ث»، جم). او همچنین به تأسیس چاپخانه همت گماشت و نخستین روزنامهٔ ایرانی به نام *کاغذ اخبار* را منتشر کرد (آبراهامیان، 52؛ حائری، *نخستین*، ۳۱۲-۳۱۳).

میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام چون به وزارت محمدشاه رسید، کارهای اصلاح‌طلبانهٔ پدرش و نایب‌السلطنه در زمینهٔ امور نظامی و مالی را ادامه داد، ولی چندان مجالی نیافت و به قتل رسید (ایوری، 33-28؛ آدمیت، *مقالات*...، ۵-۲۷). پس از آن تا صدارت امیرکبیر کوششهای اصلاح‌طلبانهٔ قابل توجهی دیده نشد و برخی کارهای حاج میرزا آقاسی صدراعظم محمدشاه در توسعهٔ کشاورزی و صنایع نظامی قرین توفیق نبود (نک: هـ د، آقاسی؛ افشار، «کتابچه...»، ۲۳۲، ۲۳۵؛ ایوری، 47-46). او حتیٰ با گسیل دانشجو به اروپا مخالفت می‌کرد (خان ملک، ۲/۱۲۶). در برابر او میرزاتقی خان امیرکبیر (مق ۱۲۶۸ق/۱۸۵۲م) بزرگ‌ترین اصلاح‌طلب ایران، تقریباً در تمام امور اداری، اجتماعی، نظامی و فرهنگی به اصلاحات مهم دست زد، یا مقدمات آن را مهیا کرد. علل و عوامل متعددی او را از آن هنگام که به مأموریت روسیه رفت، به اندیشهٔ اصلاحات افکند.

اصلاحات امیر را از لحاظ موضوع به چند دسته می‌توان تقسیم کرد. در امور مالی با آنکه دولتی تقریباً ورشکسته به ارث برده بود، با تعدیل بودجه و اصلاح قوانین تیول و حذف سیورغالات و حمایت از کشاورزان و صنعتگران و ایجاد نظام نوین مالیاتی، گام بزرگی برای بهبود وضع اقتصادی دولت و مردم برداشت. در امور اداری و اجتماعی با اصلاحاتی چون ایجاد تشکیلات دقیق و منظم دیوانی، حذف عناوین و جلوگیری از تجاوز حکام و دیوانیان، سازمان دادن به امور قضایی، ایجاد نخستین بیمارستان به سبک جدید، تدابیر پزشکی مانند آبله‌کوبی همگانی، حفر نهر کرج و نقشه برای تأمین آب تهران، و ایجاد بناهای جدید از جمله کارهایی است که به فرمان او و برای نخستین‌بار در قرون جدید در ایران انجام گرفت. در زمینهٔ فرهنگی گسیل صنعتگران به روسیه و طرح استخدام استادان فنی و صنعتی از اروپا، انتشار *روزنامهٔ*

وقایع اتفاقیه برای گسترش دانش عمومی و تربیت مردم، و سرانجام طرح تأسیس دارالفنون که نخستین مرکز آموزشی علوم جدید در ایران، و از مؤثرترین عوامل دگرگونی افکار بود، همه از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اقدامات اصلاح‌طلبانه در ایران به شمار می‌روند (دربارهٔ دارالفنون و اهمیت آن، نک: *امیرکبیر و دارالفنون*، جم؛ آدمیت، *امیرکبیر*، ۲۶۵-۴۰۱، *اندیشهٔ ترقی*، ۱۵). باید گفت که امیرکبیر از لحاظ سیاسی نیز مردی اصلاح‌طلب بود. از قول خود او نقل کرده‌اند که می‌خواست سازمان سیاسی ایران را دگرگون کند و حکومت مشروطه برپا سازد، اما مهلت نیافت (همانجا؛ نیز نک: هـ د، امیرکبیر).

سقوط امیرکبیر موجب توقف و رکود بیشتر اصلاحاتی شد که او آغاز کرده بود. این رکود تا حدود ۲۰ سال بعد ــ به استثنای دورهٔ کوتاهی که برخی اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه مجال بروز یافت و کسانی از «مجلس مصلحت‌خانه» و «عیوب و علاج نواقص مملکتی» سخن راندند ــ دوام یافت. این دورهٔ کوتاه از ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م بلافاصله پس از عزل اعتمادالدوله از صدارت شروع شد و آغازگر آن به طور رسمی جعفرخان مشیرالدوله بود که نخستین‌بار «شورای دولت» را به عنوان هیأت دولت با ۶ وزارتخانه تشکیل داد. در همین دوره گروه دیگری از دانشجویان به اروپا گسیل شدند، نخستین طرح قانون اساسی ایران تنظیم شد، برخی قوانین اصلاح گردید، «مصلحت‌خانه» برپا شد و هیأتی برای ایجاد پیشرفت در صنعت و تجارت تشکیل گردید و برخی آثار فیلسوفان و نویسندگان اروپا به فارسی ترجمه شد؛ از جمله *حکمت ناصریه* ــ که ترجمهٔ کتاب *گفتار در روش* دکارت است ــ و کتابهایی چون *فلک السعادهٔ* اعتضادالسلطنه وزیر علوم ــ که‌زمینه‌سازتحولات و اصلاحات مهم فرهنگی بود ــ تألیف گردید (همان، ۱۷ به بعد؛ همو، فکر...، ۵۶؛ اقبال، ۴۳-۵۰).

برخی از محققان معتقدند که نه تنها رفت و آمد ایرانیان به اروپا، بلکه گشایش باب مراوده با ژاپن که در این سالها روی به نوسازی و تجددگرایی داشت، در توجه ایرانیان به لزوم اصلاحات مؤثر بوده است (حائری، تشیع، ۱۸-۱۹؛ سیاح، ۲-۵، ۵۴۱، ۵۴۹). دورهٔ اصلاحات مشیرالدوله نیز دوامی نیافت و از ۱۲۷۸ق/۱۸۶۱م باز دچار رکود و توقف شد و حتیٰ دانشجویان به خارج فرستاده شده را از بیم آنکه افکار مخالف دین و دولت در آنها نفوذ کند، به ایران بازگرداندند. با اینهمه، میرزا حسین‌خان سپهسالار که در پی سفارتش در پاریس و استانبول با افکار اصلاح‌طلبانهٔ جدید به خوبی آشنا شده بود و با اصلاح‌طلبان ترک روابط نزدیک داشت، در مقام وزارت عدلیه به اصلاحاتی در نظام دادگستری دست زد و در ۱۲۷۹ق نظامنامه‌ای برای دستگاه قضایی تدوین کرد. او در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م به صدارت رسید و به اندیشهٔ یک سلسله اصلاحات اجتماعی و اداری افتاد؛ به ویژه ناصرالدین شاه را به اروپا برد و توجه او را به نتایج اصلاحات و افکار نوین اجتماعی و سیاسی در اروپا جلب کرد (الگار، ۲۶۰، ۲۶۳ به بعد؛ مستوفی، ۱۲۰/۱-۱۲۱؛ حائری، همان، ۱۵؛ فرهاد معتمد، *مشیرالدوله...*، ۱۲). اعتقاد مبرم میرزاحسین‌خان سپهسالار به لزوم ورود فرهنگ و تمدن اروپا به ایران و طرفداریش از نفوذ انگلستان به عنوان عامل پیشرفت اصلاحات در ایران او را مغضوب برخی رجال دین گردانید. در واقع نیز فکر اعطای امتیاز خط آهن به رویتر و اخذ وام از اروپا، خشم علما و بزرگان را بر ضد او برانگیخت (همان، ۱۵۱ به بعد؛ امین‌الدوله، ۴۳). بعضی از علما و مخالفان سپهسالار طی نامه‌ای به ناصرالدین شاه، به رغم خواست سپهسالار، از لزوم مداخلهٔ علما در امور کشور دفاع کردند و طرح سپهسالار برای ایجاد راه آهن در ایران را موجب سرازیر شدن اروپاییان به کشور و اخلال در دین و عقاید مردم دانستند و سرانجام، با تشدید فشار علما، امتیاز رویتر لغو شد و سپهسالار نیز عزل گردید (تیموری، ۳۹-۴۴؛ آدمیت، *اندیشهٔ ترقی*، ۳۶۳؛ فرهاد معتمد، همان، ۱۶۰-۱۶۱، «قرارداد رویتر»، ۲۱۰-۲۱۱؛ کسروی، *تاریخ...*، ۹-۱۰). یکی از مهم‌ترین کارهای او تشکیل هیأت وزیران بود که اقدامی برای آشنایی ایرانیان با اصول مشروطه تلقی می‌گردد (حائری، همان، ۳۲؛ نیز نک: آدمیت، همان، ۱۲۵-۱۳۰، *فکر*، ۵۷-۹۲؛ کسروی، همان، ۸).

عزل سپهسالار برخی اقدامات او را متوقف گردانید، ولی کشور وارد مرحله‌ای شده بود که ممکن نبود بتوان روند اصلاحات را به کلی متوقف کرد. میرزاعلی اصغرخان امین‌الدوله دولتمردی بود که پس از سپهسالار اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه را متوجه امور فرهنگی و بعضی امور قضایی و اداری و نظامی و کوشش برای ایجاد مدارس جدید و ترویج آموزش نوین کرد (همان، ۲۲؛ الگار، ۳۳۱-۳۳۵؛ امین‌الدوله، جم؛ آدمیت، *ایدئولوژی...*، ۹، ۱۲-۱۴، ۱۱۰-۱۱۴، ۱۱۷؛ نیز نک: هـ د، امین‌الدوله). اما این کارها که اساساً ناشی از مخالفت او با مداخلهٔ روحانیان در امور مختلف بود، با مقابلهٔ علما روبه‌رو شد که این کارها را محدود ساختن اختیارات خود می‌دانستند (امین‌الدوله، ۹۴، ۱۲۰-۱۲۱، ۲۴۲؛ الگار، ۳۳۰ به بعد).

تدوین قوانین قضا در واقع نخستین گام برای تشکیل «عدالتخانه» بود که خود محور اصلی نخستین نداهای مشروطه‌خواهی در ایران گردید. دربارهٔ انگیزه‌های مشروطه‌خواهی و آنچه این انگیزه‌ها را شکل داد، علاوه بر آثار مکتوب برجسته‌ترین مدافعان و اندیشه‌ورزان این نهضت، پژوهشهای نسبتاً گسترده‌ای در این باره نیز در دست است. بخش مهمی از این اندیشه‌ها و انگیزه‌ها محصول نظام نوین سیاسی و فرهنگی بود که بر جهان سیطره می‌یافت و ایران به عنوان یک منطقهٔ حساس سیاسی، و نقطه‌ای که در طول تاریخ طولانیش همیشه محل برخورد فرهنگها بود، نمی‌توانست مدت درازی از آن اندیشه‌ها دور بماند. بی‌گمان برخی تحولات اروپا در ایجاد آگاهی نسبت به حقوق مدنی و لزوم اصلاحات در ساختار سیاسی و فرهنگی و اجتماعی ایران تأثیر عمده داشت. سیطرهٔ روسیه بر شمار زیادی از شهرهای ایران، پیشرفتهای این کشور در سدهٔ ۱۹م در زمینهٔ آموزش و پرورش و علوم و صنایع، آشنایی ایرانیان شهرهای یاد شده با این پیشرفتها و دستیابی

آنهـا به آثار نوین فرهنگـی و ارتباطی کـه با ایرانیان داخل مرزهـای جغرافیایی کشور داشتند، و از سوی دیگر رقابتهای انگلستان و روسیه از جمله عوامل آشنایی ایرانیان با افکار جدید و شکل‌گیری اندیشهٔ نوگرایی و اصلاح‌طلبی بود. در واقع شماری از برجسته‌ترین مدافعان نوگرایی که به بسط و انتشار این اندیشه‌ها دست زدند، در روسیه تربیت شده، و از این طریق با افکار اروپایی آشنا گردیده، و خواهان دگرگونی در همهٔ ابعاد اجتماعی و سیاسی و حتیٰ فرهنگی و دینی بودند؛ اما گروه دیگری از ایرانیان که به‌طور غیرمستقیم با تحولات نوین جهانی آشنا شده بودند و علت عقب‌ماندگی ایرانیان را دوری ایشان از مفاهیم و تعالیم حقیقی اسلام می‌دانستند، علاوه بر نوسازی اجتماعی و سیاسی، می‌کوشیدند از این زاویه نیز به اسلام بنگرند و زمینه‌های لزوم نوگرایی و احیای دینی و اصلاحات اساسی را از متن تعالیم اسلام بیرون کشند و نشان دهند. در این میان، دسته‌ای از علمای دین نقش برجسته‌ای در روشنگری نسبت به حقایق دینی و همخوانی آن با مفهوم اصلاحات و نوگرایی و پیشرفت و نوسازی داشتند. وجه امتیاز این گروه با دیگران همانا اعتقاد و التزام ایشان به مبانی دینی بود، یعنی آنچه بعضی از نوگرایانی که یکسره شیفته و دلبستهٔ اندیشه‌های غربی بودند، به صراحت یا به طور ضمنی از آن دوری می‌جستند. نکتهٔ دیگر آنکه در دوره‌ای که فکر اصلاح سیاسی و مجلس و مشروطه به تدریج در میان ایرانیان جایـی می‌یافت، این تفکـرات از حوزهٔ دولتمـردان بیرون آمـده، به اندیشه‌ای عمومی مبدل می‌شد. اصلاح‌طلبیهای این دوره همیشه آمرانه و از سوی دولتمردان نبود، بلکه جنبه‌هایی از آن از سوی اندیشه‌ورزانی ارائه می‌گردید که گاه اساساً مخالف نظام موجود بودند. به همین سبب، این اندیشه‌ها در لایه‌های عمیق‌تر مردم جلوه و نفوذ می‌یافت.

بررسـی دقیق اندیشه‌هـای اصلاح‌طلبانه‌ای کـه به قیام مشروطـه انجامید، نشان می‌دهد با آنکه چارچوب اصلی فکر مشروطه، منبعث از تحولات سیاسی اروپا بود، اما کسانی که نخستین‌بار از این مقوله و اصلاحـات سیاسی و اجتماعـی در ایران سخـن راندند، یا چـون سیدجمال‌الدین اسدآبادی از عالمان اصلاح‌طلب دینی بودند، و یا چون میرزا یوسف مستشارالدوله از دولتمردانی محسوب می‌شدند که به رغم تأثر از فرهنگ و تمدن نوین و اعتقاد به تدوین قانون اساسی، اندیشه‌های دینی را نه‌تنها معارض با این نوگرایی نمی‌دانستند، بلکه می‌کوشیدند مواضع اتفاق و هماهنگی میان آنها را نشان دهند. مستشارالدوله (د ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م) در کتاب *یک کلمه* از یک سوی آرزو می‌کند که ایران نیز همپای اروپا قدم در راه اصلاحات اساسی و تحولات عمیق اجتماعی و سیاسی بگذارد (ص ۸-۱۰) و معتقد است که سرّ پیشرفت اروپا در یک کلمه، یعنی قانون ــ قانون اساسی ــ نهفته است، و از سوی دیگر می‌کوشد تا اسلام و مشروطه را همساز و هماهنگ نشان دهد (ص ۱۰-۱۲، جم‌)؛ در حالـی که فتحعلی آخوندزاده در نقدی بر رسالهٔ *یک‌کلمه* این شیوهٔ تفکر در ایجاد هماهنگی میان اسلام و نوگرایی را نادرست دانسته، و اظهار کرده که برخی احکام و مبانی فقهی اسلام با روح دموکراسی و نظام قانونی نو مغایر است (آدمیت، *اندیشه‌ها ...*، ۱۵۶-۱۵۸؛ حائری، تشیع، ۲۹). با اینهمه، تأثیر اندیشه‌های آخوندزاده را ــ که خود یک روشنفکرِ شیفته و مدافع فرهنگ و تمدن غرب بود ــ در جلب توجه ایرانیان به مسألهٔ اصلاحات و نوگرایی نمی‌توان نادیده انگاشت. او از لحاظ سیاسی معتقد به مشروطه و تشکیل مجلس قانون‌گذاری و محدود ساختن قدرت شاه بود؛ و از لحاظ فرهنگی شیوه‌های کهن تعلیم و تربیت را مورد انتقاد سخت قرار می‌داد و اصلاح این شیوه‌ها و گسترش سطح دانش و سواد را موقوف به اصلاح خط مـی‌دانسـت (آخونـدزاده، ۴ به بعد). وی معتقـد بود برای رهایـی از عقب‌ماندگی و حفظ کشور از دست‌اندازی بیگانگان لازم است سطح سواد و اطلاع مردم ترقی کند. برخی اندیشه‌های اصلاح‌طلبانهٔ او از لحاظ تاریخ اندیشهٔ سیاسی قابل تأمل و توجه است، ولی مخالفت او با تفکر دینی سبب شد تا آراء و نظریاتش گسترش نیابد (حائری، همان، ۲۸، ۲۹، ۵۴؛ نیز نک‍: ه‍ د، آخوندزاده).

نقطهٔ مقابل آخوندزاده، سیدجمال‌الدین اسدآبادی است که اصول تفکـرات اصلاح‌طلبانهٔ او دو مضمـون را در بـردارد: نخست اتحـاد اسلامی، و دیگری بازگشت به روح واقعی اسلام که تعارضی با اصول نوگـرایی و پیشرفت و اصـلاحات ندارد. فعالیتهـای گستردهٔ سید جمال‌الدیـن و افکار او تـأثیر بزرگی در ایجـاد آگاهی و بیـداری ملل اسلامی برجای گـذارد و شاگردان و پیـروان او مهم‌ترین منادیـان اصلاحات و نوسازی در قلمرو وسیع عثمانی و ایران بودند. از لحاظ سیاسی او سخت با استبداد مبارزه می‌کرد. برخی نویسندگان برآنند که از مفاد آثار پراکندهٔ او برمی‌آید که به حکومت مشروطه و مجلس دلبسته بود و حتیٰ گفته‌اند که وی یک قانون اساسی نیز برای ایران تنظیم کرده بوده است، ولی حائری بر آن است که به نظر نمی‌رسد سیدجمال‌الدین اسدآبادی خواهان حکومتی مشروطه با مبانی دموکراتیک بوده باشد (همان، ۵۷-۵۸).

از دیگـر نوگرایان و اصلاح‌طلبـان مشهور همین دوره میـرزا ملکم‌خان (۱۲۴۹-۱۳۲۶ق/۱۸۳۳-۱۹۰۸م) اسـت که اقـامتش در پاریس و سپس معلمیش در دارالفنون او را با تحولات و افکار نوگرایانه آشنا کرد. وقتی جعفرخان مشیرالدوله در ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م نخستین هیأت دولت را در ایران تشکیل داد، ملکم رساله‌ای به نام *دفتر تنظیمات*، یا *رسالهٔ غیبیه* خطاب به‌مشیـرالدوله، و حاوی‌پیشنهادهایی دربارهٔ اصلاحات نگاشت. وی بعداً که مشاور سپهسالار در سفارت استانبول گردید، بر اثر آشنایی با افکار نوین سیاسی و مفهوم مشروطه و کوششهای نوگرایان و اصلاح‌طلبان عثمانی به یکی از منتقدان مهم حکومت ناصری تبدیل شد. او کوشید مردم را با دیدگاههای سیاسی و اجتماعـی نو آشنا گردانـد (همان، ۴۰-۴۳). عمـده‌ترین مبـاحث موردعلاقهٔ او در این کار، قانون‌گرایی، اصلاح امور قضایی، تشکیل مجلس شورا، آزادی بیان و انتخابات آزاد، ایجاد صنایع، تغییر الفبا، و اصـلاح در آمـوزش و پرورش بـود (ملکم، «شیـخ...»، ۱۰۱-۱۰۲،

«حرف...»، ۴۹ـ۵۶، «رساله...»، ۵۹ـ۶۰، ۶۷؛ محیط طباطبایی، «و ـ ز»). گفته شده که او حدود ۲۰۰ رساله در تبیین دیدگاههای خود دربارهٔ اصلاحات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نوشته است (ملکم، «ملحقات...»، ۲). وی از طرفداران پیروی ایران از تمدن غرب بود و نظرش دربارهٔ تغییر الفبا نیز از همین اندیشه برمی‌خاست. حائری معتقد است که ملکم با آنکه مانند آخوندزاده قائل به تعارض میان مشروطه و اسلام بود، ولی برخلاف او این نظر را بر زبان نمی‌راند، بلکه نظام مشروطه را منطبق با اسلام می‌شمرد و می‌خواست مانند مستشارالدوله نوعی آشتی میان اسلام و مشروطهٔ غربی ایجاد کند (تشیع، ۴۲)، به نحوی که این تصور پدید آید که فکر مشروطه از اسلام برآمده است. با اینهمه، وی بر آن بود که تعلیم و تربیت باید به شیوهٔ غرب رواج یابد و از دست روحانیت خارج گردد (ملکم، «حرف»، ۳۸، «شیخ»، ۹۱ به بعد، «دستگاه...»، ۸۴، «نوم...»، ۱۷۲ـ۱۷۳). افکار ملکم در گسترش اصلاح‌طلبی در ایران به هر حال نقش مؤثری داشت و به ویژه روزنامهٔ *قانون* که پنهانی وارد ایران می‌گردید، با استقبال مشروطه‌طلبان روبه‌رو می‌شد (حائری، همان، ۴۷).

پس از او باید از عبدالرحیم طالبوف (۱۲۵۰ـ۱۳۳۰ق/۱۸۳۴ـ۱۹۱۲م) یاد کرد که روزگاری دراز را در تفلیس سپری کرد و با آثار سیاسی و فلسفی دانشمندان اروپایی آشنا شد. طالبوف گرچه در آثار خود از علوم نوین و افکار این متفکران بهره‌ها گرفته بود و از دیدگاه سیاسی، قانون اساسی مشروطه را می‌ستود و نمونه‌ها می‌آورد (*مسالک*...، ۱۶۰، ۱۷۵ به بعد، «سفینه...»، ۸۰/۱ـ۸۱، ۱۰۹ به بعد)، اما با گرایش افراطی به غرب و شرق مخالف بود (آدمیت، «اندیشه‌های طالبوف»، ۴۵۴ به بعد؛ افشار، «طالبوف»، ۲۱۴ـ۲۲۰) و اعتقاد داشت که تجدید و اصلاح و نوگرایی ابداً به معنی بدعت و کفر نیست و نباید چیزی به شریعت افزود، یا از آن کاست، ولی آنچه غیر از حکم *قرآن* است، باید با ضرورت امروز و مقتضای عصر تطبیق داده شود و مسائل جدید موردتوجه قرار گیرد، «زیرا هر مسلم ذی‌شعور و منصف داند که اقتضای هر عصر ورای گذشته و آینده است و اگر اینها را ندانیم آن وقت نه اسلام خواهیم داشت، نه احکام و عواید او، و ملل اجنبی از این غفلت ما منتفع می‌شوند» (*مسالک*، ۴۳، ۴۶ـ۴۸)؛ اما با آنکه صریحاً شرع اسلام را اساس قوانین ایران می‌دانست، شیخ عبدالنبی نوری او را تکفیر، و کتابهایش را تحریم کرد (ص ۱۷۹ـ۱۸۰؛ نیز نک: حائری، *تشیع*، ۵۱، ۵۴؛ کسروی، *تاریخ*، ۴۵).

بزرگ‌ترین جلوه‌گاه اندیشهٔ اصلاح‌طلبی به طور مطلق، نهضت مشروطه بود. زمینه‌های نظری این نهضت به عنوان تفکری اصلاح طلبانه از سوی بسیاری از متفکران دینی و غیردینی بنیان نهاده شد، اما بی‌گمان در تحقق این هدف علمای اصلاح‌طلب نقش یگانه‌ای برعهده داشتند. پیش‌تر به افکار بعضی علمای دین در اصلاحات اجتماعی و سیاسی اشاره شد. وجه امتیاز این افکار با آنچه اصلاح‌طلبانی چون آخوندزاده مدافع آن بودند، در عنایت و گرایش نوگرایان غیردینی به غرب، و مخالفت علما با نفوذ سیاسی و فرهنگی آن خلاصه می‌گردد؛ گرچه فکر مشروطه نیز اساساً غربی بود، ولی علما برای تحقق اهداف مهم‌تری که اصلاح ملک و ملت را در آن می‌دیدند، به دفاع از آن برخاستند و برخی مبانی نظری آن را با آموزه‌های اسلام تبیین کردند. بنابراین، در آن برهه مخالفت علما با غرب‌گرایی برای قطع نفوذ سیاسی و اقتصادی بیگانگان بود و این مخالفت خود می‌توانست جلوهٔ دیگری از اصلاح‌طلبی باشد. چنانکه وقتی در ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م «شرکت اسلامیه» توسط شماری از علما برای ایجاد کارخانهٔ پارچه بافی و مبارزه با نفوذ اقتصادی بیگانه تأسیس شد، نه‌تنها سیدجمال‌الدین اصفهانی، اصلاح‌طلب و مشروطه خواه مشهور، در تأیید این هدف رسالهٔ *لباس التقوی* را نوشت و ایرانیان را از استفاده از کالاهای خارجی منع کرد (ص ۱۸ـ۲۲، ۳۸ـ۴۳، ۴۶ـ۴۷)، بلکه علمای مشروطه‌خواه بزرگی چون آخوند خراسانی و میرزا محمدحسین نائینی نیز آن را تأیید کردند و کمک به گسترش آن را لازم دانستند (حائری، همان، ۱۳۱ـ۱۳۲).

کوششهای اصلاح‌طلبانه و نیز برخی تحولات اجتماعی و سیاسی در سرزمینهای عثمانی و هندوستان که پیش از ایران با تفکرات نوگرایانه آشنا شده بودند، در موضع‌گیری مثبت روحانیان نسبت به اصلاح‌طلبی و مشروطه‌خواهی مؤثر بود؛ چنانکه ملک‌المتکلمین به هنگام اقامت در هند کتاب *من الخلق الی الحق* را دربارهٔ بعضی اصلاحات نگاشت و مؤیدالاسلام هم با روزنامهٔ *حبل المتین* که سالها در کلکته آن را منتشر می‌کرد، به روشنگری دست زد (ملک‌زاده، زندگانی...، ۱۱ـ۱۲، *تاریخ*...، ۶۸/۱ـ۸۰؛ کسروی، همان، ۴۲ـ۴۴)؛ و چنانکه دیدیم شماری از برجسته‌ترین اصلاح‌طلبان از طریق ارتباط با اصلاح‌طلبان عثمانی با مفهوم اصلاحات و فکر مشروطه آشنا شدند.

گفته‌اند: همراهی علما با مشروطه ــ که اساساً در حوزهٔ اصلاح طلبی سیاسی و اجتماعی می‌گنجد ــ بدان اندیشه بود که قوانین شرع به طور منظم و دائم اجرا گردد؛ در مراحل اولیهٔ جنبش مشروطه که علما با اصلاح‌طلبان آزادی‌خواه ائتلاف کردند، نتوانستند ماهیت این جنبش را که عملاً به کاهش نقش آنان در امور سیاسی و اجتماعی می‌انجامید، دریابند (الگار، ۳۵۵ـ۳۵۶، ۳۷۴). اما این تحلیل مبنای درستی ندارد. با آنکه لااقل بخشی از اندیشهٔ علما در همراهی با مشروطه را آرزوی احیاگری دینی تشکیل می‌داد، ولی باید دانست که از نظرات و سخنان کسانی چون سیدمحمد طباطبایی و سیدعبدالله بهبهانی و آخوند خراسانی و میرزای نائینی برمی‌آید که با اطلاع از مبانی، روند و نتایج مشروطه‌خواهی به حمایت از آن پرداختند. چنانکه در نخستین تقاضاهای علمای مشروطه‌خواه تهران از دولت مظفری، تشکیل عدالتخانه نیز دیده می‌شد (کسروی، همان، ۶۷، ۷۳) که خود موجب تحدید قدرت علما می‌گردید؛ و این البته به دیدهٔ علمای روشن‌بین و اصلاح‌طلب در برابر ترقی و تعالیی که نصیب ملت اسلام می‌شد، اهمیتی نداشت. چنانکه شیخ‌هادی نجم‌آبادی که تعالیم و نظریاتش در

جنبشهای اصلاح‌طلبانهٔ این دوره تأثیر بسیار داشت، از کسانی بود که خود وضع قضا و متولیان آن در ایران را سخت موردانتقاد قرار می‌داد و متذکر می‌شد که فقدان عدالت مهم‌ترین علت عقب‌ماندگی ایرانیان و عامل نفوذ بیگانگان است. وی بر آن بود که تعالیم اسلام و شیوهٔ زندگی سیاسی پیامبر(ص) موردتوجه و عمل قرار نگرفته، و اعتقاد به خرافات ما را از فهم درست دین دور ساخته است، در حالی که با تمسک به دین می‌توان کشور را به سمت نوسازی سوق داد (ص ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۲۵ به بعد؛ نیز نک‍: براون، 408-406, 97-63).

اعتقاد به اسلامیت و توانایی آن برای اصلاح امور و نوسازی کشور و هموار ساختن راه ترقی، نظر تمام علمایی بود که به نحوی با تفکرات اصلاح‌طلبانه آشنا بودند. در این میان برخی از روحانیان که سیدجمال‌الدین اسدآبادی را باید پیشوای آنان دانست، راه واقعی ترقی و اصلاح را اتحاد اسلامی می‌دانستند، چنانکه ابوالحسن میرزا قاجار، معروف به شیخ‌الرئیس (۱۲۶۴-۱۳۳۶ق/۱۸۴۸-۱۹۱۸م) که تحت تأثیر سیدجمال‌الدین قرار داشت، به انجمنی که سلطان عبدالحمید عثمانی برای نگارش رسالاتی در شرح اوضاع جهان اسلام و فراخواندن مسلمانان به مبارزه با چیرگی غرب تشکیل داده بود، پیوست و رسالهٔ *اتحاد اسلام* را نگاشت (سجادی، ۵). شیخ‌الرئیس در این کتاب کسانی را که بر احکام اسلامی خرده گرفته‌اند، «تربیت شدگان و تمدن‌طلبان... فرنگی مشرب و دو رنگی مذهب» خوانده (ص ۱۹)، و پس از بحث در سازگاری عقل و شرع و عقلانیت احکام اسلامی، بیان کرده است که «رعایت نوامیس دینیه و احکام شریعت سد راه ترقیات بشریه نیست» (ص ۲۰). او همچنین پرداختن به مسائل اختلافی فرق مسلمان را باعث کشمکش و تفرقه در برابر سلطهٔ غرب دانسته، و تعمیم مباحث فلسفی و کلامی و تقدم آن بر مباحث دینی صرف را تقبیح کرده است (ص ۲۶، ۳۶). او پیشنهاد کرده است که در سرزمینهای مقدس اسلامی انجمنی روحانی به نام «ترقی اسلام» تشکیل شود و در آن به بررسی شرایط و عوامل ترقی و تجدید حیات دینی بپردازند و راههای مناسب را برای این کار بیابند (ص ۵۴-۵۶).

به هر حال جمعی از علمای برجسته به تفسیر و تبیین اصولی و شرعی آنگونه اصلاح‌طلبی که در جامهٔ مشروطیت ظهور یافته بود، برخاستند؛ گرچه بنیادهای فکر مشروطه مانند مجلس مقنّنه و حاکمیت مردم اساساً غربی بود و به نظر می‌رسد که برخی از این بنیادها با سنتهای سیاسی مسلمانان در طی قرون، معارض است، ولی واقعیت آن است که این سنتها که برخی آنها را احکام لایتغیر شرعی دانسته‌اند (آدمیت، *ایدئولوژی*، ۲۲۷)، لزوماً منطبق با عقاید و احکام اصلی اسلام نیست، بلکه می‌توان گفت: بسیاری از آنها با سنت و سیرهٔ پیامبر(ص) و اصل شورا در *قرآن* نیز مخالف است. گروه کثیری از علمای اصلاح طلب به همین جنبه از مشروطه‌خواهی توجه کرده، و به تبیین مشروعیت آن پرداخته‌اند. پیداست که سنت فلسفی و عقلی در فرهنگ ایرانی - اسلامی، و نیز اصل اجتهاد در مذهب تشیع دست علما را در تبیین این مشروعیت بازمی‌گذاشت. به همین سبب بود که عالمان برجسته‌ای چون آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی تحقق مشروطه را با احیای شریعت و اجرای احکام اسلام و مقابله با تجاوز بیگانگان مساوی می‌دانستند (ناظم‌الاسلام، ۲۶۴/۱-۲۶۵؛ کسروی، *تاریخ*، ۲۵۹، ۷۳۰)، و میرزا محمدحسین نائینی کتاب *تنبیه الامة و تنزیه الملة* را در وجوب مشروطه نگاشت. فضای کلی این کتاب، اثبات مشروعیت مشروطه و تبیین اصول سیاسی و اجتماعی اسلام است و از این دیدگاه بسی مهم است که فقیهی ممتاز یک نظریهٔ سیاسی نوین را با مبانی اندیشهٔ اسلامی سنجیده، و تطبیق داده است. نائینی در این کتاب پس از تقسیم حکومت به استبدادی (با تعابیر مختلف) و مشروطه (با تعابیر گونه‌گون)، حکومت نوع دوم را درست و مطابق با نظر شرع خوانده، و آن را از مصادیق ولایت شمرده، و حکومت معصوم در نظر شیعه را حکومتی مشروط و مقید شمرده است. وی بر آن است که همهٔ مردم قطع نظر از طبقات و موقعیت در حکومت یکسانند و متصدیان امور مالک امور و حکومت نیستند، بلکه امین و مسئولِ ملتند (ص ۷-۱۲).

نائینی تشکیل حکومت مشروطه را یکی از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر دانسته، و آورده است که چون حفظ نظم ممالک اسلامی و کیان اسلام برعهدهٔ علماست، و چون با تحدید استبداد و استقرار مشروطه، انتظام ممالک اسلامی و کیان اسلام تحقق می‌یابد، لزوم تبدیل حکومت جائره به مشروطه معلوم می‌شود (ص ۴۶-۵۰). او همچنین از وجوب و مشروعیت قانون اساسی سخن رانده، و اعتقاد خود را به تفکیک قوا اعلان داشته، و آن‌را به فرمان امام علی(ع) به مالک اشتر مستند ساخته است (ص ۷۳ به بعد؛ طالقانی، حاشیه، ۹۵-۱۰۷). آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی در تقریظی که بر کتاب نائینی نوشته‌اند، مضامین و استدلالات او را پذیرفته، و از آن تمجید کرده‌اند.

کتاب *اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة* نوشتهٔ شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م از امهات آثاری است که در اثبات وجوب مشروطه از سوی یکی از عالمان برجستهٔ ایرانی شیعی نوشته شده است و در اهمیت و اعتبار با کتاب نائینی پهلو می‌زند. محلاتی در این کتاب نه‌تنها مشروطه را مشروع دانسته، بلکه آن را موجب تقویت دین و اجرای قوانین الٰهی شمرده است. به عقیدهٔ او مشروطه‌خواهی، ندایی غیبی برای آزادی از استبداد، و باعث اصلاح و رشد تمدن و پیشرفت کشور است. سررشته‌داران حکومت مشروطه امنای مردمند و موظفند با تحقیق و مشورت، صلاح و فساد امور را معلوم گردانند (ص ۴۹۶-۴۹۷). او غیر از حکومت استبدادی و مشروطه، از نوع سومی موسوم به حکومت الٰهیه و ولایی سخن رانده، ولی تصریح کرده که این حکومت مخصوص پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع)، و از دسترس ما خارج است (ص ۴۹۸-۴۹۹). وی همچنین تصریح کرده است که اخذ علوم و صنایع غرب لزوماً به معنای از دست دادن دین نیست؛ هوشمندی آن است که این پدیده‌ها را از غرب

بگیریم و به کار بندیم، بی‌آنکه دین خویش را از دست بدهیم (ص ۵۱۴ـ ۵۱۵).

ملاعبدالرسول کاشانی از دیگر علمای شیعه نیز در *رسالهٔ انصافیه* به تحلیل و اثبات مشروعیت اصول مشروطه پرداخته است. به عقیدهٔ او حکومت مطلقه، حکومت وحشیان و خودسران است و حکومت مشروطه، حکومت قانون است که با آزادی ملازمه دارد. آزادی برای انسان امری طبیعی و وجه امتیاز او با حیوان است، به گونه‌ای که انسان تا آزاد نباشد، از انسانیت به دور است. او این مفهوم و مشروعیت آن را به احادیث نبوی مستند ساخته، و میان آزادی و خودسری تفاوت گذاشته است (ص ۵۶۱ به بعد). این رساله و چندین اثر دیگر که به قلم عالمان و روحانیان نگاشته شده، عمق توجه آنان را به اصلاحات اجتماعی و سیاسی، و آشناییشان را با اندیشه‌های نو نشان می‌دهد.

بخش مهمی از اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه همواره نگاهی به فرهنگ و تمدن نو و تأثیرات مثبت و منفی آن بر ممالک اسلامی داشته، و حتیٰ این نگاه با هر دو جنبه‌اش ــ یعنی طرد و رد آن فرهنگ، یا اخذ برخی مبانی فکری آن برای تبیین و تفسیر نظریات دینی ــ در تجدید تفکر دینی و تفسیرهای نوین از اندیشه‌های اجتماعی و دینی اسلامی، و یا بازگشت به روح و حقیقت آن مؤثر بوده است. از این دیدگاه، کسروی را ــ به رغم آنکه به سبب ابراز نظریات خاصی دربارهٔ اسلام و تشیع و عقاید رایج، موردطعن و انکار شدید واقع شِد ــ به سبب ابراز نظریاتی نسبتاً تند در رد تمدن و فرهنگ غرب و تمسک به فرهنگ اصیل دینی و ملی باید در زمرهٔ اصلاح‌طلبان، و از کسانی شمرد که ورود و نفوذ فرهنگ غرب را عامل نابودی بسیاری از فضایل اخلاقی و مبانی دینداری در سرزمینهای اسلامی به ویژه در ایران دانسته‌اند. او در کتاب *آیین* با نگاهی انتقادی و انکارگرایانه به اندیشه‌های غرب دربارهٔ دین و اخلاق و سیاست و علم و روابط اجتماعی و خانوادگی و مظاهر مادی تمدن آن نگریسته، و رواج این اندیشه‌ها را موجب رنج و حرمان و سختی و گمراهی و جنگ و باعث نابودی مسلمانان خوانده، و آنان را از «آلوده شدن به عادات و عقاید غربی» بر حذر داشته است (بخش ۱، ۴ـ۱۴). او رواج بی‌اعتقادی به مبانی دینی در میان مسلمانان را دستاورد شرقیانِ اروپا رفته دانسته است که به زعم خود می‌خواهند هرچه زودتر «قافلهٔ تمدن را دریابند» (همان، بخش ۱، ۱۴ـ۳۷)؛ و سخت افسوس خورده که این دستاوردها خویها و اندیشه‌های ستودهٔ شرقی را به نابودی کشانده است.

به هر حال، کوششهای مشروطه‌خواهان و اصلاح‌طلبان، و پیروزی نهضت مشروطه افقهای تازه‌ای پیش روی مردم برای اصلاحات بنیادی گشود. اما این پیروزی در پهنهٔ عمل و میدان واقعیت نه اهداف احیاگرانهٔ دینی را تحقق بخشید و نه اصلاحات عمیق اجتماعی منطبق با بافت جامعهٔ ایرانی به بار آورد. علل و عوامل مختلفی در این ناکامی دخیل بودند که ناتوانی رهبران در سامان‌دهی به نظام نوین، غفلت از ساختار فکری و اجتماعی اکثریت قریب به اتفاق مردم، کارشکنیهای دول بیگانه و نفوذ مستبدان و مخالفان اصلاح‌طلبی در صفوف نهضت از آن جمله‌اند. کسروی معتقد است که کوششهای تنی چند از پیشوایان مشروطه‌برای تقلید از تمدن‌اروپا، و وابستگی‌عمیق آنها به‌اروپاییگری باعث ناکامی این نهضت اصلاح‌طلبانه شد (همان، بخش ۲، ۲۸).

کودتای ۱۲۹۹ش توسط سیدضیاءالدین و قدرت یافتن رضاخان و سرانجام پادشاهی او بسیاری از دستاوردهای مشروطه را به باد داد و کوششهای اصلاح‌طلبانی چون مدرس برای تثبیت نظام شورایی و تحدید قانونی قدرت و موقعیت رضاخان که با پدیده‌هایی چون آزادی و برابری و حاکمیت مردم مخالف و بیگانه بود، به جایی نرسید. از آن سوی، برخی اصلاحات شاه جدید مانند تشکیل حکومت مقتدر مرکزی، ایجاد تحولاتی در نظام آموزش و پرورش، ایجاد برخی صنایع اولیه، اصلاح در امور تجارت و حمل و نقل به سبب همین بیگانگی با مفهوم اصلاحات و مشروطه کارساز نشد و نتوانست اصلاحات عمیق و ماندگار در جامعه پدید آورد (آبراهامیان، 185-102؛ فوران، ۳۲۹ـ۳۸۱).

بروز جنگ جهانی دوم و تبعید رضاشاه، و آزادیهای سیاسی و اجتماعی حاصل از آن ــ گرچه افق جدیدی بر روی اصلاح‌طلبان گشود ــ دوامی نیافت و استعمار نو همراه با استبداد شاه جدید و با بی‌اعتنایی او به مشروطه و آزادی، به ویژه پس از سرنگونی مصدق به سرعت استقرار یافت. در این دوره که آن را باید دورهٔ جدید استبداد نامید، احزاب و گروههای مخالف نظام شاه غالباً سرکوب، و از صحنه خارج شدند، یا به فعالیت پنهانی روی آوردند. شاه برای دفع فشار داخلی و خارجی مخالفان و جلب نظر اصلاح‌طلبان، به ایجاد تحولاتی در امور مختلف اجتماعی و فرهنگی مانند اصلاحات ارضی، تشکیل انجمنهای ایالتی و ولایتی، مبارزه با بیسوادی و تأسیس برخی کارخانجات دست زد و کوشید دولت خود را طرفدار و عامل اصلاحات عمیق نشان دهد، در حالی که بسیاری از این اقدامات با انتقاد و مخالفت علما و اصلاح‌طلبان و معارضان نظام روبه‌رو می‌شد (نجاتی، ۲۲۱/۱ به بعد). البته یکی از مهم‌ترین وجهه نظرهای معارضان نظام اعم از بعضی گروههای مارکسیستی یا منتسب به آنها، گروههای ملی، و گروههای مذهبی ـ انقلابی، جنبهٔ اصلاح‌طلبانهٔ دیدگاههای آنها بود که بعضی از آنها مانند حزب ملل اسلامی اصلاحات اساسی در کشور را مرادف با تغییر نظام می‌دانستند. عمده مطالبات اصلاح‌طلبانهٔ گروههای مخالفِ نظام شاه را می‌توان در تحقق استقلال از سلطهٔ بیگانگان، آزادیهای سیاسی و اجتماعی، بسط عدالت، توسعهٔ رفاه عمومی، و نیز رعایت احکام و قوانین اسلام که تقاضای احزاب و رجال دینی بود، خلاصه کرد.

جناحهای اصلاح‌طلب یا انقلابی مارکسیستی به دلیلهای سیاسی و اجتماعی نتوانستند در تحولات ایران نقش اساسی برعهده گیرند. در حالی که جریان اسلامی با توجه به پایگاه دینیش در میان مردم، رهبری خود را بر نهضت اصلاح‌طلبانه و انقلابی به ویژه با قیام ۱۵ خرداد

مسجل گردانید. اقبال مردم به هر دو قطب جریان اسلامی ــ یعنی روشنفکری دینی و روحانیت ــ و این نکتهٔ مهم که بعضی از گروههای سیاسی برای کسب مشروعیت، مبانی دینی را در اهداف خویش مطرح می‌کردند، یا دست کم متعرض تفکرات دینی نمی‌شدند، مؤید این معنی است؛ به ویژه که جنبش اسلامی در مبارزات خود طالب واژگونی نظام سلطنتی بود و آن را پیش شرط هر نوع اصلاحات اساسی می‌دانست و برای آن می‌کوشید (همو، ۷۹/۲). اصلاح‌طلبان دینی خود به دو گروهِ روحانیان حوزه و روشنفکران دینی تقسیم می‌شدند (نک: شریعتی، چه *باید کرد*، ۲۸)؛ با اینهمه، در بسیاری از مواضع و اصول، تشخیص و تعیین مرزی میان این دو گروه دشوار و بلکه ناممکن بود. برجسته‌ترین نمایندهٔ گروه اول امام خمینی فعالیت جدی و منظم سیاسی خود را همزمان با اصلاحات شاه آغاز کرد. او اصول فکر سیاسی و اصلاحگرانهٔ خود را بر مقابله با استثمار و تحریف و بدفهمی دین و کوشش برای ایجاد دولتی اسلامی بنیان نهاد. وی چند عامل را در تحریف مفاهیم دینی دخیل، و موجب عقب‌ماندگی و ضعف مسلمانان می‌دانست: استعمارگرانی که اسلام را سدی در برابر تحقق اهداف خویش می‌دیدند و به تحریف حقایق آن می‌کوشیدند؛ خودباختگی برخی از افراد جامعه در برابر پیشرفتهای مادی استعمارگران و تأثیرپذیری از این اندیشهٔ نادرست که راه اصلاح و پیشرفت، اجتناب از عقاید و مخالفت با احکام دینی است؛ و ضعف حوزه‌های علمیه که دینی عقیم و فاقد خصایص انقلابی و اصلاح‌طلبانه معرفی می‌کنند و از آن تصویری نادرست ارائه می‌دهند (ص ۶ـ۸، ۱۹). به این مناسبت، امام خمینی از طرفداران جدی اتحاد اسلامی برای مقابله با نفوذ بیگانگان و بی‌دینی بود و مسلمانان، خاصه علما را به قیام برضد حاکمان و بیگانگان فرا می‌خواند (ص ۴۱ـ۴۵) و نقطه‌نظرات خود را دربارهٔ حکومت اسلامی بیان می‌کرد. به عقیدهٔ او وجود قانون به تنهایی برای اصلاح جامعه کافی نیست، بلکه اجرای آن به قوهٔ اجرایی درست و مجری صالح نیازمند است و بدین‌سبب خداوند در کنار ارسال احکام، حکومت و دستگاه اجرایی نیز منظور کرده است (ص ۲۶ـ۲۷، جم).

شماری از شاگردان و یاران امام خمینی نیز در زمرهٔ اصلاح‌طلبان پرآوازهٔ این عصر به شمار می‌روند. مرتضیٰ مطهری که خود به تحقیق در روند جنبشهای اصلاح‌طلبانه در جهان اسلام علاقه داشت، اصلاح‌طلبی را مصداق امر به معروف و نهی از منکر می‌دانست و بر آن بود که هر مسلمانی بنابر طبیعت اسلام، اصلاح‌طلب، یا طرفدار آن است. وی معتقد بود که فکر دینی در سرزمینهای اسلامی دچار انحطاط شده، و عواملی احیای فکر دینی را میرانده است. مطهری در عین حال تفکر «تجدید دین» در هر ۱۰۰ سال یا ۱۰۰۰ سال را نادرست دانسته، و حدیث منسوب به پیامبر(ص) در این باره را مجعول شمرده است («احیا...»، ۱۱۲ـ۱۲۰، *نهضتها*...، ۱۰ـ ۱۵). وی از سوی دیگر مسلمانان را سخت موردانتقاد قرار داده، و آورده است که ایشان نه تنها از دانش و فن، بلکه از اخلاق و انسانیت و حقیقت اسلام به کلی دور افتاده‌اند و این عقب ماندگی باعث شده است تا گروهی، اسلام را عامل رکود بشمارند. پس نخستین گام برای اصلاح جامعه، ایجاد نوعی رستاخیز، اصلاح و روشنگری فکر دینی است («احیا»، ۱۲۰ـ۱۲۸).

با آنکه مطهری هرگونه اصلاح را از وظایف علمای دین و سازمان روحانیت دانسته، این انتقاد را بر آنها وارد کرده است که حوزهٔ علمی را به فقه محدود ساخته، و از دانشهای جدید بی‌بهره مانده‌اند و شیوهٔ تدریس و تحقیق را متحول نکرده‌اند و به طور کلی سکوت و سکون بر سازمان روحانیت چیره گردیده است. وی در این بخش از ملاحظاتش خواهان اصلاحات جدی در سازمان روحانیت شده، و این اصلاحات را مقدمهٔ اصلاحات اجتماعی و احیای فکر دینی دانسته است («مشکل...»، ۱۶۵ـ ۱۶۸، ۱۷۴ـ ۱۷۵، ۱۹۰ـ۱۹۱، ۱۹۶ـ ۱۹۸). این نظریه منحصر به مطهری نبود. برخی از علمای دیگر نیز خواهان تجدیدنظر و اصلاح در سازمان روحانیت و مرجعیت و شیوهٔ افتاء بودند و اختلاف و تعدد مراجع را مانع ایجاد اصلاحات عمیق اجتماعی و احیای فکر دینی می‌دانستند و تشکیل شورایی برای فتوا را عامل بسیاری از اصلاحات می‌شمردند (طالقانی، «تمرکز...»، ۲۰۱ـ۲۱۱؛ جزایری، ۲۱۶ـ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۲۸).

اما در بُعد روشنفکری دینی طالقانی و در کنار او کسانی چون محمدتقی شریعتی، یدالله سحابی، مهدی بازرگان و علی شریعتی نقش مهمی در تبیین نظرات اصلاح‌طلبانه مبتنی بر تعالیم *قرآن* و اسلام برای مردم، خاصه طبقهٔ جوان و تحصیل کرده برعهده داشتند. نظرات اصلاح‌طلبانهٔ طالقانی در امور مختلف در تفسیر *پرتوی از قرآن* او آمده، و علاوه بر آن، وی در دوران جمهوری اسلامی ایران ــ که راههای تحقق و اجرای تعالیم و احکام اسلامی عملاً آزموده می‌شد ــ نظریاتی ابراز کرد که عمدتاً جنبهٔ اجتماعی ـ دینی داشت (نک: *یادنامهٔ ابوذر زمان*، جم). یدالله سحابی با اثر *خلقت انسان* که تفسیری علمی و عقلانی از آیات قرآنی است، کوشید تا با اثبات فرضیهٔ تکامل و تحول انواع براساس *قرآن* به نوعی اصلاح در نگرش دینی به مسألهٔ خلقت بپردازد (نک: ص ۶۵ ـ۱۱۱، جم). بازرگان نیز عمدهٔ کوششهای نظری خویش را مصروف اثبات سازگاری میان دین و علوم نوین می‌کرد. به عقیدهٔ او به سبب ظهور مسائل جدید در همهٔ عرصه‌های فکر و عمل، ایجاد نگرشی نوین از دریچهٔ اسلام به جهان ضروری است و علمای اسلام باید اولاً با مسائل جدید آشنا باشند، ثانیاً با طرح و بحث مسائل مختلف آمادهٔ برآوردن نیازهای فکری و علمی امروز گردند، در حالی که حوزه‌های علمیه تن به تحولات نوین نداده‌اند و علمای حوزه تمایلی به ورود به مسائل جدید علمی ندارند و به همین سبب نمی‌توانند ایرادها و شکوک ذهنهای امروز را به طور مستدل و علمی پاسخ دهند (ص ۱۰۹ـ۱۱۳، ۱۱۸ـ۱۲۲). علی شریعتی نیز در این دوره نقش ویژه‌ای در حوزهٔ تفکر دینی ایفا نمود و طرحهایی برای اصلاحات فکری و اجتماعی و دینی ارائه کرد (مثلاً نک: چه *باید کرد*، ۴۴ به بعد، جم؛ یوسفی اشکوری، ۱۳ به بعد) و نگاه تازه‌ای عرضه داشت که موجد جنبشی

خاص شد. شاید از لحاظ نظری بتوان تفکر او را ترکیبی از جریان اصلاح‌طلب میانه‌رو و رادیکالیسم انقلابی دانست. محورهای اصلی اصلاح در اندیشهٔ او عبارتند از نقادی تاریخ و فرهنگ اسلامی و تجدید تعریفِ بعضی از باورهای کهن با معیارهای اندیشهٔ نوین، بررسی و نقد نوگرایی و برخی ایدئولوژیهای غربی، تفسیر دین به مثابهٔ مکتبی عملی و انقلابی، و تقدم ایدئولوژی بر فرهنگ. قسمتی از اندیشه‌های شریعتی متأثر از افکار اصلاح‌طلبانهٔ دینی و اجتماعی سیدجمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری بود (شریعتی، *نامه...*، جم؛ یوسفی اشکوری، ۳۴، ۳۸-۳۹، ۲۴۳-۲۴۵).

اینان همه از لحاظ سیاسی خواهان اصلاحات عمیق و تغییر نظام بودند. استقرار جمهوری اسلامی و مهم‌ترین محور آن، یعنی ولایت فقیه موجب ظهور مرحلهٔ نوینی در اندیشهٔ سیاسی اسلام و تفکر دینی در پهنهٔ نظر و عمل شد و بسیاری از باورهای اجتماعی و دینی و سیاسی مفهوم و معنای دیگری یافت. این مرحلهٔ نوین با انبوه دگرگونیهای فکری در دو دههٔ اخیر بی‌گمان نقش و تأثیر عظیمی بر روند تحولات دینی و اجتماعی آیندهٔ ایران خواهد داشت (نیز نک: فوران، ۳۹۳ به بعد؛ آبراهامیان، 207 به‌بعد).

مآخذ: آخوندزاده، فتحعلی، *الفبای جدید و مکتوبات*، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز، ۱۳۵۷ش؛ آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، «اندیشه‌های طالبوف»، سخن، تهران، ۱۳۴۵ش، دورهٔ ۱۶، شم ۵؛ همو، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *فکر آزادی*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، *مقالات تاریخی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ اصفهانی، سیدجمال‌الدین، *لباس التقویٰ*، به کوشش هما رضوانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ افشار، ایرج، «طالبوف»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۰ش، س ۴، شم ۵؛ همو، «کتابچهٔ املاک حاج میرزا آقاسی»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۷، شم ۵؛ اقبال آشتیانی، عباس، «میرزا سیدجعفرخان مشیرالدوله»، یادگار، تهران، س ۲، شم ۶؛ الگار، حامد، *دین و دولت در ایران*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *امیرکبیر و دارالفنون*، به کوشش قدرت‌الله روشنی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ امین‌الدوله، علی، *خاطرات سیاسی*، به کوشش حافظ فرمانفرماییان، تهران، ۱۳۵۵ش؛ بازرگان، مهدی، «انتظارات مردم از مراجع»، بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، تهران، ۱۳۴۱ش؛ تیموری، ابراهیم، *عصر بی خبری یا تاریخ امتیازات در ایران*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ جزایری، مرتضی، «تقلید اعلم یا شورای فتوا»، بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، تهران، ۱۳۴۱ش؛ حائری، عبدالهادی، *تشیع و مشروطیت در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ خان ملک ساسانی، *سیاستگران دورهٔ قاجار*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ خمینی، روح الله، *ولایت فقیه*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ رایین، اسماعیل، پیش‌گفتار *سفرنامهٔ میرزا صالح شیرازی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سجادی، صادق، مقدمه بر *اتحاد اسلام* (نک: هم، شیخ‌الرئیس قاجار)؛ سحابی، یدالله، *خلقت انسان*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، «سفارت امیرنظام و اعزام دانشجویان ایرانی به اروپا برای اولین‌بار»، وحید، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱، شم ۳؛ سیاح، محمدعلی، *خاطرات یا دورهٔ خوف و وحشت*، به کوشش حمید سیاح و سیف‌الله گلکار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ شریعتی، علی، *چه باید کرد*، تهران؛ همو، *نامه‌ای به دفاع از علامه اقبال و مسلم لیگ*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شیخ‌الرئیس قاجار، ابوالحسن، *اتحاد اسلام*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طالبوف، عبدالرحیم، «سفینهٔ طالبی یا کتاب احمد»، *مجموعهٔ آثار*، به کوشش م. ب. مؤمنی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ همو، *مسالک المحسنین*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ طالقانی، محمود، «تمرکز و عدم تمرکز در مرجعیت و فتوا»، بحثی *دربارهٔ مرجعیت و روحانیت*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، حاشیه بر *تنبیه الامة* (نک: هم، نائینی)؛ فرهاد معتمد، محمود، «قرارداد رویتر»، *یغما*، تهران، ۱۳۲۸ش، س ۲، شم ۵؛ همو، *مشیرالدوله سپهسالار اعظم*، تهران، ۱۳۲۵ش؛ فوران، جان، *مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمهٔ احمد تدین، تهران، ۱۳۷۷ش؛ کاشانی، ملاعبدالرسول، «رسالهٔ انصافیه»، *رسائل مشروطیت*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کسروی، احمد، *آیین*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، «دومین کاروان معرفت»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۴ش، س ۱۸، شم ۱۱؛ محلاتی غروی، محمداسماعیل، «اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة»، *رسائل مشروطیت*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، ۱۳۷۴ش؛ محیط طباطبایی، مقدمه بر *مجموعهٔ آثار میرزا ملکم‌خان*، تهران، علمی؛ مستشارالدوله، میرزا یوسف‌خان، *یک کلمه*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه*، تهران، ۱۳۴۱-۱۳۴۳ش؛ مطهری، مرتضی، «احیای فکر دینی»، *ده گفتار*، تهران، ۱۳۹۸ق؛ همو، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، بحثی *دربارهٔ مرجعیت و روحانیت*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، *نهضتهای اسلامی در صد سالهٔ اخیر*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ملک‌زاده، مهدی، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ همو، *زندگانی ملک المتکلمین*، تهران، ۱۳۲۵ش؛ ملکم‌خان، «حرف غریب»، «رسالهٔ غیبیه»، «شیخ و وزیر»، *مجموعهٔ آثار*، به کوشش ربیع‌زاده، مطبعهٔ مجلس؛ همو، «دستگاه دیوان»، «ملحقات رسالهٔ غیبیه»، «نوم و یقظه»، *مجموعهٔ آثار*، به کوشش محیط طباطبایی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران، علمی؛ نائینی، محمدحسین، *تنبیه الامة و تنزیه الملة*، به کوشش محمود طالقانی، تهران، مطبعهٔ غروی؛ نجاتی، غلامرضا، *تاریخ سیاسی بیست و پنجسالهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نجم‌آبادی، شیخ‌هادی، *تحریر العقلاء*، به کوشش مرتضی نجم‌آبادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نجمی، ناصر، *ایران در میان طوفان، یا شرح زندگانی عباس میرزا*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نوری، شیخ عبدالنبی، «تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل»، *رسائل مشروطیت*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *یادنامهٔ ابوذر زمان*، تهران؛ یوسفی‌اشکوری، حسن، *شریعتی، ایدئولوژی، استراتژی*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نیز:

Abrahamian, E., *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, 1983; Avery, P., *Modern Iran*, London, 1965; Browne, E.G., *The Persian Revolution of 1905-1907*, Cambridge, 1910; EI[2]; Lambton, A.K.S., «The Impact of the West and Persia», *International Affairs*, 1957, vol.XXXIII.

حسن یوسفی‌اشکوری - صادق سجادی

اصلاح‌طلبی در جهان عرب: تأثیر فرهنگ غرب و تجدد[1] که شالودهٔ آن است، در جهان اسلام و از آن جمله دنیای عرب واکنشهای اجتماعی - سیاسی و فرهنگی فراوانی را برانگیخت. در آغاز، تجدد با توجه به محتوای فلسفیش موردمطالعه قرار نگرفت و شاید هم‌اکنون نیز تلاشها برای دستیابی به‌محتوای فلسفی تجدد خواهی با دو واکنش عمده در برابر غرب روبه‌روست: یک واکنش از هرگونه رویارویی با توان آزماییهای عصر نوین تن می‌زند و تجدد را یکسره و بی‌هیچ تأمل فلسفی و جامعه‌شناختی پذیرا می‌شود، یعنی تجدد آمده است تا سنتها و فرهنگهای فرسودهٔ گذشته را نابود کند و طرحی نو جانشین آن سازد. از آغاز آشنایی عربها با اروپا، غرب و الگوی تمدن آن، یعنی تجدد، چنین نگرشی در میان عربها شکل گرفت. تجدد را نه به عنوان پدیده‌ای تاریخی و با توجه به درونمایهٔ فلسفی آن، بلکه به عنوان چاره‌ای برای حل مشکلات جهان عرب و رهایی از انحطاط، جهل، نادانی و عقب‌-

1. modernité

افتادگی جوامع خود دریافتند و طبیعی بود که آن را پذیرا شوند. دولتها پیش از ملتها در جهان اسلام و از آن میان در دنیای عرب، خواهان راهیابی به تجدد شدند و آن را برای تغییر هندسهٔ سیاست ورزی سنتی و کهنه مناسب یافتند.

جهان اسلام در نخستین برخوردش با قدرت مادی غرب، به فاصلهٔ عظیم‌خود با اروپا پی‌برد و بسیاری‌کسان‌زبان‌به‌ستایش تجددگشودند. از این رو، چنانکه گفتیم، نخستین واکنش در برابر غرب شیفتگی در برابر آن بود. غرب تنها در چهرهٔ یک قدرت مادی که جهان را تسخیر می‌کند، جلوه‌گر شد و از این رو، جوامع عربی در برابر تمدن و ترقی ملل اروپایی چاره‌ای جز تسلیم نداشت. در کنار واکنش نخبگان دولتی در جوامع عربی، واکنش شیفته‌وار نخبگان مدنی، در نخستین رویارویی با غرب به چشم می‌خورد که در این مقاله از آنان به تجدد خواهان تعبیر خواهد شد؛ گروه عمده‌ای از این تجدد خواهان را غیر مسلمانان عرب، اعم از مسیحی یا یهودی تشکیل می‌دادند که نقش مهمی در این فرایند به عهده داشتند. برخلاف تجددخواهی دولتمردان عرب، تجددخواهان ملی درصدد بودند تا از طریق تجدد، رهایی از وضعیت اسفناک و استبدادزدهٔ جامعهٔ عربی ـ اسلامی قرن ۱۹م، یعنی قرن آشنایی با غرب را تجربه کنند و سنتها را بشکنند. آنان غرب را برحسب اختلالهایی که در سنتها و راه و رسم زندگی و شیوهٔ تفکر ایجاد کرده بود، مورد ارزیابی قرار دادند. نقطهٔ مقابل چنین واکنش تجددخواهانه‌ای، واکنش نخبگان و جریانهایی است که غرب را تماماً کانون نیروهایی می‌دانستند که برای لرزاندن بنیادهای هویت و سنت و فرهنگ اسلامی و عربی دست به کار شده‌اند. نخستین واکنش از سوی نخبگان اسلامی در برابر موج تجدد و تجددخواهی، رهیافتی است که به اصلاح‌طلبی اسلامی نامبردار است. اصلاح طلبی اسلامی عموماً به تفکیک غرب سیاسی از غرب فرهنگی می‌پرداخت و تجددخواهی وابسته به دولت در کشورهای عربی ـ اسلامی نیز در پی اصلاح برخی ساختارها پدید آمد که به نوسازی و توسعه معطوف می‌شد، ولی توسعهٔ مطلوب آنان توسعه‌ای آمرانه و بدون توجه به دموکراسی بود؛ توسعهٔ دولت فارغ از توسعهٔ جامعهٔ منطبق با تجددخواهی و اصلاح‌طلبی دولتی در قرن ۱۹م به شمار می‌رفت. تجددخواهان ملی نیز به اصلاحات می‌اندیشیدند، با این تفاوت که اصلاح‌طلبی آنها نیز متکی بر اندیشهٔ تجددطلبانهٔ آنان بود. به نظر این نخبگان اصلاحات چیزی نیست، جز نوسازی و توسعه بنا بر نمونهٔ غربی که طبعاً چنین توسعه‌ای معطوف به جامعه و ساختارهای آن نیز می‌شود.

تجددخواهان در دوره‌های مختلف برای راهیابی به نمونهٔ توسعهٔ خود، گاه با تجددخواهی دولتها همراه می‌شده‌اند و نقش نظریه پرداز (ایدئولوگ) را برای اندیشهٔ توسعه و نوسازی دولتها پیدا می‌کرده‌اند. آنچه دربارهٔ تجددخواهان گفته شد، نباید همسانی و یکپارچگی طرح تجددخواهی را در کشورهای عربی تداعی کند، چه، تجددخواهی غالباً برخوردار از طیفهای گوناگون است، کمااینکه اصلاح‌طلبی اسلامی نیز به اقتضای اوضاع و احوال گوناگون تاریخی و فرهنگی دارای طیفهای متفاوت بوده است. جهان عرب در نخستین رویارویی با غرب و تجدد، هیچ‌گاه غرب را به مثابهٔ الگوی معرفتی جدید که قوانین و منطق خاص خود را دارد، موردتوجه قرار نداد و با تجدد به عنوان فرایندی تاریخی در غرب برخورد نکرد. از منظر اصلاح‌طلبی و به عنوان مقدمهٔ بحث باید به یک نکته توجه داد: عنوان اصلاح‌طلبی از یک سو پیشینه‌ای در فرهنگ اسلامی دارد و مراد از مضمون و درونمایهٔ این اصطلاح هرچه باشد، به هر حال مربوط به قرون میانهٔ اسلامی است. در دوره‌های متأخر چنین معمول بوده است که برخی از بازسازیهای فکری را در جهان قرون میانهٔ اسلامی، با عنوان «اصلاح» طبقه‌بندی کنند و بدین ترتیب کسانی را که در این جهت عمل کرده‌اند، مصلح بخوانند. به همین سبب، واژهٔ مجدّد نیز در فرهنگ کهن اسلامی به چشم می‌خورد و امروزه نیز در کنار واژهٔ مصلحان، تعبیر مجددان نیز به کار می‌رود و معمول چنین است که از مجددان و مصلحانی در تاریخ پر فراز و نشیب اسلامی یاد می‌کنند.

در این مقاله که به جهان عرب اختصاص یافته است، به بحث و بررسی دربارهٔ پیشینهٔ فکری و فرهنگی جهان اسلام پرداخته نخواهد شد، بلکه در اینجا مراد تحقیق دربارهٔ فصلی از تاریخ مسلمانان است که در پی دوره‌ای از رکود فکری و فرهنگی، و در نتیجهٔ رویارویی با تمدن غرب ــ که چهرهٔ خود را در استعمار کشورهای اسلامی نشان داده بود ــ پدیدار شده بود، یعنی دوره‌ای از تاریخ جهان عرب که با رویکرد تازه‌ای از سوی عالمان و اندیشمندانشان مواجه شد؛ رویکردی که می‌توان از آن به دلیل ماهیت اصلاحی و تجدیدنظر طلبانه، به اصلاح‌طلبی تعبیر کرد. این جنبش اصلاح‌طلبانه البته تنها به بحثهای نظری اکتفا نکرد، بلکه به اصلاح نهادهای سنتی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نیز روی آورد. این فرایند البته از آغاز ضددینی و یا حتیٰ بی‌اعتنا نسبت به دین نبود، بلکه گاه با عناوین دینی نیز توأم می‌گشت. اما می‌توان از اصلاح‌طلبی دریافت دیگری نیز داشت. در این دریافت، اصلاح‌طلبی نه یک جنبش تجددخواهانه به معنی پذیرش مدرنیته و نوگرایی، بلکه به عنوان درک درست از موقعیت «خود» و «دیگری» و به عبارت دیگر درک صحیح از وضعیت گذر از سنت به تجدد است. در این درک اصلاح‌طلبانه، روشنفکران و متفکران مسلمان و عرب تنها به طرد سنت نمی‌اندیشند، بلکه می‌کوشند تا سنت را از نو بازسازی کنند. اینان درصدد بازسازی فکر و عمل اسلامی برای دستیابی به اصلاحات هستند، اصلاحاتی که جهان متعلق به آنان را از رکودی که دامنگیرشان شده است، نجات می‌دهد. از سوی دیگر مقصود از این اصلاحات تقویت موقعیت جهان اسلامی ـ عربی در برابر تمدن غربی است که چهرهٔ استعماری خود را نشان داده است. با اینهمه، این متفکران از فرهنگ غربی برای بازسازی فکری خود بهره می‌گیرند و می‌کوشند که ارزشهای والای فرهنگ مدرن را با اصول و باورهای متعالی اسلامی آشتی دهند و اساساً آنها را برخاسته از اسلام بدانند. در هر یک از دو تفسیری که از اصلاح‌طلبی داشته باشیم، سنت به چالش کشیده شده

است و در پیِ این آشنایی و برخورد با تمدن غرب و فرهنگ مسلط آن و با تغییر موقعیت فکری و عملی مسلمانان، دیگر نمی‌توان جهان آنان را جهانی سنتی نامید. دورهٔ نوزایش عربی موجبات خروج از سنت را برای دنیای عرب فراهم کرد، اما آنچه در پی نوزایش و نوگرایی نصیب عربها شد، مدرنیته نبود، بلکه وضعیت بینابین بود. طرح نوزایش همچنان در میان عربها مطرح است و آنها برای دستیابی به اهداف و آرمانهای نوزایش می‌کوشند. دوره‌های متعدد نوزایش عربی درست براساس جایگاه و نقش استعمار در جهان عرب از یکدیگر جدا و دوره‌بندی می‌شوند و در هر یک از این دوره‌ها گفتمان مسلط بر جهان عرب متفاوت بوده، و اصلاح‌طلبی هدف و آرمانی ویژهٔ خود داشته است.

در اینجا مناسب است که در کنار بررسی تاریخ تجددگرایی، اصلاح‌طلبی اسلامی به طور برجسته از منظر معرفت دینی شناسایی شود و به عبارت دقیق‌تر نقش ساز و کارهای درون دینی در روند نوگرایی دینی و برپایهٔ تجدد موردمطالعه قرار گیرد. به نظر هشام شرابی روشنفکران‌عرب برحسب‌خاستگاه‌اجتماعی و جهت‌گیریهای‌سیاسی و فرهنگی، به گروههای جدا از هم تقسیم شدند، به نحوی که هر گروه کوشش می‌کرد برحسب پایگاه فرهنگی و سیاسی خود، تصوری از خویشتن داشته باشد؛ به طور کلی، روشنفکران مسیحی عرب که جانبدار فرهنگ و ارزشهای اروپایی بودند، کوشیدند تا خود را برحسب ارزشها و آرمانهای بورژوازی اروپا در نظر آورند؛ اما روشنفکران مسلمان مخالف سلطهٔ اروپا بودند و اسلام و ناسیونالیسم برای آنان مرجع اصلی به شمار می‌آمد (ص۸ـ۹).

مطالعهٔ روند اصلاح‌طلبی در جهان عرب، مطالعهٔ واکنش قشر جدید در برابر مبارزه جویی فزایندهٔ غرب است، ولی چنانکه شرابی گفته است، این واکنش به تقابل میان دو دیدگاه سنت‌گرایی و نوگرایی انجامید که میان آن دو عرصه‌ای وجود داشت که آن را باید اصلاح‌طلبی نامید (ص۱۲ـ۱۳).

ازدیدگاه‌شرابی روشنفکران‌نوگرا رامی‌توان به‌دوگروه‌غرب‌گرایان مسیحی و نوگرایان مسلمان تقسیم کرد (نک: ص ۱۴). از دیدگاه غرب‌گرایان مسیحی، الگوی تجدد و نوگرایی، لزوماً غربی (یا اروپایی) شدن بود، در حالی که نوگرایان مسلمان، بر هویت اسلامی جداگانهٔ خود تأکید داشتند (همانجا). ناسیونالیسم در بستر نوگرایی مسلمان بالید. جریان نوگرایی وظیفه داشت که نوآوری و بدعت را مشروعیت بخشد و قالبهای کهنهٔ فکری و اجتماعی را محو سازد (همو، ۱۵ـ۱۶). به اعتقاد شرابی تفاوت میان نوگرایی اسلامی و غرب‌گرایی مسیحی آن است که نوگرایی اسلامی از یک سیاست اصلاح‌طلبانهٔ معتدل حمایت می‌کند، ولی غرب‌گرایی مسیحی از سیاست تغییرات اساسی. وی به درستی متذکر می‌شود که نوگرایان مسلمان بی‌آنکه منازعات حاد اعتقادی به راه افتد، درصدد بودند، براساس واقع‌بینی و درک واقعیت نظم موجود، دست به اصلاحات اجتماعی و سیاسی بزنند. برخی راه حل بحران اجتماعی و سیاسی را در اتحاد بر محور خلافت عثمانی و پشتیبانی از یگانگی اسلامی دیدند و برخی دیگر ستمگری عثمانی را مانع اصلی رهایی از بحران می‌دانستند و از این رو، معتقد بودند که می‌بایست خلافت به اعراب بازگردد. در حالی که گروه سومی راه حل را در هماهنگی و سازش میان خواستهای عرب از یک‌سو و یکپارچگی اسلامی و عثمانی می‌دانستند و از این رو، خودمختاری در چارچوب نظامی نامتمرکز را خواستار بودند (همو، ۲۸ـ۳۰).

به هر حال، این اصلاح‌طلبی از یک سو واکنشی در برابر غرب، و از سوی دیگر تجددطلبی و پیروی از تمدن غرب بود که عمدتاً توسط روشنفکران غرب‌گرای مسیحی در جوامع عربی پی گرفته می‌شد.

در دورهٔ نوزایش عربی، در برابر انحطاط جوامع اسلامی ـ عربی، لیبرالهای دنیاگرا که درصدد همراهی با لیبرالیسم غرب بودند، به گسست شبه کامل با گذشتهٔ اسلامی که استبداد و انحطاط در وضعیت کنونی آنان، پیامد آن گذشته تلقی می‌شد، باور یافتند: در زمانه‌ای که اخبار انقلابهای دموکراتیک در کشورهای اروپایی به کشورهای عربی ـ اسلامی می‌رسید و از طریق نهادهای آموزشی و زبان غربی، نخبگانی همانندفارس نمر و یعقوب صروف و فرح انطون و شبلی شمیل و لطفی سید شکل گرفتند. اینان به راه حل لیبرالی ـ دموکراتیک و مدرنیزاسیون همانند با تجربهٔ غرب روی آوردند و حتیٰ کسانی چون فارس‌نمر به اشغال سرزمین عربی توسط غربیان معتقد شدند و آن را طریقی برای رهایی از استبداد سلطانی و شرط ایجاد نظام دموکراتیک نوین دانستند.

در برابر این گرایش تجدد خواهانه و نیز در برابر انحطاط جوامع اسلامی، گرایشی توسط متفکران اسلامی عنوان شد که ــ چنانکه گفتیم ــ اصلاح‌طلبی اسلامی نامیده شد. اینان از یک سو انحطاط جوامع عربی ـ اسلامی را می‌دیدند و از آن رنج می‌بردند و از سوی دیگر با موج تجددخواهی روبه‌رو بودند. آنان که برداشتهای گوناگونی از دو مرجعیت تاریخی ـ تمدنی، یکی تجربهٔ اروپایی و دیگری تجربهٔ تاریخی اسلامی داشتند، در عین حال در تلفیق دادن این دو تجربه در جهت مقابله با استبداد داخلی و استعمار به عنوان چهرهٔ تجدد خواهی یکسان بودند. البته این سازگاری دادن به گونه‌های مختلفی بود: یکی دیدگاه سید جمال‌الدین بود که رویکردی انقلابی داشت و درصدد اقناع حاکمان به پذیرش اصلاح بود. برخی اقامهٔ دولت مشروطه و قانون را که مبتنی بر اندیشهٔ شورا بود، پیشنهاد می‌کردند. این رویکرد چیزی بود که متفکران و فقیهانِ معتقد به قانون‌گرایی و آزادی و دولتِ وحدت اسلامی یا جامعهٔ اسلامی، آن را مطالبه می‌کردند. اینان با وجود اختلاف در گرایشهای قومی و مذهبیشان به دموکراسی و پارلمانی که نمایندهٔ امت باشد و همسانی آن با شورا و الگوی سیاسی اهل حل و عقد معتقد بودند و استبداد سلطانی را برخلاف اسلام می‌دانستند. به اعتقاد عبدالرحمان کواکبی و میرزا حسین نائینی استبداد دینی خطرناک‌تر از استبداد سیاسی و زمینهٔ پیدایی آن بود و محمد رشیدرضا نیز بر انحراف موجود

در اندیشهٔ سیاسی پای می‌فشرد. دوگانگی مرجعیت تمدنی موجود در توجیـه دعوت بـه قانون و حکومت قانونی را در گفتـاری از محمـد رشیدرضا که در ۱۹۰۷م در مجلهٔ *المنار* چاپ شده است، می‌توان دید (نک: رضا، *مختارات*...، ۲۲-۲۴).

گرایش دیگر، یعنی گرایشی متمایل به تعلیم و فرهنگ و ایجاد نهادهای اجتماعی که محمد عبده در پی آن بود. عبده مورد اعتراض و انتقاد برخی قرار گرفت، به این دلیل که نسبت به سیاست و انقلاب در برابر استعمار بی‌توجهی نشان داده است. وی انحطاط و جمود و جهل جامعـهٔ عربی را عاملی نیرومند می‌دانست که عمل سیـاسی ـ انقلابیِ معطوف به استقلال و سیادت دولت مردمی را به تأخیر می‌اندازد. او اولویت را در برابر چالش تمدنی غرب، در نشر علم و آزادسازی عقل و غلبهٔ تفسیر جدید عقلانی از قرآن و اجتهاد اسلامی معاصر می‌دانست. روش او به گونه‌ای با منطقی که تاریخ ایدئولوژیک نوزایش اروپایی آن را عرضه می‌کرد و معتقد به سیادت علم و عقل به عنوان محرک و مسبب رنسانس بود، همانندی داشت. برنامهٔ اصلاحی محمد عبده با نیـروهای اجتمـاعی ـ سیـاسیِ محلی کـه از واقعیت موجـود و روابط پیچیده با مراکز قدرت بهره می‌بردند، در تقابل قرار گرفت. ولی به هرحال محمد عبده در جهان اسلام و به ویژه مصر، نظام فکری بازسازی و اصلاح را بنیاد نهاد که منجر به تحول الازهر و ایجاد بخش فعال نهادهای آموزشی و خدمات اجتماعی گردید. این مکتب طبعاً دارای ریشه‌های عمیقی در تاریخ مصر نوین بود: از عصر رفاعه رافع طهطاوی که سعی کرد از دستاوردهای متحول تمدن انسانی اروپاییان بهره گیرد. در دیگر کشورهای عربی نیز چنانکه باید از خیرالدین تونسی نام برده می‌شود.

به هرحال عصر نوزایش یا عصر ظهور و بروز تفکر لیبرالی عربی که بـر زمینـهٔ سازگاری میـان جنبش اصلاح طلبـی اسلامـی و جنبش تجددخواهی مصری رویید، توانست تجربهٔ سازنده‌ای را به روزگار محمدعلی پاشا (در مصر) در جهت مدرنیزاسیون و اصلاح رفتار سیاسی و اداری و نظامی و اقتصادی، به دست آورد. دو گرایش اصلی تجددخواهی غربی و اصلاح‌طلبی اسلامی (در دو شکل اصلاح‌طلبی لیبـرال و اصلاح طلبی استعمـار و استبـدادستیز) در حـزب وفد و کوششهای سعد زغلول یکی شد و توانست تجربهٔ حکومت لیبرال را در مصر بنیان نهد (نک: کوثرانی، ۴-۲۵).

حال با توجه به آنچه گذشت و در تحلیلی از جریانهای اصلاح‌طلب، متفکر معاصر مراکشی عبدالله عروی معتقد است (ص ۳۹-۴۸) که ۳ گرایش و جریان اساسی در درون ایدئولوژی معاصر عربی وجود دارد: گرایش نخست معتقد است که مشکل اساسی در جامعهٔ عربی نوین مربوط به موضع این جامعه در برابر دین است، ولی گرایش دوم اساس را بر سازمان سیاسی می‌گذارد. گرایش سوم به فعالیت علمی و عملی و تکنولوژیک معتقـد است. عـروی گرایش اول را گـرایش «شیخ» می‌خواند؛ گرایش دوم مربوط به «دولتمردان» است که سبب انحطاط را همانا به بندگی کشیده شدن انسانها و استبداد می‌دانند و از این رو، راه حل را در نظام پارلمانی و آزادی فردی می‌پندارند؛ گرایش سوم «تکنوکراتها» هستند که اسباب ترقی غـربیها را در نیـروی مادی و برخاسته از علوم نوین و تکنـولوژی می‌دانند. در نظـر عـروی البته «شیخ» اصلاح‌طلب معتقد است که مبادی دینی با ارزشها و آزادی غربی سازگاری دارد. در حالی که «دولتمردان»، دموکراسی غرب را چارهٔ همهٔ مشکلات می‌پندارند و «تکنوکراتها» وسیلهٔ ترقی را علم و صنعت می‌دانند. این تحلیلی است که عروی در دههٔ ۶۰ از گرایشهای عمدهٔ جهان روشنفکری عربی و با توجه به اندیشه‌های طهطاوی و خیرالدین تونسی و محمدعبده و احمد لطفی سید و سلامه موسیٰ ارائه داد (نک: همو، ۴۹،۵۶،۶۷،۶۹).

می‌دانیم که احمد فتحی زغلول برادر سعد زغلول رهبر حزب وفد، کتابی دربارهٔ اسباب ترقی انگلیس ترجمه کرده است. سبب ترجمهٔ چنین کتابی این بوده است که او مسألهٔ اساسی را در انحطاط و عقب‌ماندگی شرقیها نمی‌دیده است، بلکه برای او این پرسش مطرح بود که چرا غربیها به چنین ترقی و پیشرفتی نائل شده‌اند؟ سید جمال الدین اسدآبادی نیز درپی کشف سبب و علت قوت و نیرومندی و ترقی غربیان بود. امیر شکیب ارسلان در کتابی با عنوان *لماذا تخلّف المسلمون و لماذا تقدم غیرهم؟* به مسألهٔ پیش گفته اندیشیده است (نک: سراسر کتاب).

دربارهٔ جریان اصلاح طلبی در مشرق عربی می‌بایست جدا از بررسی سالشمارانه و یا منطقه‌ای و نیز جدا از تقسیم بندی گونه‌های مختلف اصلاح طلبی از لحاظ درونمایهٔ دینی یا غربگرا و دنیا طلبی آن، اساسی‌ترین مشکلات تفکر اصلاح‌طلبی را در همهٔ گرایشهای آن مورد مطالعه قرارداد. اعراب در برخورد با فرهنگ غرب و مدرنیته، برای نخستین بار با مقولاتی آشنا شدند که پیش از آن در فرهنگ خود با آن برخوردی نداشتند. مدرنیته در حوزه‌ها و عرصه‌های مختلف فرهنگ، دین، فلسفه و سیاست، اعراب را با عقلانیتی نوین و مفاهیم و کلید واژه‌های جدید آشنا کرد. در اینجا شایسته است به طور گذرا جهان بینی نوین اعراب در دورهٔ نوزایش (= النهضة) که تفکر اصلاح طلبی به معنای عام کلمه را زمینه سازی و نهادینه کرد، از منظر و زاویهٔ برخی مفاهیم اساسی مورد بررسی قرار گیرد.

غالب پیشگامان نوزایش در قرن ۱۹م و از جمله خیرالدین تونسی، چنین تصور می‌کردند که معنا و مفهومی برای تمدن جز آنچه در تمدن غربی ظهور کرده است، وجود ندارد. البته در این میان تونسی در *اقوم المسالک* تأکید می‌کرد که برای رهایی کشورهای همسایهٔ اروپا، راهی جز پی گرفتن روش آنان وجود ندارد. آنان می‌بایست دقیقاً سازماندهی دنیوی اروپاییان را به اجرا گذارند (ص ۱۸۶؛ نیز نک: حورانی، ۸۹ به بعد؛ جدعان، ۱۸-۱۹، ۱۱۲، ۱۲۴- ۱۲۵). رفاعه رافع طهطاوی نیز که حدود ۳ دهه پیش از خیرالدین تونسی به تحقیق در این باب پرداخته است، با وی در این زمینه اختلافی نداشت. میان این دو تنها این تفاوت

به چشم می‌خورد که طهطاوی گرایش فرهنگی داشت، ولی تونسی مرد سیاست و حکومت بود. به‌هر حال، هر دو در فهم معنا و طبیعت چالش تمدنی جز در اولویتها و روشهای پرداختن به مسأله تفاوتی نداشتند. نزد تونسی نیروی دولت و سازمان حکومت برای سامان بخشی به مدنیت امری اساسی تلقی می‌گردید، ولی طهطاوی معتقد بود که می‌بایست نسبت تازه‌ای میان جامعه و نظام سیاسی برقرار شود تا امر «عمران» سامان گیرد و از همین جاست که طهطاوی به سراغ حقوق انسان و بحث آزادی و قانون می‌رود.

طهطاوی در *تخلیص الابریز* و نیز در *مناهج الالباب* بر این باور است که مفاهیم فرانسوی مانند قانون و جمهوریت و آزادی در فرهنگ اسلامی مترادفهایی چون ارزشهای عدل و انصاف و مساوات و شورا دارد (نک: *تخلیص*...، ۱۵۵-۱۵۷، *مناهج*...، ۱۸-۲۱؛ جدعان، ۱۱۲ به بعد؛ حورانی، همانجا). او در همین راستا مفهوم منافع عمومی را طرح کرد و در واقع با این کار می‌خواست زمینه‌ای کلی را مطرح کند که در آن افکار و آراء و کوششها در حول و حوش مصلحت یا مصالح عمومی که عدالت بر اساس آن شکل می‌گیرد، سامان یابد (نک: همان، ۲۹؛ جدعان، ۱۱۵-۱۱۶).

طهطاوی حقوق رعیت در برابر حکومت را ــ که در مساوات در برابر قانون و آزادی و حفظ نفس و مال و ناموس معنا می‌کند ــ بر دو مفهوم استوار می‌داند که خداوند به واسطهٔ آن، آدمی را تمایز بخشیده است: یکی عقل و دیگری حریت؛ و حریت را امری فطری تلقی می‌کند (نک: همان، ۱۸-۱۹، *المرشد*...، ۱۲۷). در نظر او آزادی موجب استمرار «هیأت اجتماعی» می‌گردد و حدود و مرز آن نیز توسط شرع یا سیاست (قانون دولت) که این دومی می‌باید براساس اصول عادلانه مبتنی باشد، تعیین می‌شود. به عقیدهٔ او آزادی بدین مفهوم است که هر فرد از افراد جامعه بتواند در محدودهٔ شرع و قانون آزادانه عمل کند (نک: *مناهج*، ۴۶؛ قس: مرصفی، ۱۱۹ به بعد). براساس درکی که او از فرهنگ فرانسوی و اصول اجتماع بشری دارد، حریت را به ۵ نوع تقسیم می‌کند: حریت طبیعی، حریت رفتاری، حریت دینی، حریت مدنی و حریت سیاسی (نک: *المرشد*، همانجا؛ قس: قرنی، سراسر کتاب).

طهطاوی در بیان بنیاد اصلاح‌طلبی که تحت‌تأثیر فرهنگ غربی و به ویژه متفکران فرانسوی ایجاد شده بود و زمینه را برای امکان تأسیس اندیشهٔ فلسفی و حقوقی در باب امر عمومی و طبعاً مصلحت عمومی فراهم می‌کرد، سعی در مشروعیت بخشیدن به اصلاحات محمدعلی پاشا، حاکم مصر داشت، ولی درونمایهٔ این تفکر فراتر از دولت محمدعلی رفت و مسائل اساسی آزادی و قانون و ایجاد نظام سیاسی را دربرگرفت و براساس چنین اندیشه‌ای، امر اجتماعی ـ سیاسی مسأله‌ای مربوط به همهٔ جامعه چه در سطح آگاهی و چه در سطح عمل گردید. طرح طهطاوی در باب مصلحت عمومی از دیگر سوی، زمینهٔ ارتباط مسائل دینی و سیاسی را فراهم می‌کرد، چرا که تشخیص مصلحت برعهدهٔ نخبگانی بود که در سنت اسلامی به آنان اهل حل و عقد می‌گفتند و طبعاً بخش عمدهٔ آنان علما بودند که در کنار دولتمردان و سیاستمداران به مصالح عمومی و امور اجتماعی می‌اندیشیدند.

از سوی دیگر خیرالدین تونسی هم تفکر موسوم به تنظیمات را مطرح کرد و کوشید تا نظام نهادها را ایجاد کند و سلطه و ساختار اداری را از تمرکز و بی‌نظمی خارج سازد. او برای مشروعیت بخشیدن به اندیشهٔ خود، بر مصالح ضروری که در شریعت اسلامی موردنظر بوده است و فقهایی چون ابن قیم جوزیه بدان توجه داده‌اند، تأکید می‌ورزید و آن را زمینهٔ تحقق عدالت می‌دانست.

در نیمهٔ دوم قرن ۱۹م با توجه به اندیشهٔ اصلاح‌طلبی مبتنی بر منافع عمومی و تنظیمات، رهیافتی شکل گرفت که بر اساس آن شریعت اسلامی را به عنوان موجد تمدن اسلامیِ جهانی درگذشته، همچنان برای پدید آوردن نظام مدنی نوین شایسته و توانا می‌دانست، چه، سازماندهی علمی و سیاسی و اقتصادی برخاسته از مصلحت و کوشش در جهت تحقق آن است و اسلام نیز بر ضرورت آن تأکید کرده است. به هر حال، مشارکت علما و رجال دین و نیز سیاستمداران، به کوششی برای بازنگری در اندیشه‌های دینی و بازسازی ساختارهای سیاسی جهان اسلام منجر گردید.

طهطاوی و تونسی از حفظ جان و عِرض و مال در شریعت اسلامی و قوانین جدید سخن می‌گفتند، ولی طولی نکشید که فقهای اصلاح طلب در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ قرن ۱۹م، فقیه مالکی ابواسحاق ابراهیم شاطبی (د پس از ۷۹۰ق/۱۳۸۸م) و کتاب *الموافقات* او را مورد توجه قرار دادند و مقولهٔ «مقاصد شریعت» وی را برجسته کردند (نک: شاطبی، ۵/۲ به بعد؛ نیز: ابن عاشور، ۸۶-۱۰۱؛ ریسونی، ۲۰۹-۲۱۵، جم). این مقوله موجب غنی‌سازی ساز و کارهای فقه سنتی که مبتنی بر قیاس بود و حتیٰ فراتر رفتن از آن به سمت تدوین مقاصد عمومی شریعت اسلامی گردید، چیزی که موجبات مشروعیت نهادهای نوین نظامی و سیاسی و آموزشی را فراهم می‌کرد. کوششهای اصلاح‌طلبانه در قرن ۱۹م مانند تنظیمات در حکومت عثمانی، مفاهیم شهروندی و گذار از مقوله‌های سنتی دارالاسلام و دارالحرب و بازسازی مسائل مربوط به ثروت و مالکیت خصوصی، همه تحت تأثیر پرتو مصلحت و مقاصد شریعت سامان یافت. به هر حال، گرچه ماوردی، ابن خلدون و ابن قیم جوزیه در زمینهٔ فکری طهطاوی و تونسی حضور داشتند، ولی با کوشش سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده از نظرات فقهی شاطبی، فقیه معروف مالکی بهره گرفته شد. این کوشش گوشه‌ای از بهره‌گیری از ساز و کار درون فقهی در جهت اصلاح و بازسازی اسلامی را نشان می‌دهد. مقاصد شریعت که در دایرهٔ مصالح مردم و تحقق عدالت در میانشان بود، مجموعه‌ای از حقوق یا ضرورتها به شمار می‌رفت که همانا اندیشهٔ منافع یا مصالح عمومی را تشکیل می‌داد و به نظر اصلاح‌طلبان اسلامی در عصر جدید این مصالح در راستای نهادهای نوین محقق خواهد شد و از این‌رو، زمینهٔ عدالت اجتماعی و سیاسی فراهم می‌شود (نک: جدعان، ۲۵۹ به بعد).

خیرالدین تونسی معتقد بود که تنظیمات، زمینهٔ ترقی و عدالت است. او تنظیمات را از این رو مایهٔ عدالت می‌دانست که با ایجاد نهادها می‌توان حکومت و شهروندان را در نظامی اجتماعی و بـه یکسان ساماندهی کرد (جدعان، ۱۲۷ـ ۱۲۹؛ حورانی، ۱۱۵ به بعد). به اعتقاد طهطاوی عدالت، و نزد خیرالدین تونسی عدالت و آزادی، هدف نظام جدید است که آن را برای بقای اسلام و دولت اسلامی و رویارویی با هجوم اروپاییان لازم می‌دیدند. آن دو معتقد بودند که احیای ارزشهای اسلامیِ عدالت و شورا و عمران برخاسته از آنچه ماوردی و ابن خلدون تصویر و مفهوم پردازی کرده‌اند، می‌تواند طرح بازسازی عامی را که همانا بازسازی اندیشهٔ اسلامی و دولت در سایهٔ مصالح و ضرورتها و مقاصد است، تحقق بخشد (نک: تونسی، ۱۲۵ به بعد، ۱۷۷ـ ۱۸۷؛ حورانی، ۱۱۴ به بعد؛ جدعان، ۱۳۰).

اندیشهٔ قانون کـه رهآورد فرانسه بـود، بـرای اصلاح‌طلبان زمینـهٔ حکومت مشروطه و مقیـد به قانون بـه شمـار می‌رفت. در این میـان خیرالدین تونسی و سیدجمال‌الدین استبداد را مورد سخت‌ترین انتقادها قرار دادند و تنها راه نجات از آن را حکومت قانون و مشروطه دانستند (نک: تونسی، ۱۳۴ـ۱۴۷، جم؛ برای سیدجمال‌الدین، نک: مخزومی، ۵۴ـ ۵۵؛ نیز قس: حورانی، ۱۴۶ـ۱۴۷؛ جدعان، ۱۶۰). البته از آنجایی که این اصلاح سامان دهندهٔ عدالت، مبتنی بر اصلاح و بازسازی طرح دولت در جهان اسلام است، زمینهٔ رواج اندیشهٔ «مستبد عادل» فراهم گردید و توسط برخی از اصلاح طلبان تبلیغ شد. این اندیشه شاید متأثر از استبداد عصر روشنگری و شاید شخصیت استبدادی محمدعلی حاکم مصر بود که توانست با وجود استبداد، ترقی بسیاری برای مصر به ارمغان بیاورد (نک: جدعان، ۱۱۱؛ حورانی، ۷۲ـ۷۴).

افزون بر این نباید فراموش کرد که به ویژه محمد عبده به این معنی که مردم بتوانند خود حکومتی از آن خود ایجاد کنند، چندان اعتقاد نداشت. از این‌رو، در زمینهٔ مقولهٔ «مستبد عادل» شورایی که تحقق عدالت و نظام عادل در گـرو آن است، در نظر بـرخی شورای اهل حل و عقـد یا اهل‌الرأی و نخبگان حکومت بود که سلطان در معضلات به آنان مراجعه می‌کرد (نک: جدعان، ۲۰۱ـ ۲۰۵؛ حورانی، ۱۹۲ـ۱۹۳). تأثیر تفکر ماوردی بر چنین گرایشی پوشیده نیست. البته عبدالرحمان کواکبی راهی دیگر پیمود و نظر آنان را نپذیرفت. او استبداد را اساس فساد می‌دانست؛ نمی‌توان نظام شورایی ایجاد کرد، مگر آنکه مبتنی بر اخلاق آزادی باشد. اخلاق آزادی با اخلاق استبداد منافات دارد. اگر عدالت هدف اصلی نظام سیاسی اسلامی است، آزادی عمومی وسیلهٔ آن است و این راهـی است بـه مشروطیت و حکـومت قانـون (نک: کواکبی، «ام‌القری»، ۱۵۱ـ۱۵۶، «طبایع الاستبداد»، ۳۴۲ـ۳۵۰).

محمد رشیدرضا نیز به ضرورت قانون و حکومت مشروطه معتقد بـود و سبب انحطاط و عقب مانـدگی مسلمین را وجود حکومتهـای استبدادی می‌دانست (نک: *مختارات*، ۹۷؛ قس: شرف‌الدین، ۶۱؛ نیز نک: رضا، *الخلافة*...، ۴۶ـ۴۹؛ قس: جدعان، ۳۰۱).

مآخذ: ابن عاشور، طاهر، *مقاصد الشریعة الاسلامیة*، تونس، الدارالتونسیه؛ تونسی، خیرالدین، *اقوم المسالک فی معرفة احوال الممالک*، به کوشش منصف شنوفی، تونس، ۱۹۹۰م؛ جدعان، فهمی، *اسس التقدم عند مفکری الاسلام فی العصر الحدیث*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ حورانی، البرت، *الفکر العربی فی عصر النهضة ۱۷۹۸ـ۱۹۳۹*م، بیروت، دارالنهار؛ رضا، محمدرشید، *الخلافة او الامامة العظمیٰ*، قاهره، ۱۹۲۳م؛ همو، *مختارات سیاسیة من مجلة المنار*، به کوشش وجیه کوثرانی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ریسونی، احمد، *نظریة المقاصد عندالامام الشاطبی*، بیروت، ۱۹۹۲م؛ شاطبی، ابراهیم، *الموافقات*، به کوشش عبدالله دراز، بیروت، دارالمعرفه؛ شرابی، هشام، *روشنفکران عرب وغرب، سالهای تکوین ۱۹۱۴ـ ۱۸۷۵*، ترجمهٔ عبدالرحمان عالم، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شرف‌الدین، رسلان، «الدین و الاحزاب الدینیة العربیة»، *الوحدة*، رباط، ۱۹۹۲م، شم ۹۶؛ شکیب ارسلان، امیر، *لماذا تأخر المسلمون...؟*، قاهره، ۱۳۵۸ق؛ طهطاوی، رفاعه رافع، *تخلیص الابریز الی تلخیص باریز*، قاهره، ۱۹۰۵م؛ همو، *المرشد الامین للبنات و البنین*، قاهره، ۱۸۷۲م؛ همو، *مناهج الالباب المصریة فی مباهج الآداب العصریة*، قاهره، ۱۹۱۲م؛ عروی، عبدالله، *الایدیولوجیا العربیة المعاصرة*، دارالبیضا، ۱۹۹۵م؛ قرنی، عزت، *العدالة و الحریة فی فجر النهضة العربیة الحدیثة*، کویت، ۱۹۸۰م؛ کواکبی، عبدالرحمان، «ام القریٰ»، «طبایع الاستبداد»، *الاعمال الکاملة*، به کوشش محمد عماره، بیروت، ۱۹۷۰م؛ کوثرانی، وجیه، «ثلاثة ازمنة فی مشروع النهضة العربیة و الاسلامیة»، *المستقبل العربی*، بیروت، ۱۹۸۹م، شم (۲) ۱۲۰؛ مخزومی، محمد باشا، *خاطرات جمال‌الدین*، دمشق، ۱۹۶۵م؛ مرصفی، حسین، *رسالة الکلم الثمان*، به کوشش احمد زکریا شلق، قاهره، ۱۹۸۴م.

حسن انصاری

اصلاح‌طلبی در غرب جهان اسلام: در پـی بروز اندیشه‌هـا و تکاپوهای اصلاح‌طلبانه در شرق جهان اسلام، در سرزمینهای غربی قلمرو اسلام نیز نهضتها و افکار نوگرایانه و اصلاح‌طلبانه، برای رها ساختن جوامع مسلمان از رکود و ایجاد زمینه‌های اصلاحات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق/۱۹م آغاز شد و تحولات چشمگیری پدید آورد. در آنجا نیز بخش مهمی از اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه، صرف اصلاح دینی و بازاندیشی دربارهٔ برخی افکار و سنن وباورهای مذهبی گردید (نک: رندو، I/231,234).

مهم‌ترین عامل برانگیزندهٔ اندیشهٔ اصلاح در مغرب جهان اسلام هم مانند مشرق، آگاهی و احساس عمیق اندیشمندان این منطقه از وضع ناخوشایند جامعهٔ خود در مقایسه با دنیای نوین اروپایی بود. در واقع، این مقایسه آنان را متوجه وجود فاصله‌ای بزرگ میان دو جامعه کرد (لاروئی، 16-15). نقش اروپا در حرکت اصلاح‌طلبانهٔ مغرب جهان اسلام در دو زمینه و مرحلهٔ ناهمزمان قابل توجه و بررسی است. در نخستین مرحله، حضور روزافزون دولتهای اروپایی و مداخلهٔ آنها در کشورهای مغرب، موجب شد تا مسلمانان موجودیت خود را در خطر ببینند (نک: حورانی، 103؛ همین نکته در شرق جهان اسلام). مرحلهٔ دوم آنگاه پیش آمد که مسلمانان منطقه در جست وجوی راه رهایی از خطر و نیل به وضعی مطلوب‌تر خود را ناگزیر از اقتباس از برخی روشها و ابزارهای نوین فرهنگی و سیاسی و اقتصادی غربی یافتند (عبدالملک، 13). به بیانی دیگر، حرکت اصلاح واکنشی در برابر برخورد تند و پیوسته با دنیای بیگانه بود (رندو، I/231) و از برخورد دو اندیشهٔ غربی و اسلامی، شعلهٔ اندیشه‌ای نو ــ اندیشهٔ اصلاح ــ برافروخته شد (ابن عاشور، ۲۹). شاید هیچ بیانی نتواند چون عبارت مالک بن نبی، نظریه‌پرداز و متفکرِ اصلاح‌طلب الجزایری، ژرفای تأثیر اروپا را در

انگیزش و روند این اصلاحات بازگو نماید. وی می‌گوید: سررسیدن اروپا، مسلمانان را از سقوط در انقراض باز داشته است (نک: حورانی، 372).

برای روشن شدن زمینهٔ تاریخی مسأله باید یادآوری کرد که در فاصلهٔ سالهای ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م تا پیش از آغاز جنگ جهانی اول، کشورهای مغرب جهان اسلام ــ که تدریجاً با کاهش سلطهٔ امپراتوری عثمانی به نوعی استقلال دست یافته بودند (حتی، ۸۹۴/۲) ــ به دلیلها و بهانه‌های سیاسی، نظامی و اقتصادی به زیر سلطهٔ استعماری فرانسه درآمدند. فرانسه در ۱۲۴۶ق الجزایر را اشغال کرد و پس از سرکوب قیام امیر عبدالقادر، به إعمال یک سیاست همه جانبهٔ استعماری در آنجا پرداخت، به گونه‌ای که بقای الجزایر را شدیداً موردمخاطره قرار داد. احساس این خطر روشنفکران و نخبگان بومی را به جست و جوی راههای شایسته برای مقابله واداشت (نک: هـ د: الجزایر). فرانسه با عهدنامهٔ باردو در جمادی الآخر ۱۲۹۸/مهٔ ۱۸۸۱ قیمومت خود را بر تونس تحمیل کرد، و دو سال بعد با قرارداد مَرْسیٰ آن را مسجل ساخت (کرنوَن، 254-253) و حدود ۱۰ سال پس از آن، مقدمات استقرار یک نظام استعماری همه جانبه را در این کشور فراهم آورد. استعمار فرانسه در تونس شماری از تحصیل‌کرده‌های تونسی را به واکنش، اندیشه و عمل واداشت (همو، 316-315). در مراکش اوضاع و احوال غیر از الجزایر و تونس جریان داشت و پیوندهای جامعه با خارج، از حیث مبادلات فرهنگی بسیار محدود بود (همو، 255-254). رقابتها و سازشهای قدرتهای اروپایی درمورد شمال افریقا سرانجام در پایان کنفرانس آلخِثیراس[1] (جزیرة الخضراء، بندر اسپانیا در تنگهٔ جبل طارق) در ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م به محدودیت استقلال مراکش و سیطرهٔ فرانسه بر امور آن منتهی شد. در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م مراکش با حفظ سلطنت به طور رسمی تحت الحمایهٔ فرانسه، و زیر نظارت یک وزیر فرانسوی‌قرار گرفت(همو، 329).حرکت‌اصلاح‌گرای نخبگان‌مراکشی بیش از توجه به اصول نظری، در جهت مبارزه با بیگانه و تأمین استقلال ملی، جنبهٔ سیاسی به خود گرفت و نقش علمای دین در این حرکت کمرنگ ماند (بورکه، 93).

اگر اقدامات و فشارهای سیاسی اروپا و به ویژه فرانسه به عنوان عاملی منفی، با واکنش در کشورهای مغرب روبه‌رو گردید و موجب پیدایش و رشد حرکت اصلاح شد، جاذبه‌های مثبت اروپا هم به طریقی دیگر، در ارائهٔ نمونه، اصول و روشها بر اصلاح‌گران مؤثر افتاد. بسیاری از رجال و رهبران یا هواداران اصلاح در مغرب در اثنای سفر به اروپا، تحصیل در آنجا یا مدارس اروپایی در مغرب و مطالعاتشان در تاریخ و ساختار اجتماعی کشورهای اروپایی تحت تأثیر آموخته‌ها و دیده‌هایشان قرار گرفتند (مثلاً حورانی، 88-67؛ ابن‌عاشور، ۱۳ـ۱۴).

از دیگر عوامل مهم و تأثیر گذار در حرکت اصلاح‌گرایانهٔ مغرب، ظهور و وجود همین‌گونه نهضتها در کشورهای مشرق جهان اسلام و به ویژه حضور تنی چند از شخصیتهای بلند آوازهٔ این حرکت در مشرق بود. در واقع، تاریخ مغرب جهان اسلام هیچ زمانی خالی از پیوند با مشرق و دور از تأثیرات آن نبوده است. پایدارترین وسیلهٔ پیوند این دو نقطهٔ اسلامی برگذاری مراسم حج و تبادل اطلاعات و تجاربی بود که طی آن صورت می‌گرفت (نک: همو، ۱۳: اشاره به بیش از یک سفرش به حرمین شریفین).

پیوند سیاسیِ هرچند کمرنگِ قسمتی از مغرب جهان اسلام با امپراتوری عثمانی، تحولات سیاسی و حرکتهای تجددخواهانه و اصلاح‌گرایانه در عثمانی را به نوعی در این سرزمینها نیز انعکاس می‌داد. تأثیرات این حرکتهای اصلاحی در تونس بیش از هر جای دیگر مغرب محسوس بود (نک: همو، ۲۹ـ۴۲).

پیوند کشورهای مغرب با مصر و ارتباط اهل علم مغرب با پیشگامان اصلاح‌گری آن سرزمین، به ویژه شیخ محمد عبده، باید از محرکهای بزرگ حرکت اصلاح در مغرب شمرده شود. به گفتهٔ ابن عاشور توفیقِ دعوت عبده در تونس بیشتر از موفقیت آن در مصر بود (ص ۷۴ـ ۷۵). دوبار حضور عبده در مغرب در سالهای ۱۳۰۲ و ۱۳۲۱ق/ ۱۸۸۴ و ۱۹۰۳م (همو، ۵۹، ۷۵) در این آوازهٔ او بی‌تأثیر نبوده است.

به علت وضعیت ویژهٔ سیاسی که مغرب جهان اسلام در پی اشغال یا قیمومت فرانسوی گرفتار آن شد، هدف حرکت اصلاح در آن کشورها با نهضت ملیت‌گرایی همسویی یافت و دست یافتن به استقلال ملی برای اصلاح‌گرایان به هدف اصلی تبدیل گردید. در این روند، استقلال تناقضی با ورود به‌دنیای نوین و جامعهٔ فرهنگی آن نداشت (نک:حورانی، 364-365,368-369,371-372؛ رندو، I/246).

با اینهمه، هدف اصلی، «اصلاح دین و همهٔ امور مربوط به این دنیا» بود (همو، I/248). به گفتهٔ عَلّال فاسی، زندگی ملی مسلمانان شمال افریقا نمی‌توانست از تعالیم اسلام جدا باشد و جدایی دین و دنیا از یکدیگر به نظر آنان محصول مسیحیت و تجربهٔ باختر زمین تلقی می‌شد (نک: حورانی، 372). ابن بادیس ترکیب دین و دنیا را در این شعار ابراز می‌داشت: «اسلام دین من، عربی زبان من، الجزایر میهن من است» (رندو، همانجا). اصلاح‌گرایان مغرب بر آن بودند که با احیای اندیشه‌های اسلامی می‌توان به رشد و توسعه دست یافت. برای آنان اسلام حقیقی متعالی و عامل پیشرفت بود (لاروئی، 44) و اعتلای جامعهٔ مسلمان و نو ساختن آن هدفی اساسی شمرده می‌شد (عبدالملک، 150-148).

به دیگر سخن، گروه بزرگی از اصلاح‌طلبان مغرب هم مانند مشرق، به اصلاح وضع موجود و تجدید حیات دینِ بی‌آلایش صدر اسلام می‌اندیشیدند؛ چه، به موجب حدیثی از پیامبر اکرم(ص)، معتقد بودند که اصلاحِ کار امت اسلام در پایان، به همان طریق محقَّق می‌شود که در آغاز شد (مالک بن نبی، ۴، ۱۳۵؛ «دائرة المعارف...[2]»، IV/150,152).

---

1. Algeciras 2. *Encyclopédie...*

از آنجا که دستیابی به این اعتقاد دینی جز با رجوع به *قرآن* و سنت پیامبر(ص) (سرچشمه‌های اصلی اعتقاد دینی) ممکن نبود، اساس دعوت اصلاح‌گرایان بر فراخوانی به انس با *قرآن* و سنت و کنار گذاشتن پیرایه‌ها، خرافه‌ها، نادرستیها و گمراهیهایی قرار گرفت که با گذشت زمان به عنوان لوازم اعتقاد دینی به مردم آموخته شده بود (سعد، ۶۹ به بعد). به گفتهٔ مالک بن نبی می‌بایست آموزش *قرآن* را به گونه‌ای سامان داد که نور حقیقت قرآنی دوباره به ضمیر مسلمان بتابد (همانجا). هدف این مصلحان از تأکید بر آموزش *قرآن* و حدیث، پیش از تعمیق مفهوم اسلام، توجه به توحید، سادگی اعتقاد و عدم تعارض اسلام با مقتضیات عصر جدید بود (سعد، ۷۴-۷۵). این اصلاح‌گرایان، تأمل در زندگی سلف صالح را در کنار *قرآن* و سنت برای شناخت اسلام اصیل لازم می‌دانستند («دائرة المعارف»، IV/156-157، به نقل از ابن بادیس).

عقل نیز به عنوان مهم‌ترین وسیلهٔ تمیز راه راست، بسیار مورد تأکید اصلاح‌گرایان بود و نتایج کاربرد آن به صورت تحلیل انتقادیِ میراث گذشته و پیراستن آن از عناصر افسانه‌ای، تأکید بر اجتهاد و رد تقلید و رویکرد به دانش جلوه‌گر می‌شد. به نظر اصلاح‌گرایان مغرب نجات مسلمانان درصورتی ممکن می‌شد که با خرد و دانش آشتی می‌کردند، به‌گونه‌ای که دانش تبدیل به فرهنگ آنان می‌شد. به نظر آنان روزی که درهای اجتهاد بسته شد و جای آن را تقلید گرفت، انحطاط دنیای اسلامی آغاز شد و اکنون نجات آن در گرو عمل به اجتهاد است (عبدالملک، 200-197). اصلاح‌گرایان با تأکید بر این اصول، شدیداً مخالف اعتقادات صوفیانه و طریقتهای پراکنده در مغرب بودند و آنها را آکنده از بدعتها و خرافات می‌دانستند. متقابلاً، اهل طریقتها و غلات مالکی هم خردگرایی اصلاح‌گرایان را وسیلهٔ گمراهی می‌شمردند (سعد، ۷۰-۷۶). تأکید بر برادری اسلامی، کنار گذاشتن اختلافات اعتقادی میان مسلمانان و پیروان تشیع و تسنن، اتخاذ سیاست نزدیکی میان دولتهای اسلامی و همکاری در راه نیل به یگانگی امت از دیگر اصول موردتوجه اصلاح‌گرایان بود («دائرة المعارف»، IV/165).

به علت اهمیتی که خردورزی در اصول موردپذیرش اصلاح‌گرایان داشت، دانایی نیز به عنوان حاصل آن، ارج می‌یافت (عبدالملک، 198). برای تقویت این نیروی مؤثر، کارهای فرهنگی مانند اقتباس از علوم و فنون غربی در عین حفظ ارزشهای مفید گذشته (همانجا؛ رندو، I/239)، نشر اندیشه به وسیلهٔ مطبوعات، تأسیس انجمنها و جمعیتهای فرهنگی و طرح و اجرای برنامه‌های آموزشی متناسب با اهداف و اصول اصلاح (همو، I/249؛ سعد، ۳۹) ضرورت و اعتبار می‌یافت.

با وجود ارتباط و همانندی و همزمانی نسبی حرکت اصلاح‌طلبانه در کشورهای مختلف مغرب اسلامی، به علت تأثیر اوضاع تاریخی و اجتماعی متفاوت، در روند و حاصل عملی این حرکت تفاوتهایی در سرزمینهای مختلف مغرب به چشم می‌خورد. با توجه به مواضع، اصول، روشها و تطابق چشمگیر اصلاح‌طلبی با اوضاع اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی طبقهٔ متوسط شهری جامعه و با توجه به اوضاع و احوال کشورهای مختلف مغرب، قابل توجیه به نظر می‌رسد که این حرکت ابتدا از تونس شروع، و با تحت تأثیر قرار دادن الجزایر، در مرحله‌ای متأخرتر در مراکش متجلی شده باشد:

الف ـ در تونس: وابستگی سیاسی تونس به امپراتوری عثمانی و فشارهای قدرتهای اروپایی از یک سو، و ارتباط نزدیک آن با مصر و مشرق جهان اسلام از سوی دیگر موجب شد تا حرکتهای تجددخواهانهٔ سیاسی و فرهنگی عثمانی و مشرق زودتر از مناطق دیگر مغرب، در تونس منعکس شود. تأسیس چاپخانه و مدرسهٔ نظامی برای تربیت افسران فنی و مهندسی و آموزش علوم نوین اروپایی در آن، از زمان حاکمیت احمد پاشا (۱۲۵۲-۱۲۷۰ق/۱۸۳۷-۱۸۵۵م)، صدور «عهدالامان» ــ مانند نسخهٔ ناقصی از تنظیمات عثمانی ــ به وسیلهٔ محمدبای در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م و تنظیم قانون اساسی در ۱۲۷۶ق/۱۸۶۰م به وسیلهٔ محمد صادق بای نویدی از تجدد بود. حضور معلمان اروپایی و ارتباط استادان و عالمان جامع زیتونه (مرکز سنتی علوم اسلامی) با آنان به تدریج پرسشهایی در اذهان اهل فکر و نظر در تونس پدید آورد (ابن عاشور، ۲۱-۲۲). دانش آموختگان زیتونه و مدرسهٔ نظامی بعدها مناصب مهم لشکری و کشوری یافتند (حورانی، 65-64)؛ از آن جمله می‌توان شیخ محمود قبادو، از علمای بزرگ زیتونه را نام برد که در ادارهٔ مدرسهٔ نظامی مشارکت یافت. وی بانی اندیشهٔ حرکت اسلامی اصلاح در تونس شد و معتقد بود که بی‌توجهی مسلمانان به دانشهایی چون فلسفه و ریاضیات عامل عمدهٔ انحطاط آنان است؛ پس روی آوردن مجدد به این دانشها تنها راه دستیابی به پیشرفت و سعادت محسوب می‌شود و این نیز جز با اقتباس این علوم از اروپا از طریق ترجمه و آموزش دست نمی‌دهد (ابن عاشور، ۲۹-۳۱). مواضع شیخ قبادو در محیط سنت‌گرای زیتونه و در مدرسهٔ نظامی هوادارانی چون‌حسین و رستم، وزیران‌بعدی، و شیخ‌سالم بوحاجب و شیخ‌محمد بیرم‌یافت (همو، ۳۲؛ حورانی، 38).

از شخصیتهای برجسته‌ای که در نهضت تجددطلبی و اندیشهٔ اصلاح‌گرای تونس نقش مهمی داشتند، خیرالدین مملوکِ قفقازی تبار تحصیل کردهٔ استانبول بود که در تونس به خدمت احمد بای درآمد و نخست‌وزیر او شد و سرانجام وزیراعظم دولت عثمانی گردید (حورانی، 86 ,25). وی مدتی به عنوان مأمور سیاسی در پاریس به سر برد و با فرهنگ و جامعهٔ اروپا آشنا شد. خیرالدین گذشته از اصلاحات اداری که در دورهٔ نخست‌وزیری خود در تونس انجام داد، مطبعهٔ دولتی، کتابخانه‌ای عمومی و به‌ویژه مدرسهٔ صادقیه را تأسیس کرد (ابن عاشور، ۳۹-۴۰) که در آنجا علوم اروپایی و اسلامی در کنار هم تدریس می‌شد (حورانی، 85). وی به عنوان فردی آگاه از معارف اسلامی و اروپایی و عالم و عامل سیاسی حاصل اندیشهٔ خود را در کتابی به نام *اقوم المسالک فی معرفة الممالک* ارائه کرد (نک: ابن عاشور، ۳۸-۳۹؛ حورانی، 88-87). به نظر او برای بهروزی امت اسلامی رعایت و احراز

چند شرط ضروری است: ۱. گسترش علوم و آموزش در میان مردم. ۲. برقراری حکومتی دادگر که قدرت آن توسط «شریعت و قانون عقلی»، تعریف و محدود شده باشد و در آن آزادی افراد و مطبوعات و اصل مشارکت در حکومت رعایت گردد. ۳. لزوم اقتباس جنبه‌های پسندیدهٔ فرهنگ و تمدن اروپا به گونه‌ای که با روح شریعت اسلامی منافات نداشته باشد. ۴. رعایت خیر و مصلحت جامعه در تطابق با قانون شریعت که با همفکری و همکاری علمای دین و اعیان دولت حاصل می‌تواند شد (همو، 93-83؛ نیز نک: ابن عاشور، ۳۴-۳۹).

پس از برکناری خیرالدین از حکومت و دوری از تونس، به روزگار اشغال کشور توسط فرانسه و سختگیریهای حکومت فرانسوی و نفوذ بیش از پیش زبان و فرهنگ فرانسه در تونس، کسانی چون شیخ سالم بوحاجب، شیخ محمدبیرم و شیخ محمدسنوسی بزرگ‌ترین پرچمداران اصلاح‌طلبی به شمار آمدند. شیخ محمد سنوسی با سیدجمال‌الدین اسدآبادی و نشریهٔ *العروة الوثقیٰ* همکاری داشت. به هنگام سفر شیخ محمد عبده به تونس در صفر ۱۳۰۲/ دسامبر ۱۸۸۴، سنوسی و دیگر اصلاح‌طلبان میزبان او شدند و بعداً نیز ارتباط با او را ادامه دادند. سنوسی سردبیری هفته‌نامهٔ *الرائد* را برعهده داشت که با سلطه یافتن فرانسویها بر تونس از این سمت برکنار شد و بعداً به اروپای شرقی رفت. بوحاجب به عنوان دانشمندی اسلامی، خطبه‌های دینی را با مسائل و مباحث اصلاح‌طلبی در می‌آمیخت (همو، ۴۶-۵۳). محمد بیرم چند اثر دربارهٔ اصلاح قانون و کتابی مهم دربارهٔ تاریخ معاصر نوشت (حورانی، 222) و در پایان کار با خانواده‌اش به مصر منتقل شد (ابن عاشور، ۴۷).

در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م، جمعی از دانش‌آموختگان زیتونه و صادقیه و شاگردان بوحاجب، مانند بشیر صفر، گروهی به‌نام «الجمعیة الخلدونیة» برای گسترش تعلیم و تربیت به شیوهٔ نوین تشکیل دادند (همو، ۷۰). بشیر صفر تاریخ و جغرافیا را در آن تدریس می‌کرد و مدتی مدیریت جمعیت را نیز برعهده داشت. دانشجویان حتیٰ از الجزایر و مغرب اقصیٰ به آن روی می‌آوردند. جمعیت خلدونیه به نشریهٔ *المنار* که توسط شخصیت اصلاح‌طلب نامداری چون محمد رشیدرضا منتشر می‌شد، توجه و اقبال تمام نشان می‌دادند (همو، ۷۱، ۷۳). حرکتِ جمعیت خلدونیه موجب ایراد انتقاد به برنامه‌های سنتی جامع زیتونه، و سرانجام اصلاح شیوهٔ آموزشی آن شد. اندیشهٔ اصلاح در میان جوانان زیتونه هم گسترش یافت؛ اما از سوی دیگر گسترش حرکت اصلاحی جمعیت خلدونیه، موجب بدبینی، بدگویی و مخالفت شیوخ ضدتجدد با آنان شد (همو، ۷۲).

در محرم ۱۳۱۹/مهٔ ۱۹۰۱، شیخ عبدالعزیز ثعالبی مجلهٔ *سبیل الرشاد* را در تونس منتشر ساخت و ناشر افکار سیدجمال‌الدین و شیخ محمد عبده شد. با آنکه حرکت فکری اصلاح‌طلبی در تونس به صورت اصلاح دینی مطرح شد، ولی تشدید مخالفت گروه ضد تجدد به زندانی شدن ثعالبی منجر گردید. به هنگام دومین سفر عبده به تونس در رجب ۱۳۲۱/اوت ۱۹۰۳ و استقبال محافل علمی و فکری از او روشن شد که اندیشهٔ اصلاح چقدر در آنجا پیش رفته است (همو، ۷۴-۷۵). برخی مدرسان جوان خلدونیه و زیتونه در آن روزها مانند شیخ محمدطاهر ابن‌عاشور و شیخ محمد خضر حسین با نوشته‌های جسورانهٔ خود در دفاع از اصلاح‌طلبی نامبردار شدند. *المنار* جای وسیعی در میان روشنفکران تونس یافت و نظرهای آنان و فشارهایی را که مخالفانشان بر آنها وارد می‌کردند، بیشتر از دیگر جراید تونس منعکس می‌کرد (همو، ۷۰-۸۰). در نسل بعدی که دورهٔ رشد حرکتهای ملیت‌گرا و سیاسی است، نام شیخ محمد فاضل ابن عاشور پسر شیخ محمدطاهر به عنوان مهم‌ترین نمایندهٔ جریان اصلاح‌گرای دینی یاد کردنی است («دائرة المعارف»، IV/166).

ب - در الجزایر: با آنکه رویارویی الجزایر با اروپا زودتر از کشورهای دیگر مغربِ جهان اسلام واقع شد، اما به نظر می‌رسد که شدت و خشونت برخورد نظامی فرانسه با الجزایر، و ضرورت رویارویی متقابل با آنها توسط الجزایریان، تا مدتی دراز به رهبران نهضت مقاومت فرصت پرداختن به مسائل نظری صرف را نداد. وانگهی، ضعف سنت اسلامی در الجزایر، فقدان مراکز فرهنگی - دینی بزرگی مانند جامع زیتونهٔ تونس در آنجا و نابود شدن مراکز محلی موجود به وسیلهٔ استعمارگران فرانسوی، وفور طریقتهای رازآمیز و صوفیانه و استفادهٔ استعمار از آنها برای نگهداشتن مردم در نادانی، از عوامل بازدارندهٔ رشد اندیشهٔ ترقی و اصلاح در جامعهٔ الجزایر شد (نک: حورانی، 371-370). از این‌رو، در مرحلهٔ آغازین نهضت اصلاح‌طلبی سخنگوی سرشناسی برای آن در الجزایر پدید نیامد؛ اما در مرحلهٔ دوم و در فاصلهٔ دو جنگ جهانی ــ آنگاه که حرکت تجدد در تونس با پیدایش حزب «دستور» و بعداً «دستور نو» کاملاً رنگ سیاسی و ملی به خود گرفته بود ــ مشعل نهضت در الجزایر با نام‌آورترین چهرهٔ اصلاح‌گرای آن، شیخ عبدالحمید ابن بادیس، روشن شد. او که علوم سنتی را در مدارس محلی فرا گرفته، و سپس به مدرسهٔ فرانسویان رفته بود، در ۱۹ سالگی برای تحصیلات متوسطه رهسپار تونس شد و در جامع زیتونه به تحصیلات عالی پرداخت و از شیخ حمدان ونیسی و شیخ محمد نخلی تأثیر بسیار پذیرفت. وی پس از بازگشت به وطن به تدریس در جامع الاخضر قسنطینه پرداخت و در فاصلهٔ دو جنگ جهانی اندیشهٔ اصلاح‌طلبی دینی در او متبلور شد. او با همکاری جوانان الجزایری در ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م مجلهٔ *المنتقد* را برای مبارزه با طریقتهای صوفیانه راه انداخت که اندکی پس از انتشار تعطیل شد. سال بعد مجلهٔ *الشهاب* را تأسیس کرد و نظرهای اصلاح‌گرایانه خود را در آن مطرح ساخت (سعد، ۴۷-۵۱). سر لوحهٔ *الشهاب* برنامهٔ آن را با این عبارت اعلام می‌کرد: «هدف ما اصلاح دین و نیز همهٔ امور مربوط به این دنیاست» (رندو، I/248).

وی در ۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م «جمعیة العلماء المسلمین فی الجزایر» را تأسیس کرد و خود نخستین رئیس آن شد. او از مؤسسان مجامع علم و

ادب و جمعیتهای تعلیم و تربیت بود. شمار شاگردان مدارس جمعیت علما در ۱۳۱۳-۱۳۱۴ش/۱۹۳۴-۱۹۳۵م به حدود ۳۰ هزار پسر و دختر رسید. ابن بادیس به احیای فرهنگ ملی و عربی الجزایر اهتمام داشت و تعلیم دینی زنان را ضروری می‌دانست (سعد، ۵۲، ۱۰۰، ۱۰۶). بعضی نویسندگان حرکت ابن بادیس را مبتنی بر حرکت اصلاح‌طلبانهٔ مشرق دانسته، و او را جانشین سیدجمال‌الدین در الجزایر خوانده‌اند (همو، ۵۹). در واقع، ابن بادیس پس از عبده بیشترین تفصیل را در مورد اصول و اندیشه‌های حرکت اصلاح‌طلبانه در *الشهاب* ارائه کرده است (نک: هـ د، ابن بادیس).

در این دوره اصلاح‌طلبانی چون محمد بشیر ابراهیمی، مبارک میلی، احمد توفیق مدنی، محمد عید، شیخ طیب عقبی و احمد بوشمال سرشناس‌ترین همکاران ابن بادیس به شمار می‌روند (سعد، ۵۵). «جمعیت علما» در ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م نزدیک به ۲۰۰ مدرسه، بجز کلاسهای شبانه، و حدود ۴۰ هزار دانش‌آموز داشت. فعالیت اصلاح طلبانهٔ این جمعیت را از عوامل بسیار مؤثر در قیام الجزایر در ۱۹۵۴م دانسته‌اند (رندو، I/249-250). مالک بن نبی از نظریه‌پردازان بزرگ اصلاح‌طلبی در دورهٔ پس از استقلال الجزایر، از شاگردان ابن بادیس بود (همو، I/266).

ج ـ در مراکش: ترکیب ویژهٔ جامعهٔ دینی مراکش موجب اشاعهٔ دیر هنگام حرکت اصلاح در آن شد («دائرة المعارف»، IV/166). اوضاع خاص اجتماعی مراکش، ناشی از حوادث بحرانی سالهای ۹۰۶-۱۰۶۱ق/۱۵۰۰-۱۶۵۰م، و نیز ساختار قبیله‌ای جامعه، و وجودِ تفکرِ شریفی‌گری (علوی‌گری) سنی که در حکومت شریفان آنجا جلوه‌گر بود، و سرانجام تقدیس برخی انسانها (از صوفیه)، راه را بر تشخص اجتماعی ـ سیاسی عالمان دینی و پیدایش سازمان علمایی بسته بود و حتیٰ می‌توان گفت که در مراکش گروه و صنفی منسجم به نام علمای روحانی (روحانیت) وجود نداشت و در اواخر قرن ۱۳ق/۱۹م گروه «علمای کبار» در معدود استادان (حداکثر ۲۰ نفر) جامع قرویین خلاصه می‌شد (بورکه، 101).

علمای مراکش که تا این هنگام تمایلی برای مداخله در سیاست نشان نداده بودند، در پی حوادث سیاسی سالهای دههٔ نخست قرن ۲۰م ــ که ناشی از فشار و مداخلهٔ بیش از پیش فرانسه در امور مراکش و رواج روزافزون آثار سوء فرهنگ غربی در آنجا بود ــ به واکنش برخاستند و اقتدار خود را با درخواست عزل سلطان عبدالعزیز و نشاندن برادرش عبدالحافظ به جای او در رجب ۱۳۲۵/اوت ۱۹۰۷ نشان دادند و به مثابهٔ سخنگویان مردم استقلال طلب به صحنه آمدند. سرشناس‌ترین رهبر این حرکت شریف محمد بن عبدالکبیر کتّانی بود. هرچند این عمل یک گسست آشکار از سنتهای پیشین و اوج اقدامی سیاسی به شمار می‌رفت، اما به تدریج جمعیت علما فرسوده شد و به هنگام رسمیت یافتن تحت الحمایگی مراکش در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م از گروه علما صدای اعتراضی برنخاست (همو، 123-102).

حرکت اصلاح در مراکش هم مانند الجزایر در میان دو جنگ جهانی و مشخصاً از ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م آغاز شد و رهبر سرشناس آن علّال فاسی (۱۲۸۹-۱۳۵۳ش/۱۹۱۰-۱۹۷۴م) بود. اگرچه نامهای ابوشعیب دُکّالی (د ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م) و ابن موقت (د ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م) در این زمینه پیش‌تر از علال فاسی به میان می‌آید، اما در اندیشه و عمل آنان تأکید بر تجدید حیات اسلامی چشمگیر نبوده است («دائرة المعارف»، همانجا). آثار علال فاسی حاکی از آن است که وی در اندیشه‌های خود متأثر از محمد عبده بوده، و آراء او را در مراکش مطرح می‌کرده است (لاروئی، 43). علال فاسی، بیش از یک نظریه‌پرداز، یک فعال سیاسی بود که در عمل و برای عمل می‌اندیشید. او که از ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م مبارزه برای وحدت مراکش را آغاز کرده بود، در ۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م حزب استقلال را تأسیس کرد و خود رهبری آن را به دست گرفت؛ و وقتی که در قاهره اقامت داشت، جنبش مقاومت مراکش را سازمان داد. در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م به هنگام استقلال مراکش به وطن بازگشت و در دولت و مجلس مناصبی برعهده گرفت. وی مدیر مجلهٔ *البینة* نیز بود. کتاب او، *النقد الذاتی* در ۱۹۵۲م در قاهره منتشر شده است. نظر فاسی در اندیشهٔ اصلاح، مبتنی بر مدار تجدد فکری و اجتماعی در راستای سنت ملی در برابر مدرنیسمِ غرب زده بود (عبدالملک، 148-147). با همهٔ تفاوتی که میان مراکش سدهٔ ۲۰م با مصر اواخر سدهٔ ۱۹م و میان عبده و فاسی وجود داشت، نگرش اساسی و دغدغهٔ اصلی فاسی همان نگرش و دغدغهٔ عبده بود. در نظر او، اسلامِ اصیل، متعالی و تعالی بخش است و باید آن را از اوهام و پیرایه‌های تاریخی رها ساخت. این اسلام پیروانش را هرگز از پیشرفت باز نخواهد داشت. او به شدت مخالف با «مسخ منفی» است که مسلمانان را «غربی» نمی‌سازد، بلکه تبدیل به موجود غریبی می‌کند که نه «خود» است و نه «دیگری» (لاروئی، 46-43). او به شدت بر استقلال مراکش، و نیز بر تمدن عربی و فرهنگ اسلامی آن تأکید می‌ورزید و مراکش را عضوی از دنیای واحد انسانی می‌دانست (عبدالملک، 152-150). به نظر او، حیات ملی مراکش نمی‌توانست جدا از تعالیم اسلام دوام یابد (حورانی، 372). برخی از محققان نظر فاسی را «اثبات گرایی» سطحی دانسته‌اند که تحلیل جامعه‌شناختی را بر تحلیل تاریخی مقدم می‌دارد. آنان کلاً آزادیخواهان مراکشی را، از هر طیف و گروهی، در مقایسه با همتایان مشرقیشان سطحی ارزیابی می‌کنند (لاروئی، 46-45).

مآخذ: ابن عاشور، محمد فاضل، *الحرکة الادبیة والفکریة فی تونس*، تونس، ۱۹۷۲م؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تبریز، ۱۳۴۴ش؛ سعد، فهمی، *عبدالحمید بن بادیس و دورها فی یقظة الجزائر*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مالک بن نبی، *شبکهٔ روابط اجتماعی*، ترجمهٔ جواد صالحی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نیز:

Abdel-Malek, A., *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Edition du Seuil; Burke, E., «The Moroccan Ulama 1860-1910: An Introduction», *Scholars, Saints, and Sufis*, ed. N. R. Keddie, Berkeley etc., 1972; Cornevin, R. and M., *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1964; *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1978; Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, 1961; Laroui, A., *L'idéologie*

arabe contemporaine, Paris, 1967; Rondot, P., *L'Islam et les musulmans d'aujourdhui*, Paris, 1958.

یوسف رحیم‌لو

اصلاح‌طلبی در شبه قارهٔ هند: کوششهای نظری و عملی اصلاح‌طلبانه که تا اندازهٔ زیادی در مفهوم نوگرایی جلوه‌گر شده است، پس از آشنایی رجال سیاسی، دینی و فرهنگی شبه قاره ــ و به طور عمده مسلمانان این سرزمین ــ با افکار و اندیشه‌های غربی آغاز گردید. این آشنایی محصول عواملی چون تسلط کمپانی هند شرقی و سپس دولت بریتانیا بر هندوستان و ایجاد خودآگاهی ملی و دینی بود؛ اما باید به خاطر داشت که اندیشهٔ احیای دینی، یا تجدید حیات اسلام که یکی از ابعاد اصلاح‌طلبی هم به شمار می‌رود، به مدتها پیش از آن و دست کم به روزگار احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ق/۱۵۶۴-۱۶۲۵م)، معروف به مجدد هزارهٔ دوم و مؤسس طریقهٔ مجددیه بازمی‌گردد. احمد سرهندی در عصر اکبرشاه با نهضتی که پدید آورد، سرسختانه به مبارزه با آنچه آن‌را بدعت و بددینی می‌خواند، برخاست و اندیشه‌های اکبرشاه را که تحت عنوان «دین الٰهی» ترویج می‌شد (احمد، 181-167؛ احمد سرهندی، ج ۱، مکتوبات ۶۵، ۷۳، ۷۷، ۸۱ ـ ۸۵)، به باد انتقاد گرفت (نک: هد، اکبرشاه). او مریدان و شاگردان خویش را به اطراف و اکناف شبه قاره فرستاد تا به ترویج عقاید احیاگرانهٔ دینی او و بسط شریعت بپردازند. احمد سرهندی با آنکه در زمرهٔ برجسته‌ترین عارفان شبه قاره به شمار می‌رود، با برخی آداب صوفیه مخالف بود و مریدان را به تحصیل علوم دینی تشویق می‌کرد (نک: ج ۱، مکتوب ۲۶۶؛ کشمی، ۲۱۲). او به ویژه با آراء وحدت وجودی ابن عربی و روح تسامح آن نسبت به ادیان دیگر که در شبه قاره رواج می‌یافت، به ستیزه برخاست و با نهضت دینی هندوان موسوم به بهکتی[1] که در برخی فرق صوفیهٔ اسلامی در شبه قاره نفوذ یافته بود (مجتبائی، 110-92)، در آویخت (احمد سرهندی، ج ۱، مکتوب ۱۶۷).

افکار احمد سرهندی با آنکه مورد هجوم و انتقاد برخی علما و صوفیان واقع شد (رضوی، II/340-341؛ فریدمان، 119 ,110) و جهانگیر شاه تیموری به سبب آن او را مردی شیاد و مردم فریب خواند (تورک...، ۳۰۹، ۳۵۰)، در برخی نهضتهای اصلاح‌طلبانهٔ دینی و اجتماعی بعدی مؤثر افتاد (همان، ۳۰۹؛ احمد سرهندی، ج ۱، مکتوبات ۳۱، ۴۷، ۶۷، ۸۱، ۱۲۴) و حتیٰ گفته‌اند: اصلاح‌طلبانی چون سیداحمدخان در بعضی اندیشه‌های خود از او متأثر بوده‌اند (فاروقی، 15-11).

پس از آن، انحطاط دولت تیموریان هند، سرازیر شدن اروپاییان به شبه قاره و استعمار این سرزمین موجد نهضتهای اصلاح‌طلبانه‌ای شد که مضامین دینی و اجتماعی گوناگونی در برداشت. بخش مهمی از نهضتهای اجتماعی ـ دینی طرفدار نوگرایی و اخذ برخی اندیشه‌ها و زمینه‌های تمدن جدید و انطباق آن با جامعهٔ اسلامی شبه قاره بودند، در حالی که عدهٔ دیگری بر ضد نفوذ این فرهنگ و اندیشه برخاستند و معتقد بودند که برای اصلاح جامعهٔ مسلمانان شبه قاره باید به اصل اسلام بازگشت. اصلاح‌گرایی اجتماعی و احیاگری دینی به مفهوم سنتی آن در همین نقطه تلاقی می‌کردند (نیز نک: اقبال، ۱۹۴/۱). به هر حال، در دوران تمدن جدید، نخستین کسی که باید از او در زمرهٔ احیاگران دینی نام برد، شاه ولی‌الله دهلوی (د ۱۱۷۶ق/۱۷۶۲م) است. چنین می‌نماید که او در بعضی از نظریاتش چون پیرایش دین از خرافه‌ها و بدفهمیها و آداب معارض با روح اسلام، متأثر از محمد بن عبدالوهاب بوده است. تأثیر شیخ ولی‌الله بر جامعهٔ اسلامی شبه قاره چندان بود که او را نیز مجدد هزارهٔ دوم هجری دانسته‌اند. اقبال لاهوری بعدها از تعالیم او تأثیر پذیرفت و وی را نخستین احیاگر دین در شبه قاره خواند (ص ۱۱۳، نیز نک: ۱۴۱، ۱۹۶-۱۹۷: اشاره به عقاید او).

حضور انگلیسیها در جامعهٔ چند ملیتی شبه قاره موجب تغییراتی در ساختار اجتماعی و قوانین جاری در آنجا گردید. این تغییرات برای جامعهٔ غیراسلامی شبه قاره قابل هضم بود؛ در حالی که تعارض شریعت اسلام با قوانین انگلیسی که به تدریج مسلط می‌شد، به رغم آنکه در مواضعی در کنار هم به صورت قوانین انگلیسی ـ اسلامی اعمال می‌گردید، از یک سو احیاگران دینی را به مبارزه وامی‌داشت و از سوی دیگر نگرش نوینی برای تغییر در ساختار فکری، فرهنگی و اجتماعی مسلمانان ــ با حفظ اصول و بنیادهای اصلی اسلام ــ ایجاد کرد. این نگرش را به طور برجسته نزد اصلاح‌طلبانی چون سیداحمدخان، سید امیرعلی، ابوالکلام آزاد و دیگران می‌توان دید که خواستار آشنایی مسلمانان با تمدن جدید و تمسک به بسیاری از جنبه‌های آن بودند و پیشرفت جامعه را در گرو آن می‌دانستند. سیداحمدخان در این زمینه چندان راه مبالغه می‌پیمود که با شورش برضد انگلیسیها به مخالفت برخاست و عملاً به دفاع از حضور آنان در شبه قاره پرداخت و مردم را به همکاری با ایشان فراخواند (فخرداعی، مقدمه بر تفسیر...، ۱/ج). او معتقد بود که مسلمانان برای مقابله با انحطاط و عقب‌ماندگی خود باید از اروپا پیروی کنند و علوم و اندیشه‌های نوین را فراگیرند (همان، ۱/د).

سید احمدخان نه‌تنها از شرکت مسلمانان در جنگهای استقلال طلبانه برضد انگلیس در شبه قاره، بلکه از همفکری جامعهٔ اسلامی هند با قیامها و جنگهای ضداستعماری در جهان اسلام نیز سخت بیمناک بود. بدین‌سبب، به رغم شوری که پیروزی عثمانیان بر یونان پدید آورده بود، و نیز گسترش اندیشهٔ اتحاد اسلامی، به تبلیغ و تألیف رساله‌هایی در رد و تقبیح خلافت عثمانی پرداخت، در حالی که برخی از بزرگ‌ترین رجال مسلمان هند چون شبلی نعمانی و سیدامیرعلی مدافع اتحاد اسلامی بودند؛ حتیٰ در روزگاری که سیدجمال‌الدین اسدآبادی در هند اقامت داشت، و به رغم آنکه کسانی مانند سیدامیرعلی و مولوی چراغعلی به ملاقاتش رفتند، سیداحمد و یارانش به او وقعی ننهادند. سیدجمال‌الدین که مخالف سیداحمدخان بود، به نقد آراء و نظریات او پرداخت و جز آنکه کتاب حقیقت مذهب نیچری را در رد نظریات او

---

1. Bhakti

سیاسی روز از آن مدد می‌گرفت (اسمیث، 218 ,212 ,128). عمده نظریات اصلاح‌طلبانهٔ او در *ترجمان القرآن*، *مسألهٔ خلافت*، *دعوت عمل*، *اتحاد اسلامی*، *قول فیصل*، *غبار خاطر* و *کاروان خیال* (مجموعه نامه‌ها) آمده است.

مآخذ: آزاد، ابوالکلام، *هند آزادی گرفت*، ترجمهٔ فریدون گرکانی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ احمد سرهندی، *مکتوبات امام ربانی*، به کوشش حسین حلمی، استانبول، ۱۳۹۷ق؛ اقبال، جاوید، *جاویدان اقبال*، ترجمهٔ شهیندخت کامران مقدم، لاهور، ۱۹۸۷م؛ اقبال لاهوری، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ امیرعلی، *تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام*، ترجمهٔ ایرج رزاقی و محمدمهدی حیدرپور، مشهد ۱۳۷۰ش؛ امین، احمد، *زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ *توزک جهانگیری*، به کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ رزاقی، ایرج و محمد مهدی حیدرپور، مقدمه بر *تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام* (نک‍ : هم‍ ، امیرعلی)؛ سیداحمد خان، *تفسیر القرآن و هو الهدیٰ و الفرقان*، ترجمهٔ فخر داعی گیلانی، تهران، علمی؛ شریعتی، علی، *سر سیداحمدخان*، تهران؛ همو، *نامه‌ای به دفاع از علامه اقبال و مسلم لیگ*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت انتشار؛ عنایت، حمید، *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فخر داعی گیلانی، محمدتقی، مقدمه بر *تفسیر القرآن* (نک‍ : هم‍ ، سیداحمد خان)؛ همو، مقدمه بر *شعرالعجم* شبلی نعمانی، تهران ۱۳۳۳ش؛ کشمی، محمدهاشم، *زبدة المقامات*، لکهنو، ۱۳۰۲ق؛ مطهری، مرتضی، *نهضتهای اسلامی در صد سالهٔ اخیر*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Ahmad, A., *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1970; EI[2]; Fārūqī, B.A., *The Mujaddid's Conception of Tawhid*, Lahore, 1989; Friedmann, Y., *Shayhk Aḥmad Sirhindi*, Montreal/London, 1971; Mujtabai, F., *Hindu-Muslim Cultural Relations*, New Delhi, 1978; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983-1986; Smith, W. C., *Modern Islam in India*, London, 1946.

حسن یوسفی‌اشکوری ـ صادق سجادی

اصلاح‌طلبی در آسیای مرکزی و قفقاز: سخن از هر جریان فرهنگی در پهنهٔ گسترده‌ای چون آسیای مرکزی و قفقاز با وجود تنوعهای قومی، زبانی و مذهبی با دشواری روبه‌رو خواهد بود، به ویژه آنکه پدیده‌ای پردامنه چون اصلاح‌طلبی موضوع سخن باشد. به هر روی، یک نکته در بارهٔ بخش وسیعی از پهنهٔ جغرافیایی مورد بحث صدق می‌کند و آن قرار داشتن این سرزمینها در حوزهٔ نفوذ فرهنگی و استیلای سیاسی روسیه است؛ حتیٰ در بارهٔ میزان تأثیرپذیری این مناطق از فرهنگ روسی تفاوتهای مشخصی وجود دارد. برخی از این سرزمینها همچون قازان در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به خاک روسیه ملحق شده‌اند، در حالی که الحاق برخی دیگر چون بخارا به سدهٔ ۱۴ق/۲۰م بازمی‌گردد. همچنین در مقام مقایسه باید در نظر داشت که مردم سرزمینهایی همچون بخارا به سبب برخورداری از پیشینهٔ فرهنگی کهن اسلامی بیش از مردمانی چون نومسلمانان قزاق در مقابل نفوذ فرهنگی روسیه از خود مقاومت نشان داده‌اند.

در نگاهی کلی می‌توان جریانهای اصلاح‌طلبی در آسیای مرکزی و قفقاز را با توجه به آموزش بنیان‌گذاران آنها به دو گروه اصلی تقسیم کرد: یکی جریانهایی که در رأس آنها شخصیتهایی برخاسته از محیط فرهنگی مشرق قرار دارند و آموزشهای خود را افزون بر محافل اسلامی منطقه، در سرزمینهایی چون عثمانی، مصر، ایران و هندوستان گذرانیده‌اند؛ دیگر جریانهایی که رهبران آنها در کنار دستمایه‌های شرقی خود، از آموزش و پرورشی غربی، به ویژه روسی برخوردار بوده‌اند. اما مسائل اساسی در محافل فکری مشرق جهان اسلام که ذهن اندیشمندان را فرا گرفته، و آنان را به فکر واداشته است، به سبب گوناگونی طیف فکری آنان، بر این پایه قابل جداسازی نیست، بلکه بهتر است به موضوعاتی چون جستن هویت تاریخی و اصلاح روابط اجتماعی که به طور مشترک از سوی طیفهای مختلف اصلاح‌طلبان مطرح بوده است، پرداخته شود. مهم‌ترین مسائل مورد بحث در این محافل از این قرارند:

بنیادگرایی و تحرک اجتماعی: در منطقهٔ قفقاز تحولات مذهبی بیشتر در قالب جریانهای صوفیه نمود یافته است. حرکت نقشبندیه در جهت ایجاد یک امامت مذهبی در قفقاز ــ که با نام «مریدیسم» (از واژهٔ مرید) شهرت یافته است ــ با شکست شیخ شامل در ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م ظاهراً متوقف شد، اما باید گفت: این امر پایان تحرکات اجتماعی صوفیه در منطقه نبود. پس از شکست شیخ شامل، نقشبندیان به فعالیت مذهبی ـ سیاسی خود در قالب سازمانی پنهان ادامه دادند و افزون بر آن، شیوخ طریقهٔ قادری در منطقه که بیشتر به عنوان چهره‌هایی دور از سیاست و اهل انزوا شناخته می‌شدند، با تغییری در نگرش اجتماعی خود، در کنار نقشبندیان قرار گرفتند. از رهبران بعدی حرکت مریدیسم می‌توان از امام نجم‌الدین گتزو (مق‍ ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م) یاد کرد (نک‍ : بنیگسن، ۱۱۵-۱۱۶؛ آکینر، 132-131؛ براکساپ، 216 به بعد).

در اینجا همچنین باید به یک جریان پیچیدهٔ مذهبی در منطقهٔ قفقاز اشاره کرد که از سویی از منابع غیراسلامی بهره گرفته، و از دیگرسو برخی ویژگیهای بنیادگرایانه از خود بروز داده است؛ سخن از «طریقهٔ وایسوف» به عنوان شعبه‌ای جدا شده از طریقهٔ نقشبندی است که بنیان آن را بهاءالدین وایسوف در ۱۲۷۹ق/۱۸۶۲م نهاد. طریقهٔ او آمیزه‌ای از اندیشه‌های اجتماعی و اعتقادی اندیشمندانی غیرمسلمان مانند تولستوی و عقاید سنتی صوفیان نقشبندی است؛ در حالی که این طریقه در عرصهٔ اجتماعی نسبت به دیگر اندیشه‌ها برخوردی سخت‌گیرانه داشته، و از ویژگیهای بارز آن انعطاف نداشتن در برابر دیگر گروههای مسلمان بوده است (نک‍ : آکینر، 69).

حرکت «اخوان» در شمال غربی چین ــ هم در بنیادگرایی و هم فعالیت اجتماعی و سازماندهی جهاد ــ با حرکتهای صوفیانهٔ قفقاز قابل مقایسه بود، ولی جنبهٔ صوفیانه نداشت. این دعوت در شکل‌گیری خود از یکسو از تعالیم سلف‌گرایانه در حجاز الهام گرفته بود و از دیگر سو بر ادبیات سنتی مسلمانان چین تکیه داشت؛ ماکوهیوآن (د ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م) از پیشوایان اصلی این مکتب، مردم را به سوی التزام به کتاب خدا به عنوان هدفی عالی برای دعوت اسلامی فرامی‌خواند و بر اتباع از سنت پیامبر اکرم (ص) پای می‌فشرد؛ در کنار این اندیشه‌های بنیادین، در صحنهٔ سیاسی نیز آشکارا دیانت اسلام را دخیل می‌شمرد و مسلمانان را به سوی جهاد در راه خدا فرا می‌خواند (نک‍ : نینگ، ۱۰۵).

حرکت طایفهٔ اخوان در نمود اجتماعی خود نیز جریانی تندروانه بود که بسیاری از آداب دینی و شیوه‌های طوایف دیگر، اعم از طایفهٔ قدیم و طایفهٔ جدید را به سختی به نقد می‌گرفت و آنها را خروج از دایرهٔ شریعت می‌انگاشت. در میان رجال صاحب نام اخوان، همچنین می‌توان به سونگ شان، برجسته‌ترین شاگرد ماکوهیوآن اشاره کرد که برقراری اتحاد میان طوایف گوناگون مسلمان را هدف خود قرار داده بود (نک: همانجا؛ برای تفصیل قیام سلفی یعقوب بیک، پیش از ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م، نک: یوآن، 139-138).

حرکت اخوان در چین با وجود اوضاع نامساعد از آن پس نیز دوام یافته است و با وجود برخی انشعابها، یکی از گرایشهای مهم منطقه در دوره‌های اخیر به شمار می‌آید؛ در حالی که از حدود سال ۱۳۱۵ش/ ۱۹۳۶م دعوت وهابی نیز در منطقه نفوذ یافته، و به تدریج روی به گسترش نهاده است (نک: امیدوارنیا، ۱۷ به بعد).

گرایش به اجتهاد و بازبینی شریعت: در زمرهٔ حرکتهایی که می‌توان آن را گونه‌ای آشکار از بازاندیشی دینی تلقی کرد، جریانی فراگیر در سراسر منطقهٔ اتل و آسیای مرکزی است که حاصل ارتباط عالمان منطقه با جریانهای مذهبی در مصر و تا اندازه‌ای در عثمانی بوده است. مبنای این جریان که نخست در کریمه و قازان نشو یافت و سپس در مناطق شرقی گسترش پیدا کرد، کنار نهادن افکار مربوط به انسداد باب اجتهاد بود و بر این امر تکیه داشت که اجتهاد از ضرورتهای تحرک مذهبی و هماهنگ ساختن شریعت با نیازهای اجتماعی در شرایط زمانی و مکانی گوناگون است. هواداران این اندیشه در مراکز مختلف فرهنگی از قازان و بخارا و سمرقند و حتیٰ مراکز کم‌اهمیت‌تر یافت می‌شدند؛ از میان آنان می‌توان به کسانی چون قروسوی و شهاب‌الدین مرجانی در قازان، قاضی ابوسعید در سمرقند، خلیفه نیازقلی و میر عبدالکریم بخاری در بخارا اشاره کرد (نک: طوغان، 540). بدون تردید موضوع فتح باب اجتهاد در این دوره مسأله‌ای عام برای تمامی جهان اسلام بوده است، ولی به این حقیقت باید توجه داشت که از نظر نحوهٔ برخورد با شریعت و به طبع جایگاه اجتهاد منطقهٔ اتل و ماوراءالنهر دارای ویژگیهایی بوده که این دو منطقه را از کل جهان اسلام، و همچنین خود این دو منطقه را از یکدیگر متمایز می‌ساخته است.

در قازان و دیگر مراکز منطقهٔ اتل که از چندین سده پیش‌تر به قلمرو روسیه پیوسته، و با راه یافتن آموزشهای نوین، صنعت چاپ و مطبوعات گامهای مهمی در جهت اصلاحات اجتماعی برداشته بود، تقابل تجدد و حفظ سنتها بسیار پیش‌تر از دیگر جوامع اسلامی به عنوان مسأله‌ای اساسی مطرح بوده، و توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده است. در قازان که نسبت به بسیاری دیگر از ممالک اسلامی، درک روشن‌تر و مستقیم‌تری از تحولاتِ رخ داده در جهان غرب داشته است، این نکته که بتوان به روشی دست یافت که امکان استفاده از شریعت برای پاسخ‌گویی به مسائل روز فراهم گردد، مسأله‌ای بسیار جدی و حساس بوده، و این خصوصیت در آثار کسانی چون مرجانی بازتابی آشکار یافته است (نک: همانجا). با وجود اینکه عالمان قازان و دیگر نقاط اتل در آغاز نسبت به این نظریه موضعی تأییدی و حتیٰ تبلیغی گرفته بودند، ولی تغییر اوضاع و احوال در دهه‌های آغازین سدهٔ ۱۴ق/۲۰م و تضعیف مرکزیت دینی قازان، این امکان را فراهم نیاورد که این اندیشه سیر تکاملی خود را طی کند و ثمره‌ای عملی به بار آورد.

در نقطهٔ مقابل، مدارس دینی ماوراء النهر را در عصر مطرح شدن نظریهٔ فتح باب اجتهاد باید در ردیف آخرین سنگرهای فتح‌نشدهٔ سنت‌گرایی قلمداد کرد که نظریه‌های اصلاح‌طلبانه تا ربع سوم سدهٔ ۱۹م حضور محسوسی در آن نداشته است. گزارشهای باریک‌بینانهٔ وامبری (مربوط به سال ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م) از اوضاع فرهنگی در مراکز مختلف ماوراء النهر و خوارزم نشان می‌دهد که از نظر مدرسان مدارس دینی سمرقند، خیوه و به خصوص بخارا در آن روزگار، این نکته که اندیشه‌های پیشین به نحوی مقلدانه محافظت گردند، به عنوان یک فضیلت شناخته می‌شده، و «بخارای شریف» به اینکه نگاهبان سنتی است که دیگران از پایبندی به آن لغزیده‌اند، به خود می‌بالیده است (نک: وامبری، ۲۴۸-۲۴۹، جم). بدون تردید تحولاتی که به کوشش مظفرالدین، خانِ بخارا از ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م آغاز شده بوده، و وامبری به دستاوردهای آن اشاره کرده، در ایجاد زمینه‌ای برای تحولاتی فکری و پدید آمدن تحول در محافل ماوراء النهر تأثیر نهاده است (نک: همو، ۲۵۲-۲۵۳). به هر روی، طرح نظریهٔ فتح باب اجتهاد از سوی عالمانی چون قاضی ابوسعید و میر عبدالکریم بخاری که با توجه به جایگاه اجتماعیشان نمی‌توان آنان را اندیشمندانی منزوی تلقی کرد، نخستین نمود این تحول در سطح اندیشه‌های دینی است.

فارغ از قازان و ماوراء النهر باید به اشارات آبای قونانبایف (د ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م) اندیشمند و شاعر قزاق به مسألهٔ اجتهاد توجه کرد که هرچند گذراست، اما گویا، و درخور تأمل است؛ به عنوان نمونه، وی با اشاره به نافهمیها در برداشت از دین، ضمن اشاره به حدیثی نبوی، از آن چنین استنباط کرده است که همه چیز با گذشت زمان دستخوش تغییر می‌گردد و قوانین و احکام شریعت نیز تحول‌پذیرند (نک: فصل 38).

نمونهٔ خاص دیگر، پدید آمدن حرکتی مبنی بر بازنگری شریعت در محیط مسلمانان چین و در صفوف طایفهٔ اخوان از ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م است. گروهی از اخوان که پس از این انشعاب با عنوان «بای» یا «سن‌تای» شهرت یافته‌اند، ضرورت پیروی از آراء فقهی ابوحنیفه را کنار نهاده، و به ضرورت استخراج احکام شریعت از منابع کتاب و سنت روی آورده‌اند (نک: امیدوارنیا، ۱۷).

مبارزه با جهل و فساد اجتماعی: گسترش آموزش نوین و آشنایی با فرهنگهای گوناگون در کنار برخوردهای مستقیم با پروردگان جوامع مختلف، به تدریج این زمینه را برای متفکران آسیای مرکزی فراهم ساخت که با روشی مقایسه‌ای به بررسی هنجارهای اجتماعی خود و تحلیل انتقادی آن بپردازند. نخست باید به شهاب الدین مرجانی، اندیشمند تاتار (د ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م) اشاره کرد که در اندیشه‌های اصلاح

طلبانهٔ خود، به عنوان یکی از محورهای اساسی اصلاح اجتماعی مسلمانان، بر ضرورت تجدید نظر در هنجارهای اجتماعی آنان تأکید کرده است. وی در تعبیری جامع برای مسلمانان روسیه، پیش از هر چیز رهایی از غرور جهالت‌آمیز، تعصب و جمود فکری را لازم دانسته است (طوغان، 540).

در مقایسه میان اقوام گوناگون آسیای مرکزی، شاید متفکران قزاق از پیشروترین کسان در این بُعد از اصلاح اجتماعی بوده‌اند و به طبع، این توجه آنان ناشی از نیازی بوده که به چنین اصلاحاتی در میان قبایل قزاق احساس می‌شده است. شوخان ولی‌خانف (د ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م)، اندیشمند قزاق با تربیت روسی، هنجارهای اجتماعی موجود میان قزاقان را به دیدهٔ نقد نگریسته، و در بررسی احوال پیشینیان، سجایای اخلاقی و روابط اجتماعی متعادلی یافته که نوعی باستان‌گرایی را در او بیدار ساخته است. وی اسلام مبلغان قازانی و بخارایی را نقد کرده، آن چهره از اسلام را ترجیح نهاده که به گفتهٔ او در اثر تلفیق میان اسلام تبلیغی و شمن‌گرایی کهن پدید آمده‌است (نک: «مسلمانی ...[1]»، 71، جم، «رد شمن‌گرایی...[2]»، 50-51). البته فضای حاکم بر اندیشهٔ او نه نقد درونی دین، بلکه ضرورت اصلاحی اساسی در چهرهٔ اجتماعی دین است که به خصوص در اثرش با عنوان «یادداشتهایی در بارهٔ اصلاح قضایی[3]» بازتاب یافته است (نک: ص 87,102، جم).

آبای قونانبایف با پشتوانهٔ وقوف بر معارف اسلامی و آشنایی با ادبیات فارسی و عربی، در طرح اندیشهٔ اصلاح اجتماعی و جایگاه دین در این میان، بسیار موفق‌تر از شوخان بوده، و موضعی معتدل‌تر اتخاذ کرده است. تکیه بر سجایای اخلاقی پیشینیان در آثار آبای نیز دیده می‌شود، اما او با مهار احساسات، بر دوری جستن از کردار ناپسند پیشینیان و احیای ارزشهای ستودهٔ آنان به عنوان ارزشهای ملی سخن گفته است (نک: فصل 38). آبای که در سراسر آثار خود به عنوان مسلمانی پایبند رخ می‌نماید، برخورد کورکورانه با مذهب را به نقد گرفته، و برای نمازگزار، آگاهی از ماهیت نماز را لازم شمرده است (فصل 12). بازسازی نظام اجتماعی بر اساس دیانت حقیقی و کنار نهادن رذایل اخلاقی، آموزشی است که آبای در سراسر آثار خود دنبال نموده، و اوضاع ناهنجار مسلمانان را نه همواره ناشی از عمل نکردن به تکالیف دینی، بلکه در بسیاری از موارد ناشی از نادرست بودن فلسفه‌ای دانسته است که در طول زندگی خویش آموخته‌اند (نک: فصل 29، جم).

باید افزود که ضرورت اصلاحات اجتماعی، انتقاد از ویژگیهایی چون جهالت و سودخواهی ناپایدار، ضرورت احیای سجایای اخلاقی و اندیشهٔ احیای ارزشهای ملی و اسلامی بر ادبیاتِ قزاقی سده‌های ۱۳ و ۱۴ق/۱۹ و ۲۰م، در سطح وسیعی پرتو افکنده است (نک: آلتایف، 179-204).

در ماوراءالنهر نیز برخی آثار ادبی ازبکی و تاجیکی با این رویکرد دیده می‌شود که ظهور آن در خوقند (پس از ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م)، در پی الحاق به روسیه بارزتر است. نخست باید از محمد امین، متخلص به مقیمی (د ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م) و ذاکرجان، متخلص به فُرقت یاد کرد که فضای حاکم بر اشعار آنان انتقاد از جهل، برانگیختن به فراگیری علوم و ضرورت اصلاحات اجتماعی است. همچنین باید از حمزه حکیم زادهٔ نیازی (د ۱۳۰۸ش/۱۹۲۹م) سخن گفت که در ادامهٔ روش این دو، در آثاری چون «زندگی زهرآلود» ضمن تأکید بر اصلاحات اجتماعی، به نقد برداشتهای نادرست از مذهب پرداخته است (نک: بنتسینگ، 703-706؛ هایت، 124 به بعد).

در سرزمین قفقاز ــ که از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به عنوان یکی از مراکز تجدید نظر طلبی در منطقه شناخته شده بود ــ به ویژه از نیمهٔ اخیر سدهٔ ۱۹م در پیوند با حرکت مشروطیت در ایران، یک جریان گستردهٔ اصلاح طلبی اجتماعی پدید آمد که همچونِ آسیای مرکزی در آن دو طیف شرقی و غربی را ــ البته با تمایزی نسبی ــ می‌توان بازشناخت. به‌عنوان طیف شرقی باید از کسانی چون میرزا علی‌اکبر صابر (د ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م) یاد کرد که در آثاری چون روزنامهٔ *ملانصرالدین* و مجموعهٔ شعری *هوپ‌هوپ‌نامه* به بیان افکار خود پرداخته است. مهم‌ترین موضوعاتی که در اشعار صابر بر آنها تأکید شده، اینهاست: مبارزه با بیسوادی و غفلت، دعوت مردم به تحصیل علم و همت بر کار، نکوهش فساد دستگاه حکومتی و طبقات بانفوذ اجتماعی، سخن از اوضاع نامساعد کارگران و کشاورزان، و قانون‌گرایی. انتقاد صابر از برداشتهای رایج دینی در زمان خود و احساس نیاز به بت‌شکنی چون ابراهیم (ع) (نک: ص ۳۶۲)، واکنشهای شدیدی را در موطنش شروان برضد او برانگیخت و از همین روست که او بارها بر پایبندی خود به مبانی دین اسلام پای فشرده است (ص ۳۵۹).

در سخن از طیف غربی منتقدان، باید به فتحعلی آخوندزاده ساکن تفلیس اشاره کرد که از اوضاع اجتماعی و سیاسی منطقه به شدت انتقاد می‌کرده، و با جایگاه دین اسلام نیز برخوردی پیچیده داشته است. وی در انتقادات خود گاه تفسیرهایی خاص از دین اسلام را به نقد گرفته، گاه «دین وزرای استانبول» را هدف قرار داده (نک: آخوندزاده، ۲۳۴-۲۳۵)، و گاه از پای گرفتن اسلامی دیگر در آیندهٔ ایران سخن رانده است (همو، ۲۲۳). با آنکه آخوندزاده خود بر پایبندیش به اسلام تکیه کرده است (نک: همو، ۲۹۷)، ولی از زمان حیاتش در تحلیل اندیشه‌های او، گاه این نظر وجود داشته که وی اساساً اندیشه‌ای دیگر داشته است (نک: آدمیت، ۱۱۸، ۱۹۰، جم).

تجدد در آسیای مرکزی: در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م در منطقهٔ اتل و ماوراء النهر جریانی پدید آمد که پاره‌ای تحولات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را با شیوه‌ای الهام گرفته از غرب، اما نه با نادیده گرفتن هویت شرقی پی‌جویی می‌کرد. این جریان که در منابع ترکی با عنوان «جدیدچیلیک» و در منابع غربی با عنوان «جدیدیسم» شناخته

1. «O musulmanstve...» 2. «Sledy...» 3. «Zapisi...»

شده، به عنوان مکتبی گسترده در شئون مختلف اجتماعی و فرهنگی در منطقه تأثیر عمیقی نهاده است.

در سخن از آغاز این مکتب باید گفت که در منطقهٔ اتل با وجود فشارهای دولت مرکزی روسیه، فرهنگ مسلمانان روی به شکوفایی می‌نهاد و قازان به عنوان یک مرکز مهم فرهنگی، نه تنها برای مناطق مسلمان‌نشین، بلکه حتیٰ برای روسیه نقش فعالی یافته بود. دانشگاه قازان که در ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م تأسیس شده بود، به عنوان پایگاه آموزش عالی روسیه در بخش شرقی ــ چه از نظر گسترش علوم طبیعی و چه از نظر علوم انسانی ــ اهمیت فراوانی یافته بود. همین اندازه کافی است اشاره شود که اصلاح‌طلبان نامداری چون فایض‌خانف، خَلفین و نصیری در مدارس علوم انسانی این دانشگاه فعالیت داشته‌اند و از شخصیتهای تحول‌آفرین روسیه، کسانی چون تولستوی و لنین از این دانشگاه برخاسته‌اند (نک: BSE[3], XI/406).

آشنایی با فرهنگ و تمدن اروپا در قازان در سطحی بالا قرار داشت و این جامعه که به پیشینهٔ خود نیز به خوبی توجه داشت، به دور از کهنه‌گرایی به عنوان پایگاهی برای شکل‌گیری افکار نوین در جهت ایجاد تحول در محیط اسلامی، ایفای نقش کرد. البته بیشترین تأثیر قازان می‌توانست در محیطهای نسبتاً نزدیک فرهنگی، مانند آسیای مرکزی در شرق و تا اندازه‌ای کریمه در غرب بوده باشد. این جریان نوین فرهنگی که اندیشمندان قازان و منطقهٔ اتل بنیاد نهاده بودند، به زودی جدیدچیلیک نام گرفت. تا دهه‌های آغازین سدهٔ ۲۰م، تاتارهای قازان رهبری فکری جوامع اسلامی روسیه را عملاً در دست داشتند و زمانی که در ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م، «اتفاق‌المسلمین» یا «اتفاق مسلمانان روسیه» در سن پترزبورگ تشکیل شد، ۱۱ تن از ۱۵ عضو کمیتهٔ مرکزیِ آن از تاتارهای اتل بوده‌اند (نک: آکینر، 59-58).

عبدالعلام فایض‌خانف از اندیشمندان قازان در اثری با عنوان *محرک الافکار* که در ۱۸۹۳م انتشار داده، بر ضرورت پیشرفت در آموزش علوم و هنر، توسعهٔ صنعت، کشاورزی و تجارت به عنوان ضرورتی مشترک برای مسلمانان روسیه تأکید کرده است (نک: طوغان، 541-540). همچنین باید به فعالیت اسماعیل گاسپیرالی، شخصیتی از اهل کریمه اشاره کرد که با انتشار روزنامه‌ای ترکی ـ روسی با عنوان ترجمان در ۱۸۸۳م در قازان ــ که افزون بر غرب، در آسیای مرکزی تا کاشغر خوانندگانی داشت ــ زمینهٔ مساعدی را برای نشر هماهنگ این افکار نوین در میان مسلمانان روسیه و تا اندازه‌ای چین فراهم آورد (نک: آکینر، 273-272).

گاسپیرالی عقیده داشت که روسها در مقایسه با دیگر دول اروپایی و حتیٰ چین نسبت به ملل زیر فرمان خود رفتاری دوستانه دارند و این خصوصیتی است که از سوی مسلمانان روسیه باید قدر آن دانسته شود. وی مانعی نمی‌دید که روسیه ــ با آنکه دین اصلیش مسیحیت بود ــ بتواند با گسترش استیلای خود بر ممالک آسیای مرکزی، بخش شمالی سرزمینهای اسلامی ــ از اروپا تا اقصیٰ نقاط آسیای مرکزی ــ را زیر بیرق واحدی درآورد و بدین ترتیب، یک وحدتی اسلامی ـ ترکی زیر سیادت روسیه به دست آید که بتواند با از میان برداشتن اختلافهای دیرین، زمینه‌ای برای رشد فرهنگی این ملل باشد (نک: طوغان، 551 به بعد). این تفکر که گاسپیرالی به خصوص آن را در کتاب خود با عنوان «اسلامِ روسیه» پرورانده بود، به طبع از سوی کسانی که اندیشهٔ خارج شدن از سلطهٔ روسیه را از ذهن خود بیرون آورده، و در پی یافتن روشی برای بازسازی اجتماعیِ کشورهای خود، با پذیرش سیادت روسیه بودند، در آن زمان جالب توجه می‌نمود.

البته برخی از شعارهای جدیدچیان، مانند توجه به علوم روز، مبارزه با جهل و بازگشت به هویت ملی، اختصاص به ایشان نداشت و در طیفهای دیگرِ اندیشمندان نیز دیده می‌شد، ولی ویژگی جدید چیلیک در آن بود که با توجه به هدف برقرار ساختن وحدت سیاسی و فرهنگی در میان مسلمانان روسیه، خودبه‌خود از ابعاد فرهنگی فراتر می‌رفت و برخی آرمانهای انسان‌گرایی غربی چون آزادی و عدالت را در برمی‌گرفت. گفتنی است که این جریان در برخی صحنه‌های تاریخی عملاً راه جمهوری‌خواهی را طی نموده است. جدیدچیلیک در صحنه‌های فعالیت سیاسی در منطقه به عنوان حرکتی نامتمرکز، اما نسبتاً هماهنگ ظهور می‌کرد؛ اگرچه به هنگام بروز بلشویسم که روابط روسیه مفهوم جدیدی یافته بود، اهداف سیاسی جدیدچیان تا حدی دستخوش اضطراب شد.

در اوایل سدهٔ ۲۰م، در آستانهٔ حاکمیت بلشویکها در «ناحیهٔ ترکستان» و به ویژه در محیط بومی ـ روسی تاشکند، یکی از گرایشهای ضدتزاری جریان ملیت‌گرا و تجددطلب جدیدچیلیک بوده است (نک: وهابوف، I/243 به بعد). به دنبال انقلاب ضد تزاری در ۱۹۱۷م/۱۳۳۵ق و تشکیل دولت موقت در روسیه، همزمان نیروهای ملی جدیدچی برای در دست گرفتن حاکمیت منطقه، با نیروهای مذهبی برای تشکیل «دولت خودگردان ترکستان» مؤتلف شده بودند (نک: مومنوف، 240 به‌بعد؛ بارتولد، 466؛ طوغان، 364).

خانات بخارا و خیوه اگرچه تا حدود سال ۱۹۲۰م استقلال نسبی خود از روسیه را حفظ کرده بودند، ولی در همین دورهٔ خانی نقش جدیدچیان در صحنهٔ سیاسی آنها نمایان بوده است. در تاریخ بخارا بدون آنکه از عوامل و انگیزه‌ها سخنی به میان آید، گفته می‌شود که عالم‌خان (حک ۱۳۲۸ـ ۱۳۳۸ق/۱۹۱۰ـ۱۹۲۰م) اصلاحات اجتماعی نسبتاً وسیعی را در دورهٔ خانیِ خود صورت داده بوده است و در پی این اصلاحات، بیکها و میرها که در نظام سنتی این مناصب را به میراث می‌بردند، از سوی مردم انتخاب می‌شده‌اند (نک: عالم‌خان، ۳۳ـ ۳۴؛ نیز فراگنر، 154). بدون تردید این اصلاحات در اثر فشار فزایندهٔ اجتماعی ــ و شاید تحت تأثیر افکار سیاسی جدیدچیان ــ بوده است. به هر تقدیر، می‌دانیم که در همین زمان «بخاراییان جوان» که گروهی جدیدچی ملی بوده‌اند، کوشش داشتند تا با براندازی امیر بخارا جمهوری دموکراتیکی در بخارا تأسیس کنند. این گروه از نظر آرمانهای سیاسی خود، هیچ

ایرادی در آن نمی‌دیدند که بی‌درنگ پس از پیروزی دولت شورایی در ترکستان، آن دولت را برای سرنگون‌سازی خانات بخارا به یاری طلبند و قوای دولت شورایی ترکستان را در تسخیر بخارا همراهی نمایند (نک: عالم‌خان، ۲۱ـ۲۲، ۳۵؛ بیلی، ۸۴، ۳۴۵، ۳۳۸ـ ۴۳۹، ۴۴۳؛ نیز فراگنر، همانجا).

خانات خیوه نیز در ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م از سوی گروه «یاشلر» (جوانان) با حمایت بلشویکها و ارتش سرخ سرنگون شد و دولتی با عنوان « جمهوری خلق خوارزم» اعلام موجودیت کرد (نک: طوغان، 424). به دنبال اشغال خیوه، بلشویکها به فرماندهی فرونزه حمله‌ای همه‌جانبه به بخارا ترتیب دادند که در داخل از سوی گروه «بخاراییان جوان» حمایت می‌شد و در اوایل سپتامبر به سقوط دولت امیر بخارا منتهی شد. بخاراییان جوان در اتحاد با بلشویکها قدرت را در دست گرفتندو در همان‌اوایل‌سپتامبر ۱۹۲۰حاکمیت «جمهوری‌خلق‌بخارا» را اعلام نمودند (عالم‌خان، همانجا؛ نیز بیلی، ۴۳۹، ۴۴۲؛ فراگنر، 157). بلشویکها در پیمانی با حکومت جدید بخارا استقلال این سرزمین را به رسمیت شناختند، اما عملاً در زمانی کوتاه به این حکومت از درون ماهیت بلشویکی دادند. رهبران جناح چپ بخاراییان جوان ـــ خوجایف، قادری و محیی‌الدینوف ـــ در همان سپتامبر رسماً به کمونیستها پیوستند و با ایجاد تحولی تدریجی در ماهیت دولت، نام آن را به«جمهوری‌شوروی‌خلق‌بخارا»تغییردادند(نک:BSE³ , XVI/1063).

در خیوه وضع به گونه‌ای دیگر بود و رهبران حکومت جمهوری که بلشویکها را متحدان مناسبی برای دست یافتن به اهداف ملی خود نیافته بودند، به شورشیان باسماچی پیوستند و همین امر انگیزهٔ آن شد که بلشویکها در مارس ۱۹۲۱/رجب ۱۳۳۹ به خیوه حمله برند و دولت جمهوری را براندازند (نک: طوغان، 425-419).

اسلام‌محوری و وحدت دینی: در طول دوره‌ای که اندیشهٔ جدید ـ چیلیک در منطقهٔ اتل و ماوراءالنهر دارای رونقی بوده، همواره جریانی اسلام‌گرا نیز در منطقه وجود داشته که وحدت دینی را بر وحدت ملی مقدم می‌شمرده، و در نگرش سیاسی نیز به دنبال تأسیس نوعی حکومت دینی بوده است. اگرچه تاکنون در بارهٔ اندیشهٔ سیاسی طیفهای مختلف این جریان اسلام‌گرا بررسیهای لازم صورت نگرفته، ولی در برهه‌های مختلف تاریخی، قرار گرفتن آنان در عرض جدیدچیان و مقایسهٔ آرمانهای آنان، اساس تفاوت دیدگاهها را به وضوح نمایان ساخته است.

اگر سخن از این گروه اسلام‌گرا از غرب آغاز گردد، پیش از همه باید از عالم سیبریایی، قاضی عبدالرشید ابراهیم یاد کرد که با انتشار نشریات گوناگون به زبانهای تاتاری، عثمانی، قزاقی و عربی در سن‌پترزبوگ در اوایل سدهٔ ۲۰م، سعی در زنده کردن اتفاق اسلامی، یا به تعبیر غربی پان اسلامیسم داشته است (نک: همو، 541). پس از او باید به نویسندهٔ باشغرد، مراد رمزی (د ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵م) تحصیل کرده در بخارا و مکه اشاره کرد که با نکوهش سیاست روسیه در قبال مسلمانان، و سرزنش مسلمانان به پذیرش سیادت روسیه، چارهٔ نهایی را در مهاجرت مسلمانان به سوی شرق می‌دانسته است، شرقی که در آن زمان هنوز کاملاً به تصرف روسیه درنیامده بوده است (نک: رمزی، ۹/۱، ۲/ ۳۹۹؛ نیز طوغان، 542-541). رمزی در مجموعهٔ شعری حریت قصیده‌سی (ارنبورگ، ۱۹۱۷م) در راستای دعوت به وحدت دینی، بر ضرورت اتحاد مسلمین، کنار گذاشتن اختلافات فرقه‌ای و قومی، همچون سخن از شیعه و سنی یا سارت و قزاق پای فشرده است (نک: همو، 543-542).

اسلام‌گرایی این شخصیتها البته به معنای دوری گزیدن آنان از هویت قومی نبوده، و این هویت در درجهٔ دوم مورد توجه آنان بوده است. تکیهٔ قاضی عبدالرشید در نشریات خود بر لزوم مبارزهٔ اقوام ترک اتل و آسیای مرکزی برای دست یافتن به حکومت خودگردان (همو، 541) و تکیهٔ رمزی بر «اتحاد القومیة و اجتماع الجنسیه» (۱۵۳/۲ـ۱۵۹) و اقدام او به تألیف کتاب تاریخی *تلفیق الآثار*، شاهدی بر این امر است.

در جریان‌حرکتهای ضدتزاری‌در اوایل‌سدهٔ ۲۰م، در ناحیهٔ‌ترکستان در عرض جدیدچیان، جریانی‌ملی ـ مذهبی‌نیز در صحنهٔ‌سیاسی‌حضور داشته که در پی احیای حاکمیت ملی با پیروی از سنتهای اسلامی بوده است (نک: وهابوف، I/243، به‌بعد؛ BSE³ , XXVI/1455). در جریان انقلاب ضد تزاری روسیه در ۱۹۱۷م و بهره‌گیری نیروهای ملی از فرصت برای اعمال حاکمیت خود بر ناحیهٔ ترکستان، نیروهای مذهبی در همراهی با نیروهای ملی نهادهای «شورای اسلام» و «شورای علما» را تأسیس کرده بودند (نک: همان، XXVI/1456؛ مومنوف، 240 به بعد). مسلمانان دیگر نقاط ترکستان نیز همزمان کوششهایی در جهت پایه‌گذاری حکومتی ملی ـ مذهبی به عمل می‌آوردند و در جهت همسو نمودن فعالیتهای خود بارها نشستهای مشترکی را ترتیب می‌دادند. در یکی از این گردهماییها (۹ـ۱۲ دسامبر ۱۹۱۷) در شهر خوقند که با عنوان «کنگرهٔ چهارم فوق‌العادهٔ اسلامی ناحیه» خوانده می‌شد، تشکیل حکومتی ملی ـ اسلامی با عنوان «دولت خودگردان ترکستان» با مرکزیت خوقند اعلام گردید. این دولت از سوی برخی رجال متنفذ مسلمان چون محمد امین بیک از فرغانه و کیچکنه ایرگش از خوقند حمایت می‌شد (نک: بارتولد، 466؛ طوغان، 364 به‌بعد).

حرکت باسماچیان که در آغاز چیزی بیش از مبارزه با استیلاگران روس نبود، به تدریج حامل اندیشهٔ وحدت دینی شد و ماهیتی متکامل یافت. از جمله عوامل مؤثر در این تحول، حضور انور پاشا (مق ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م)، نظامی عثمانی بود که در زمان حضور خود در استانبول به عنوان عضو فعال جمعیت اتحاد و ترقی و شخصیتی مؤثر در صحنهٔ سیاسی جمهوری ترکیه ایفای نقش کرد و در آخرین بخش از حیات سیاسی خود، برای مبارزه با سلطهٔ روسیه بر ممالک آسیای مرکزی به منطقه آمد و به سران باسماچی پیوست. انور پاشا به زودی به عنوان رهبر فکری باسماچیان و به عنوان مروج اندیشهٔ اسلام محوری در آسیای مرکزی جایگاه ویژه‌ای یافت و چنان شد که در دهۀ ۱۹۲۰م،

موج باسماچی‌گری تا بخارا و خیوه نیز گسترش پیدا کرد (همو، 425-419؛ آکینر، 273؛ ویلر، 47).

در اواخر سال ۱۹۲۱ و اوایل سال ۱۹۲۲م/۱۳۰۰ش تشکیلاتی سیاسی در ترکستان با نام «اتحادیهٔ جمعیتهای انقلابی ملی مردم مسلمان آسیای میانه» یا به اختصار «جمعیت» شکل گرفت که در زمرهٔ اهداف آن تأمین استقلال ترکستان، ایجاد جمهوری دموکراتیک و تأمین آزادی مذهبی بود (نک: طوغان، 409-408). جمعیت که افکار آن بیشتر با جدیدچیلیک سازگاری داشت، با باسماچیها متحد شد، اما کشته شدن انور پاشا در اوت ۱۹۲۲/مرداد ۱۳۰۱ و بروز اختلافات قومی در صفوف متحدان، حرکت آنان را به اضمحلال کشانید (همو، 420-419).

افزون بر جریانهای یاد شده، توجه به وحدت میان مسلمانان و کنار گذاشتن اختلافات فرقه‌ای و قومی، اندیشه‌ای است که در ادبیات این دوره به طور پراکنده، اما مکرر مورد تأکید قرار گرفته است (مثلاً نک: صابر، ۳۵۹، ۴۱۰).

جریانهای اصلاح‌طلبانه در دو دههٔ اخیر: در طول دورهٔ حاکمیت شوروی، با آنکه مبارزهٔ مسلمانان بر ضد این حاکمیت منقطع نشده، و به‌طور پراکنده گه گاه نمودی یافته، و نیز سیاست شوروی در برخورد با مذهب و تفکر دینی بارها تغییرات مهمی داشته است، اما اندیشه‌ای عمیق که بتوان آن را اندیشه‌ای اصلاح‌طلبانه تلقی کرد، مجال بروز نیافته است (نک: ویلر، 39 به بعد). آنچه یاکُوروی براساس تحلیل واکنشهای مقامات شوروی به عنوان شواهدی بر احیای بنیادگرایی اسلامی در اواخر دههٔ ۱۹۷۰م به دست داده است، نه پیدایی فکری جدید، بلکه به یاد آوردن حرکتهای جهادی بنیادگرا در عصر پیشین است که تنها می‌توان آن را آغازی برای دوره‌ای جدید از بازاندیشی تلقی کرد (نک: ص 101 به بعد).

سالهای پایانی دههٔ ۱۹۸۰م، نقطهٔ گردشی در شکوفایی اندیشهٔ دینی در میان مسلمانان شوروی است و بازتاب آن از قفقاز تا آسیای مرکزی دیده می‌شود. از حدود سال ۱۹۸۷م/۱۳۶۶ش، آنچه به عنوان جریان غالب در محیط قفقاز شمالی دیده می‌شود، احیای حرکت مریدیسم شیخ شامل و گرایش به ایجاد یک اتحادیهٔ اسلامی است؛ با توجه به تنوع قومی در منطقهٔ قفقاز شمالی، در عمل نیز چنین می‌نماید که برای هرگونه همکاری منطقه‌ای ــ از همکاری فرهنگی و اقتصادی تا یک همگرایی سیاسی ــ تنها محور قابل تکیه می‌تواند وحدت مذهبی مردم منطقه بوده باشد (نک: براکساپ، 217 به بعد؛ نیز ماری، 519-517).

چنین می‌نماید که در آسیای مرکزی، از حدود سال ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش پرداختن به مسائل دینی از ژرفایی برخوردار گردیده، و نوع مباحث پیچیده‌تر و نظری‌تر شده است؛ از جمله مباحث مطرح در محافل گفت‌وگوی دینی منطقه، مباحثی چون امت اسلامی، برادری دینی و نگرش وسیعی به جهاد است. از نظر طبقه‌بندی حرکتهای اصلاح‌طلبانه در آسیای مرکزی، به طور مشخص می‌توان شکل نوینی از جریان جدیدچیلیک را بازشناخت، ولی جریان دیگر که به تازگی توسط مبلغان به منطقه راه یافته، اندیشهٔ ابن‌عبدالوهاب است که موجی از بنیادگرایی با تحرک اجتماعی را پدید آورده است (نک: کریچلوف، 301 به بعد؛ کدزیه، 16).

یکی از مکاتب فکری تازه تأسیس در آسیای مرکزی اندیشهٔ حاکم بر «حزب رنسانس اسلامی» است که در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش، در آستانهٔ فروپاشی اتحاد شوروی در آستاراخان تأسیس شد. این حزب که دارای مکتب فکری و اجتماعی فراملی است، در سراسر آسیای مرکزی هوادارانی یافته است. پرهیز از برخوردهای تعصب‌آمیز و افراطی و برخورداری از انعطاف و رواداری دینی با تکیه بر برخی تعالیم دینی چون آیهٔ شریفهٔ «لا إِکْرٰاهَ فِی الدِّینِ» (بقره/۲/۲۵۶)، از جمله مبانی فکری این مکتب اصلاحی است (نک: کدزیه، 17 ,15؛ حقایقی، 254 به‌بعد).

در نگاهی کلی، آنچه اکنون در صحنهٔ اجتماعی آسیای مرکزی و قفقاز دیده می‌شود، بیشتر تحولی تند و امواجی پرتلاطم از اندیشه‌هاست که گاه به تشکیل احزابی رسمی و غیر رسمی در منطقه منجر شده است (دراین باره، نک: کانگاس، 27-22؛ کاسمن، 26-24؛ حقایقی، 249 به‌بعد؛ ملاجانف، ۱۵۵ به‌بعد)، اما این تلاطم زمینه‌ای مناسب برای پیدایی جریانهای اصلاح‌طلبانه در عرصه‌های گوناگون اجتماعی است، بی‌تردید اندیشه‌های برون‌مرزی مانند اندیشه‌های برخاسته از ایران، ترکیه، مصر و عربستان، و نیز اوضاع و احوال جهانی مانند همگرایی اسلامی، در محیط آسیای مرکزی و قفقاز تأثیری مهم نهاده است، اما در این میان نقش اوضاع بومی در شکل‌گیری اندیشه‌های اصلاح‌طلبی را نباید از نظر دور داشت.

مآخذ: آخوند زاده، فتحعلی، *الفبای جدید و مکتوبات*، تبریز، ۱۳۵۷ش؛ آدمیت، فریدون، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوند زاده*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ امیدوار نیا، محمدجواد، «حرکتهای اخوانی و وهابی در چین»، مجلهٔ *مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، ۱۳۷۶ش، س ۶، شم ۱۷؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکساپ، *مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده*، ترجمهٔ کاوهٔ بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بیلی، ف.م.، *مأموریت به تاشکند*، ترجمهٔ پرویز محبت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ رمزی، مراد، *تلفیق الاخبار*، ارنبورگ، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ صابر، علی‌اکبر، *هوپ‌هوپ نامه*، باکو، ۱۹۱۲م؛ عالم‌خان، *تاریخ حزن الملل بخارا*، به کوشش احرار مختارف، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *قرآن کریم*؛ ملاجانف، پرویز، «آثار تحول نسلها در بین روشنفکران تاجیک»، مجلهٔ *مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، ۱۳۷۴ش، س ۴، شم ۹؛ نینگ، چو، *القومیات المسلمة فی الصین*، ترجمهٔ رجیه هوا دی جینگ، پکن، ۱۹۸۸م؛ وامبری، آ.، *سیاحت درویشی دروغین*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Abay Qunanbaev, «Qara soz», *Shygharmalarynyng bir tomdyq zhinaghy*, Almaty, 1961; Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Altaev, Zh. et al., *Filosofiya zhane madeniettanu*, Almaty, 1998; Barthold, V.V., «Kokand», *Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; Benzing, J., «Die uzbekische und neu-uigurische Literatur», *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden,1965; Broxup, M., «Islam in Dagestan Under Gorbachev», *Religion in Communist Lands*, 1990, vol. XVIII (3); BSE[3]; Cosman, C., «Post-Soviet Crises», *Central Asia Monitor*, 1992, no. 1; Critchlow, J., «Islam in Soviet Central Asia: Renaissance or Revolution ?», *Religion in Communist Lands*, 1990, vol. XVIII (3); Fragner, B., «Sowjetmacht und Islam: Die Revolution von Buchara», *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Beirut, 1979; Haghayeghi, M., «Islamic Revival in the Central Asian Republics»,

Central Asian Survey, 1994, vol. XIII (2); Hayit, B., «Die Jüngste özbekische Literatur», *Central Asiatic Journal*, 1962, vol. VII; Kangas, R., «Recent Developments with Uzbek Political Parties», *Central Asian Monitor*, 1992, no. 4; Kedzie, Ch. R., «Religion and Ethnicity in Central Asia», ibid, no.3; Muminov, I.M. et al., *Uzbekskoĭ SSR*, Tashkent, 1974; Murray, B., «Peace in the Caucasus, Multi-ethnic Stability in Dagestan», *Central Asian Survey*, 1994, vol. XIII(4); Ro'i, Y., «The Impact of the Islamic Fundamentalist Revival of the Late 1970s on the Soviet View of Islam», *The USSR and Foreign Policy*, London, 1984; Togan, A. Z. V., *Bugünkü türkili Türkistan ve yakin tarihi*, Istanbul, 1981; Valikhanov, Ch., «O musulmanstve v stepi», «Sledy shamanstva u kirgizov», «Zapisi o sudebnoi reforme», *Sobraniye Sochineniya*, Almaty, 1985, vol. IV; Vohobov, M.G. et al., *Istoriya Uzbekskoĭ SSR*, Tashkent, 1956; Wheeler, G.E., «Islam in the USSR», *Religion in the Middle East...*, Cambridge, 1969; Yuan, Tsing, «Yakub beg (1820- 1877) and the Moslem Rebellion in Chinese Turkestan», *Central Asiatic Journal*, 1961, vol. VI.

احمد پاکتچی

اصلاح‌طلبی در قلمرو عثمانی: جریان فرهنگی و اصلاح‌گرایانه و تجددطلبانه‌ای را که در سده‌های ۱۲ـ۱۳ق/۱۸ـ۱۹م با عناوینی چون «نظام جدید»، «تنظیمات خیریه» و «اصلاحات» در قلمرو امپراتوری عثمانی به وجود آمد، می‌توان جنبش اصلاح‌طلبی نامید. روند اصلاح‌گرایی در این امپراتوری به دو دوره تقسیم می‌شود: ۱. دورهٔ اصلاحات سنتی و تمرکز زدایی در سده‌های ۱۰ـ۱۱ق/ ۱۶ـ۱۷م که از تاریخ و فرهنگ اسلامی ـ عثمانی الهام می‌گیرد؛ ۲. دوره‌ای که از تمدن اروپایی اثر پذیرفته، و در سده‌های ۱۲ـ۱۳ق/۱۸ـ۱۹م ظاهر شده است.

دولت عثمانی تا اواسط سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از یک نظام قوی و مستحکم اداری و فرهنگی ملهم از فقه اسلامی و سنتهای ملی برخوردار بود (IA، XI/710)، اما از نیمهٔ دوم این سده و بعد از دوران سلطنت سلیمان قانونی، به ویژه از زمان جانشینان او، سلیم دوم و مراد سوم، روند ضعف آن آغاز گردید و تا پایان سدهٔ ۱۲ق/۱۸م ادامه یافت و در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به وضعی دچار شد که به «بیمار اروپا» معروف گردید (همانجا؛ شاو، ۲۹۱/۱).

قدرت یافتن اروپا از نظر اقتصادی و سرازیر شدن ثروتهای سرزمینهای تازه کشف شده و مستعمرات به این قاره از یک سو؛ و انحطاط صنایع بومی عثمانی، قیامهای ضددولتی در سرزمینهای آن (همو، ۲۹۷/۱ـ۳۰۲)، و مداخلات ناروای درباریان و اشخاص غیرمسئول در امور (برای تفصیل، نک‍: جودت، ۸۷/۱ ـ ۱۱۷) از دیگرسو، بنیان دولت عثمانی را بیش از پیش سست می‌گرداند. برای رویارویی با این وضع ایجاد دگرگونیها و اصلاحاتی ضروری می‌نمود (شاو، ۲۹۲/۱ـ۲۹۳). گام اول برای اصلاحات در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م از سوی عثمان دوم، معروف به عثمان جوان، و سپس از جانب سلطان مراد چهارم و وزرای خاندان کوپرولو برداشته شد (کارال، V/55؛ IA، همانجا) که باید آن را آغاز عصر اصلاحات سنتی در دولت عثمانی دانست. عثمان جوان با ملغیٰ ساختن روش سربازگیری نامنظم می‌خواست نیرویی منظم مرکب از روستاییان آناتولی و سوریه به جای «ینی چریها» ــ که نسبت به دولت ناسازگار شده بودند ــ تشکیل دهد و ضمن کاستن از قدرت شیخ‌الاسلام، برای رفع نیازهای زمان قانون وضع کند (هامر پورگشتال، *دولت...*، ۲۱۲/۸؛ شاو، ۳۳۱/۱ـ۳۳۲)؛ اما موفق به اجرای این امور نشد و در پی شورش ینی چریها خلع، و سپس کشته شد (هامر پورگشتال، همان، ۲۱۵/۸ـ۲۱۷، ۲۲۰؛ شاو، ۳۳۲/۱ـ۳۳۳).

سلطان مراد چهارم اقدامات ناتمام عثمان را به صورت دیگری پیگیری کرد. وی با توسل به زور و قتلهای پی در پی افرادی از گروههای مختلف چون علما، اندیشمندان و سپاهیان (همو، ۳۴۱/۱ـ۳۴۳) می‌خواست به تغییراتی دست یازد. استعمال قهوه و تنباکو را ممنوع کرد (همو، ۳۴۱/۱) و اتباع عثمانی را وادار ساخت با توجه به شغل و درجه و پایگاه طبقاتی خود لباس مخصوص بپوشند (همو، ۳۴۲/۱). هدف او از این اقدامات، حفظ نظام با تکیه بر زور بود، نه بهره‌گیری از دستاوردهای تمدن جدید. به همین سبب، باید گفت که در این دوره هیچ‌گونه کار بنیادی در جهت اصلاحات انجام نگرفت و اگر اینجا و آنجا حرکتی هم پدید می‌آمد، وابسته به شخصیت افراد بود و با درگذشت هر یک از آنان بار دیگر اوضاع به وضع سابق برمی‌گشت (کارال، همانجا). از سوی دیگر، افزایش قدرت امیران محلی که موجب مهاجرت روستاییان به شهرها می‌شد و نیز ضعف عمومی دولت، از پیشرفت روند اصلاحات جلوگیری می‌کرد (IA, XI/711). به این ترتیب، دولت عثمانی در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به رغم اقداماتی چند، موفق به ایجاد اصلاحات مطلوب نشد. با آغاز سدهٔ ۱۲ق/۱۸م تحت تأثیر تمدن نوین و دگرگونیهای اجتماعی اروپا بار دیگر اندیشهٔ اصلاح‌گرایی در عثمانی جان گرفت.

دوران جدید در عثمانی با سلطنت احمد سوم (ه‍ م) و وزارت وزیر اصلاح‌طلبش ابراهیم پاشا نوشهرلی (ه‍ م) آغاز می‌شود. ابراهیم پاشا برای آشنایی با پیشرفتهای سیاسی ـ فرهنگی غرب نمایندگانی به برخی از کشورهای اروپایی فرستاد و نخستین گام را به سوی اخذ تمدن اروپایی برداشت (یورد آیدین، 140). سرپرستی هیأت عثمانی به دربار لوئی پانزدهم پادشاه فرانسه با محمد افندی (هامر پورگشتال، *تاریخ...*، ۳۰۶۸/۴)، معروف به «ییرمی سکیز» بود که مأموریت داشت به «کسب اطلاعات صحیحه از وضع و پولتیک... اروپا» بپردازد (همانجا؛ یورد آیدین، 141؛ کارال، V/56). حاصل این مأموریت کتابی است به نام *سفارت‌نامه* (همانجا؛ ووسینیچ، ۹۸). انتشار این کتاب پادشاه و صدراعظم را شیفتهٔ تمدن و فرهنگ اروپایی کرد. دورهٔ فرمان روایی احمد سوم و وزیرش ابراهیم پاشا را به سبب رواج کشت و پرورش گل لاله، «عصر لاله» می‌نامند که بیشتر مفهوم کنایی فرهنگی ـ سیاسی دارد (نک‍: ه‍ د، ۴۸۳/۲). برخی از روشنفکران ترک، عصر لاله را رنسانس هنر ترک می‌دانند (کارال، V/55). به هر روی، عصر لاله، عصر برداشتی جدید از زندگی و فلسفهٔ آن، و دورهٔ آشتی انسان با طبیعت و زندگی تلقی شده است و آن را دوران گسترش هنرهای زیبا و قداست اندیشه خوانده‌اند. در این عصر اروپا و عثمانی ــ که به رغم همسایگی تا این تاریخ یکدیگر را با دیدهٔ دشمنی می‌نگریستند ــ به

ضرورت شناخت همدیگر پی بردند (همو، 56-55/V). به عبارت دیگر، عصر لاله آغاز بیداری فکری در عثمانی است که بعد از یک قرن در دورهٔ تنظیمات به بار نشست (شاو، ۴۰۶/۱). ابراهیم پاشا نوشهرلی که فردی تحصیل کرده و اهل ادب بود، به گسترش امور فرهنگی توجه زیادی مبذول داشت. مهم‌ترین رویداد فرهنگی این زمان ورود صنعت چاپ به قلمرو دولت عثمانی است که نخستین فن‌آوری برگرفته از غرب به شمار می‌رود (کارال، 56/V). این کار توسط ابراهیم متفرقه ــ که یک مجار مسلمان شده بود ــ صورت گرفت (اوزون چارشیلی، «تاریخ...[1]»، 158/(1)IV؛ شاو، ۴۰۷/۱؛ هـ د، ابراهیم متفرقه). بعد از ورود صنعت چاپ، فتوایی مبنی بر مشروعیت چاپ از سوی شیخ‌الاسلام وقت صادر شد و پادشاه ــ احمد سوم ــ نیز در تأیید آن فرمانی منتشر کرد (جودت، ۷۴/۱). ابراهیم متفرقه با تألیف و چاپ کتاب *اصول الحکم فی نظام الامم* در ۱۱۴۴ق/۱۷۳۱م مسائلی چون استفاده از علوم نظامی، دانش جغرافیا و روشهای حکومتی جدید را به پادشاه توصیه کرد. وی همچنین کتابهای *جهان نما* و *تحفة الکبار فی اسفار البحار* اثر حاج خلیفه و کتابهای متعدد دیگر را به چاپ رساند. او همچنین به منظور تأمین کاغذ موردنیاز چاپخانه، یک کارخانهٔ کاغذسازی در شهر یالووا بنیاد نهاد (نک: هـ د، همانجا). ابراهیم اندیشمندی اصلاح‌طلب بود و علل ضعف دولت عثمانی را عدم اجرای قانون، بی‌توجهی به نظریات متفکران، ناآگاهی از فنون نظامی جدید، فساد مالی، بی‌خبری از جهان خارج و جز آن می‌دانست (یوردآیدین، 142).

عصر لاله، آغاز نهضت ترجمه در دولت عثمانی نیز محسوب می‌شود. در این دوره کتابهایی چون *عقد الجمان فی تاریخ اهل الزمان* تألیف عینی، *جامع الدول* اثر احمد دَدَه، معروف به منجم‌باشی از عربی، و *حبیب السیر* و *مطلع سعدین* از فارسی به ترکی ترجمه گردید (اوزون چارشیلی، همان، 53-52/(1)IV). به طور کلی می‌توان گفت تأسیس چاپخانه که بزرگ‌ترین دستاورد عصر لاله به حساب می‌آید، موجب تنویر افکار و احیای معارف اسلامی در عثمانی گردیده است (شاو، ۴۰۹/۱-۴۱۰).

در ورود و گسترش تمدن غربی در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به عثمانی، نمایندگان سیاسی دول اروپایی مقیم استانبول که دانشمندان و هنرمندان اروپایی را همراه خود به آنجا می‌آوردند، نقش مهمی داشتند (کارال، همانجا). دورهٔ لاله با شورش خلیل پاترونا، قتل صدراعظم ابراهیم‌پاشانوشهرلی و خلع‌سلطان‌احمدسوم‌به‌سرآمد(هامرپورگشتال، *تاریخ*، ۳۱۵۳/۴-۳۱۶۱؛ شاو، ۴۱۳/۱-۴۱۵)، اما روند نفوذ تمدن اروپایی به قلمرو عثمانی ــ اگرچه اندک و آرام ــ ادامه یافت (کارال، همانجا).

در جریان شورش پاترونا، سلطان محمود اول به فرمانروایی رسید. او این شورش را سرکوب کرد (برای تفصیل، نک: هامر پورگشتال، همان، ۳۱۶۴/۴-۳۱۷۰؛ شاو، ۴۱۵/۱) و اصلاحات سلف خود را پی گرفت. وی نخست درصدد اصلاح ساختار ارتش برآمد و به همین منظور افسری فرانسوی به‌نام کُنت دو بُنوال رابه عنوان مشاور و کارشناس نظامی برگزید. بنوال به ارتش عثمانی پیوست، اسلام آورد و نام احمد را برای خود برگزید و در تاریخ عثمانی به احمد پاشا بنوال (هـ م) معروف شد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات ...[2]»، 19-18/II؛ ووسینچ، ۹۹). احمد پاشا بنوال یک آموزشگاه مهندسی به نام «هندسه خانه» دایر کرد (لویس، 48-47؛ طیارزاده، ۱۵۸؛ شاو، ۴۱۷/۱) و ارتش عثمانی را به روش اروپایی آموزش داد و با سلاحهای جدید مجهز ساخت (کارال، 57/V). وی در اصلاح امور سیاسی و برقراری ارتباط دولت عثمانی با دولتهای اروپایی نیز مؤثر بود (نک: هـ د، ۲۲/۷-۲۳).

محمود اول تحول فرهنگی عصر لاله را با تأسیس کتابخانه‌ها (نک: هامر پورگشتال، همان، ۳۴۰۹/۵) و فرستادن نمایندگانی به سراسر امپراتوری، تأسیس کارخانه‌های کاغذسازی، و انتشار آثار شاعران و نویسندگان، تداوم بخشید (شاو، ۴۱۸/۱). پس از او جانشینش، مصطفیٰ سوم کارهای او را دنبال کرد و به ویژه به اصلاح ارتش همت گماشت و بارُن دوتُت مجاری تبار را که در خدمت دولت فرانسه بود، به خدمت ارتش درآورد (هامر پورگشتال، همان، ۳۳۵۷/۵؛ شاو، ۴۳۴/۱). مصطفیٰ همچنین برای انتقال علوم و فنون اروپا و غرب به سرزمینهای عثمانی به فعالیت پرداخت و احمد رومی (هـ م)، دولتمرد و تاریخ‌نگار عثمانی را برای مطالعه در چگونگی پیشرفت پروس نزد پادشاه این کشور فرستاد (کارال، 59-58/V)؛ اما این کوششها نیز چندان فایده نداد و اندک اندک بسیاری از اصلاحات و اقدامات اصلاح‌گرایانه طی چند دهه بی‌اثر گردید؛ چنانکه بارون دوتُت از استانبول رفت و آنچه در ارتش ایجاد کرده بود، درهم ریخت (شاو، ۴۳۵/۱؛ کارال، 59/V). با اینهمه، در دوران فرمانروایی عبدالحمید اول (۱۱۸۸-۱۲۰۴ق/۱۷۷۴-۱۷۹۰م) اقدامات اصلاح‌گرایانه تشدید گردید، چنانکه وی مقتدرترین سلطان اصلاح‌طلب قرن شناخته شد. او مشاوران اروپایی را بار دیگر به خدمت گرفت و مرحلهٔ جدیدی از اصلاحات را در ارتش آغاز کرد (شاو، ۴۳۵/۱-۴۳۶). خلیل حمیدپاشا، صدراعظم اصلاح‌طلب عبدالحمید نیز به رغم مخالفت محافظه‌کاران به اصلاح امور ارتش پرداخت. وی مدرسهٔ «مهندس‌خانه» را تأسیس کرد و مشاوران فرانسوی را برای اصلاح و تقویت نیروی زمینی و دریایی به عثمانی آورد (کارال، همانجا) و مدارس قبلی را بار دیگر گشود (شاو، ۴۴۳/۱-۴۴۴). حمید پاشا با آنکه می‌کوشید میان محافظه‌کاران و اصلاح‌طلبان توافقی ایجاد کند، از جانب مخالفان اصلاحات، به توطئه‌چینی برضد عبدالحمید متهم شد (کارال، همانجا) و به همین اتهام معزول، و بعد مقتول گردید (شاو، ۴۴۵/۱).

پس از عبدالحمید، برادرزاده‌اش، سلیم سوم به سلطنت رسید. وی با اصلاحات سنتی آشنا بود و از زمان پدرش به اصلاحات می‌اندیشید و

1. *Osmanlı tarihi*. 2. *Osmanlı devleti...*

علل رخوت و ضعف دولت را جست و جو می‌کرد (کارال، V/60). او به برتری و پیشرفت اروپا عقیده داشت؛ به همین سبب، اسحاق‌بیک را همراه نامه‌ای برای پادشاه فرانسه به آن کشور فرستاد و دستور داد که به تحقیق در روابط بین‌الملل، روشهای جدید نظامی‌گری، و نیز پژوهش دربارهٔ کارخانه‌ها و کارگاهها بپردازد (همانجا). شکستهای پی در پی عثمانیان در جنگها، تدارک برنامهٔ مشروح اصلاحات (جودت، ۴/۶ به بعد) و اصلاح ساختار اقتصادی و اداری را ضروری می‌نمود (شاو، ۴۵۰/۱). مجموعهٔ این اقدامات در دورهٔ سلیم سوم «نظام جدید» نام گرفت.

نظام جدید دو مفهوم متفاوت داشت: نخست آموزش نظامی و ایجاد ارتشی به سبک اروپایی؛ دوم و در معنی وسیع‌تر، بهره‌گیری از علوم و فنون و هنر و فرهنگ اروپایی، برچیدن سپاه ینی‌چری و محدود ساختن قدرت روحانیان (همانجا). سلیم برای اجرای این اصلاحات از اندیشمندان نظرخواهی کرد. ۲۲ تن از دولتمردان (۲۰ تن ترک و ۲ تن خارجی) نظرات خود را به او تقدیم کردند و جملگی شروع تغییرات از ارتش را خواستار شدند (کارال، V/62). محافظه‌کاران تنها با اجرای قوانین دورهٔ سلطان سلیمان موافق بودند، در حالی که اصلاح‌طلبان تجدید سازمان و نوگرایی در ادارهٔ کشور را می‌خواستند (همو، V/63). سرانجام، سلیم درخواست و نظرات اصلاح‌طلبان را پذیرفت و برنامهٔ نظام جدید در ۷۲ ماده تنظیم شد. تأسیس مدارس فنی، مانند «مدرسهٔ مهندسی دریایی»، «مدرسهٔ مهندس‌خانهٔ سلطانی» و «مدرسهٔ مهندس‌خانهٔ بریهٔ همایون» با کمک متخصصان اروپایی، از نخستین اقدامات اصلاح‌گرایان بود (شاو، ۴۵۴/۱؛ کارال، V/66-67). سفیران عثمانی در کشورهای دیگر زبانهای خارجی را فرا گرفته، مشاهدات خود را به‌صورت «سفارت‌نامه»هایی می‌نوشتند که مورداستفادهٔ اصلاح‌طلبان قرار می‌گرفت. همچنین در این دوره کتابهایی از زبانهای عربی، فارسی و فرانسه به ترکی ترجمه شد (همو، V/68-69). قانونهایی چند دربارهٔ پایان دادن به ملوک الطوایفی، جلوگیری از فساد، حمایت از حقوق اتباع مسلمان و غیرمسلمان و اصلاح امور مالی وضع شد (جودت، ۵۳/۶، ۵۶، ۱۲۰). اصلاحات سلیم اگرچه با موفقیت کامل توأم نبود، لیکن دولت عثمانی را از انزوا خارج کرد و با دستاوردهای نظامی، فنی و نیز اندیشه‌های فلسفی اروپاییان آشنا ساخت. بازرگانان و کارشناسان اروپایی در اماکن عمومی و بازارها با اتباع عثمانی معاشرت و داد و ستد می‌کردند. فرانسویان در نفوذ تمدن غربی در قلمرو عثمانی بیش از دیگر دولتها سهیم بودند. گفتنی است که اصلاحات سلیم ــ از جمله نظام جدید ــ ادامهٔ همان روشهای اصلاحی است که پیش از برقراری ارتباط منظم با اروپاییان، آغاز شده، و در واقع پاسخی به نیازهای زمان بود (شاو، ۴۵۸/۱ـ۴۶۰).

این اقدامات اصلاح‌گرایانه، مخالفت محافظه‌کاران را برانگیخت و سرانجام، به قیام برضد سلیم سوم انجامید. سلیم کوشید با انحلال نظام جدید، ینی چریها را آرام سازد، ولی موفق نشد و از سلطنت خلع گردید (برای تفصیل، نک: جودت، ۱۵۵/۸ به بعد؛ کارال، V/77-85؛ شاو، ۴۷۲/۱ـ۴۷۳). مصطفیٰ چهارم پادشاه جدید که آلت دست حامیان خود بود، فرمانهایی مبنی بر تعطیل مدارس جدید، متوقف شدن روند اصلاحات، برچیده شدن نظام جدید و مؤسسات وابسته به آن صادر کرد. وی اصلاحات را عامل اصلی بی‌نظمی و شکستها می‌دانست و اجرای قوانین سنتی را خواستار شد. در زمان او حتیٰ افراد وابسته به نظام جدید دستگیر و اعدام می‌شدند (همو، ۴۷۳/۱). به این ترتیب، روند اصلاحات برای مدتی کوتاه متوقف شد؛ اما این وضع نیز دیری نپایید. اگرچه سلیم ــ که طرفدارانش می‌خواستند او را بار دیگر به سلطنت برسانند ــ کشته شد، لیکن مصطفیٰ نیز خلع گردید و محمود دوم در جمادی الاول ۱۲۲۳/ژوئیهٔ ۱۸۰۸ به تخت سلطنت عثمانی تکیه زد (همو، ۲۱/۲). پادشاه جدید اصلاحات اسلاف خود را پی گرفت و آن را در مسیر جدیدی قرار داد. دیگر عصر اصلاحات سنتی به پایان رسیده بود و عصری نو آغاز می‌شد (همو، ۴۷۷/۱ـ۴۷۸).

محمود که برای ادامهٔ اصلاحات با مخالفتهایی روبه‌رو بود، ناگزیر به زور متوسل شد. وی می‌خواست وضع دولت عثمانی را که رو به ضعف می‌رفت، با بهره‌گیری از شیوه‌های غربی اصلاح کند (کارال، V/143). او اختلاف میان کانونهای قدرت چون شیخ‌الاسلام، ینی‌چریها و رئیس الکتّاب را دامن زد و به‌تدریج قدرت خود را افزایش داد (شاو، ۳۲/۲) و اقدامات اصلاح‌گرایانه را آغاز کرد. نخستین گام در این راه مانند دوران پیش در اصلاح ساختار ارتش جلوه‌گر شد. ضعف و بی‌انضباطی و شورشهای پی در پی (نک: دانشمند، IV/110) مشوق وی در انحلال تشکیلات ینی چری و تأسیس سپاه منظم و آموزش دیدهٔ جدید بود. ارکان دولت عثمانی و رؤسای ینی چری و عده‌ای از علما در «مجلس خاص» در اقامتگاه شیخ‌الاسلام گرد آمدند و تشکیل سپاه جدید را اعلام کردند (همانجا؛ جودت، ۱۴۷/۱۲ـ۱۴۸) و با صدور فرمانی در ۲۰ شوال ۱۲۴۱ق/۲۸ مهٔ ۱۸۲۶م تأسیس این سپاه رسمیت یافت (لویس، 77؛ برای تفصیل، نک: پاکالین، 563-I/560؛ اوزون چارشیلی، «تشکیلات»، II/268؛ شاو، ۵۲/۲). اگرچه فرماندهان ینی چری در آغاز با تشکیل این سپاه موافق بودند، اما سپس با آن به مخالفت برخاستند و سر به شورش برداشتند (کارال، V/147). شورش آنان با گرفتن فتوایی از شیخ‌الاسلام، به شدت سرکوب شد (همو، V/148)؛ در پی آن، فرمان انحلال سپاه ینی چری صادر گردید و بساط فرقهٔ بکتاشیه، پشتیبان اصلی ینی چریها نیز برچیده شد (شاو، ۵۴/۲؛ کارال، V/149-150). انحلال سپاه ینی چری به «واقعهٔ خیریه» معروف است (همو، V/150). در پی انحلال ینی چری تشکیل ارتش جدید به نام «عساکر منصورهٔ محمدیه» اعلام (همو، V/151؛ شاو، ۵۷/۲)، و آغاحسین پاشا (ﻫ م) به فرماندهی آن برگزیده شد (کارال، همانجا).

محمود بر اختیارات دیوان همایون نیز افزود و وعدهٔ تصویب تصمیمات آن را داد (جودت، ۷۱/۱۲؛ IA, XI/716)؛ از دیگر اقدامات

اصلاح‌طلبانهٔ محمود این موارد را می‌توان ذکر کرد: ۱. تأسیسِ «وزارت اوقاف و تجارت»، «مجلس والای احکام عدلیه» و «دارالشورای باب‌عالی» که به اختلافات مردم با دولت و تخلفات مأموران دولت رسیدگی می‌کرد؛ ۲. اصلاح ساختار اداری؛ ۳. ایجاد مرکزیت و تعیین حقوق برای استانداران (کارال، V/152-155)؛ ۴. اجرای اولین سرشماری عمومی و تأسیس اداره‌ای برای انجام دادن این کار (همو، V/155؛ شاو، ۸۵/۲)؛ ۵. تأسیس ادارهٔ پست و ادارهٔ گذرنامه و ایجاد راههای پستی (کارال، V/57-60)؛ ۶. دایر کردن «نظارت احتساب» که شامل استانداری استانبول، شهرداری و امور ارزاق می‌شد (IA، همانجا).

محمود در زمینهٔ تعلیم و تربیت، بهره‌گیری از روشهای اروپایی را با حفظ اصول اسلامی ضروری تشخیص داد (همانجا)؛ بدین‌ترتیب، تحولی در نظام آموزش و پرورش عثمانی به وجود آمد (شاو، ۹۶/۲؛ کارال، V/158-159) و فرمان آموزش اجباری که در آن احکام دین اسلام نیز تدریس می‌شد، صادر گردید (همو، V/159). مدرسهٔ ابتدایی، «مکتب علوم ادبیه» به جای «مکتب صبیان» (دورهٔ اول دبیرستان)، «مکتب معارف عدلی» برای تربیت مأموران دولت، و دانشکده‌های جنگ و پزشکی دایر شد (همانجا) و کتابهایی از زبانهای خارجی به عنوان متون درسی ترجمه گردید و «جراح‌خانه» و مدرسهٔ موسیقی نیز تأسیس شد (IA، همانجا؛ شاو، ۹۷/۲؛ کارال، V/158-160). نخستین روزنامه به نام *تقویم وقایع* به زبانهای ترکی و فرانسوی در همین دوره اجازهٔ انتشار یافت که نسخه‌هایی از آن برای مأموران و سفرای دول خارجی مقیم پایتخت فرستاده می‌شد (همو، V/162). اقدامات اصلاح‌طلبانهٔ محمود دوم اندیشمندان عثمانی را در بهره‌گیری هرچه بیشتر از تمدن و فن‌آوری اروپایی و صرف‌نظر از روشهای سنتی برای تغییر ساختار جامعه، راسخ‌تر کرد و به عبارتی دیگر، جامعهٔ عثمانی در همهٔ زمینه‌ها دستخوش تغییر شد و شیوهٔ زندگی اروپایی به تدریج وارد جامعه گردید. محمود کاخ خود دُلمه باغچه را هم به سبک غربی تزیین کرد و لباسها و ظاهر خویش را غربی گردانید. در مهمانیها حضور می‌یافت و سوار بر کالسکه به میان مردم می‌رفت و حتیٰ برای بررسی اوضاع به ایالات نیز سفر می‌کرد و در جلسات دیوان حاضر می‌شد و در مسائل مختلف نظر می‌داد. طرز پوشش پادشاه در وزیران و دیگر دولتمردان عثمانی نیز تأثیر کرد، چنانکه آنان نیز به سبک اروپاییان لباس می‌پوشیدند و کلاه فینه را به جای دستار بر سر می‌گذاشتند. آموزش زبانهای خارجی در میان جوانان رایج گردید و تماس میان عثمانیها و خارجیان افزایش یافت؛ اما این تحولات همه جلوه‌های ظاهری ارادهٔ حکومت عثمانی در تغییر ساختار جامعه به شمار می‌رفت (شاو، ۹۸/۲-۹۹).

با درگذشت محمود (۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م) و جانشینی فرزندش عبدالمجید عصر جدیدی در روند اصلاح‌گرایی در عثمانی آغاز شد. این اصلاح‌گرایی در تاریخ عثمانی به «تنظیمات خیریه» معروف است که فرمان آن با عنوان «خط شریف گلخانه» در ۲۵ شعبان ۱۲۵۵ صادر شد. تنظیمات دوره‌ای از قانون‌گذاری و اصلاح‌گرایی است که جامعهٔ عثمانی را از تسلط نهادهای سنتی رها می‌ساخت و به برقراری نظامی جدید که غالباً الهام گرفته از غرب بود، هدایت می‌کرد. رهبری این جنبش را عبدالمجید برعهده داشت. این دورهٔ ۳۷ ساله از تاریخ عثمانی تا ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م و اعلام مشروطیت اول ادامه یافت (IA, XI/719؛ کارال، V/169؛ شاو، ۱۱۵/۲-۱۱۷).

طراح و معمار فرمان گلخانه، مصطفیٰ رشید پاشاست (IA, XI/717؛ شاو، ۱۱۳/۲ به بعد) که ۶ مرتبه وزیر اعظم دولت عثمانی شد. وی در رأس گروه اصلاح‌گران (تنظیماتچیان) قرار داشت (همو، ۱۱۸/۲). از عالی پاشا، فؤاد پاشا و احمد جودت به عنوان دیگر تنظیماتچیان می‌توان نام برد (همو، ۱۲۲/۲). رشید پاشا هنگام سفارت در پاریس و لندن با شیوه‌های حکومتی این کشورها آشنا شده، و در این باره به مطالعاتی پرداخته، و با دولتمردان آن کشورها دربارهٔ اصلاح ساختار سیاسی ـ اقتصادی و نظامی دولت عثمانی مشورت کرده بود (کارال، نیز IA، همانجاها).

فرمان تنظیمات خیریه اگرچه از نظر حقوقی نارساییهایی داشت، اما به سبب تنظیم روابط دولت و مردم، احترام به حقوق عامه، ضرورت نوسازی تشکیلات اداری، محدود ساختن قدرت پادشاه، دستاوردی مهم، و مقدمهٔ برقراری مشروطه به شمار آمد (IA، همانجا). در مفاد این فرمان بر رعایت احکام *قرآن* و دستورات اسلام در تدوین قوانین جدید تأکید شد و تأمین امنیت جان و مال و شرف کلیهٔ اتباع عثمانی، اعم از مسلمان و مسیحی و یهودی تضمین گردید. همچنین اصلاح روشهای اخذ مالیات، سربازگیری و برابری پیروان مذاهب پیش‌بینی شد (کارال، V/170-171).

صدور و انتشار این فرمان اگرچه موجب خشنودی مردم پایتخت گردید، لیکن در ایالات با حسن قبول مواجه نشد. شناختنِ برابری حقوق مسلمان و غیرمسلمان ناخشنودیِ رؤسای روحانی را فراهم آورد و مجادلهٔ جدیدی میان اصلاح‌طلبان و محافظه‌کاران ایجاد کرد؛ حتیٰ رؤسای کلیساها را که با صدور این فرمان امتیازات خود را از دست می‌دادند، نیز ناخشنود ساخت (IA, XI/720).

اجرای مفاد فرمان تنظیمات، تشکیل نهادهای جدید و تغییر، تکمیل و اصلاح نهادهای قدیمی را ضروری می‌نمود. نخستین گام برای تحقق این امر با ایجاد «مجلس والای احکام عدلیه» که در زمان محمود دوم تشکیل شده بود، برداشته شد. مجلس جدید ــ که در واقع مجلسی برای قانونگذاری با یک رئیس و ۹ عضو بود ــ وظیفهٔ تهیهٔ طرح قوانین در چهارچوب فرمان تنظیمات، و گذراندن مصوبات از تصویب پادشاه و شیخ‌الاسلام را برعهده داشت. این مجلس که به منزلهٔ «مجلس تنظیمات» بود، به روش رایج در کشورهای مشروطه اداره می‌شد (کارال، V/172). مجلس والا، کمیسیونی را برای رسیدگی به شکایات مسیحیان ــ که تا آن زمان توسط کلیسا به باب عالی انتقال می‌یافت ــ

انتخاب کرد. به طورکلی اقدامات این مجلس در تحقق اهداف فرمان تنظیمات بسیار مؤثر بود (همانجا). با صدور فرمان گلخانه، در نظام حقوقی عثمانی هم تغییرات اساسی به وجود آمد و با تکیه بر نظام حقوقی غربی قوانین زیادی وضع شد. به رغم برخی ناهماهنگیها میان حقوق اسلامی و اروپایی، این دو بافت حقوقی به کوشش تنظیماتچیان در زمینه‌های مختلف با یکدیگر تلفیق شدند (همو، V/172-173).

در زمینۀ اصلاح مالیاتها، روشهای سنتی اعشار، جزیه، التزام، واگذاری جمع‌آوری مالیات به مقاطعه‌کاران، مالیات بر اغنام و نظایر آن لغو شد. جمع‌آوری مالیات به مأموران رسمی و حقوق‌بگیر دولت واگذار شد و همۀ مالیاتها به خزانۀ دولت واریز می‌گردید. تساوی در برابر پرداخت مالیات، تعیین میزان آن توسط انجمن شهر از جمله دستاوردهای فرمان تنظیمات بود (شاو، ۲/۱۷۲-۱۷۳؛ کارال، V/176-177). در زمینۀ سربازگیری نیز شیوه‌های سابق لغو گردید و از هر ایالت با توجه به جمعیت آن و در مواقع لازم سربازگیری می‌شد. مدت سربازی را به ۴-۵ سال محدود ساختند و روشهای نظامی اروپاییان را اخذ کردند و پیاده نظام، سواره نظام و توپخانه تشکیل دادند و از ۱۲۶۰ق/۱۸۴۷م به بعد روش قرعه‌کشی برای سربازگیری در میان جوانان ۲۰ ساله اعمال شد (همو، V/178-179). در زمینۀ تعلیم و تربیت نیز عبدالمجید با صدور فرمانی در ۱۲۶۰ق خطاب به صدراعظم وجوب اصلاحات را یادآوری کرد و بدین‌ترتیب، «مجلس دائمی معارف عمومیه» تشکیل، و دارالفنون و مدارس متوسطه تأسیس شد (همو، V/182).

اجرای مفاد فرمان تنظیمات به رغم پاره‌ای مشکلات همچنان ادامه می‌یافت. سلطان عبدالمجید خود بر اجرای اصلاحات و تسریع در آنها سعی تمام داشت؛ چنانکه طی فرمان مورخ ۴ محرم ۱۲۶۱ق/۱۳ نوامبر ۱۸۴۵م که با حضور او در هیأت دولت (مجلس وکلا) قرائت شد، بر اجرای اصلاحات و اقداماتی بدین شرح تأکید گردید: تنظیم امور ارتش، گسترش علوم و فنون، تأسیس مدارس جدید، اتخاذ تدابیر لازم برای عمران و آبادی کشور، ایجاد بیمارستان برای فقرا در استانبول، چاپ و انتشار تمبر، تأسیس «مجالس اعماریه» برای آبادی ایالات در آناتولی و روم ایلی، شرکت دو نماینده از هر ایالت در هیأت دولت برای طرح مسائل مربوط به‌آن‌ایالت، و ترسیم‌نقشۀ‌شهرهاو بنادر (IA, XI/723).

اجرای مفاد تنظیمات خیریه را به دو مرحله می‌توان تقسیم کرد: ۱. از صدور فرمان تنظیمات در ۱۲۵۵ق تا صدور فرمان اصلاحات در ۱۲۷۲ق؛ ۲. از ۱۲۷۲ تا ۱۲۹۳ق، یعنی دورۀ مشروطیت اول (همان، XI/720).

در حدود سال ۱۲۶۹ق، با آنکه نزدیک به ۱۴ سال از تاریخ صدور فرمان تنظیمات می‌گذشت، از روند اصلاحات نتیجۀ کافی و مثبت گرفته نشده بود. فقدان هماهنگی و یکپارچگی در سیاست داخلی و خارجی، سوءاستفادۀ رجال دولت، اختلاف‌نظر میان اصلاح‌طلبان و همچنین کارشکنی برخی از دولتهای خارجی که با موفقیت جنبش اصلاح‌طلبی موافق نبودند (همان، XI/739-740)، از علل عمدۀ ناکامی نهضت بود. چون دولت روسیۀ تزاری که می‌کوشید قلمرو عثمانی را تجزیه کند، با مخالفت دولت فرانسه و انگلستان مواجه شد، مسألۀ حمایت از پیروان کلیسای ارتدکس را بهانه قرار داد و خواستار حق مداخله در این خصوص و حمایت از مسیحیان عثمانی شد و به سلطان و دولت عثمانی ۵ روز مهلت داد تا با انعقاد عهدنامه‌ای در این باره موافقت کنند.

دولت عثمانی این اولتیماتوم را رد کرد و روسیه با تهدید به اشغال عثمانی بار دیگر ۸ روز برای پذیرفتن خواسته‌هایش مهلت داد (همان، XI/740). این خواسته نیز رد شد؛ اما در ۲۷ صفر ۱۲۷۲، دولتهای انگلستان، فرانسه و اتریش دولت عثمانی را به عضویت جامعۀ دول اروپایی پذیرفتند و مقرر داشتند که فرمان جدیدی از سوی پادشاه دربارۀ اتباع مسیحی عثمانی صادر شود. سرانجام دولت عثمانی تحت فشار دولتهای اروپایی در جمادی‌الآخر ۱۲۷۲/فوریۀ ۱۸۵۶ فرمانی در این خصوص صادر کرد که به فرمان «اصلاحات» معروف است (کارال، V/248-249؛ IA, XI/741). با این فرمان که حق حاکمیت عثمانی را محدود می‌کرد (همانجا)، دورۀ جدیدی در تاریخ عثمانی آغاز شد که به دورۀ دوم تنظیمات معروف است و تا ۱۲۹۳ق ادامه یافت (همانجا). به موجب این فرمان مسیحیان مقیم در امپراتوری عثمانی و اتباع غیرمسلمان این کشور از امتیازات زیادی برخوردار می‌شدند (همان، XI/742).

دولتهای اروپایی با تحت فشار گذاشتن عثمانی در صدور این فرمان، قصد داشتند منافع سیاسی و اقتصادی خود را در این منطقه حفظ کنند و کاپیتولاسیونی جدید به وجود آورند (همان، XI/743). مهم‌ترین مواردی که در این فرمان ذکر شده بود، اینهاست: مصونیت جان و مال و شرف، تساوی در برابر قانون، حق ورود غیرمسلمانان به خدمات دولتی، آزادی مذهبی و آموزشی، برابری در پرداخت مالیات، اصلاح قوانین جزایی، واگذاری تأیید حکم اعدام یا عفو محکومان به اعدام پس از صدور رأی دادگاه به پادشاه، علنی بودن دادگاهها، لغو مصادرۀ اموال محکومان، لغو شکنجه، اصلاح وضع زندانها و رعایت حقوق زندانیان، تشکیل محاکم تجاری و محاکم جنایی، حفظ امتیازات دینی غیرمسلمانان، تأیید صلاحیت کلیسا و شوراهای دینی در برخی دعاوی، لغو استفاده از واژه‌های موهن برای مسیحیان در مکاتبات، و حضور نمایندگان کلیسا در انجمنهای ایالتی و ولایتی و نیز مجلس والای احکام عدلیه (کارال، V/250-251). برای اجرای این فرمان «مجلس اجرائات» تشکیل شد که مدت زیادی نتوانست فعالیت کند. ریاست این مجلس با صدراعظم بود؛ بعدها وظیفۀ این مجلس به مجلس اعلای تنظیمات یا «مجلس اعلای عمومیه» واگذار شد (IA, XI/743-744). از این به بعد قلمرو عثمانی بیش از پیش به صحنۀ مبارزۀ دولتهای بزرگ اروپایی تبدیل گردید (همان، XI/745).

از توجه به دو فرمان تنظیمات و اصلاحات و مقایسۀ آنها برمی‌آید که

هر یک از دو فرمان در دوره‌ای بحرانی از تاریخ دولت عثمانی صادر شده است، چنانکه خط شریف (فرمان تنظیمات) در پایان جنگ مصر ـ عثمانی و فرمان اصلاحات در پایان جنگ کریمه صادر گردیده است. فرمان اصلاحات به موجب مادهٔ ۹ عهدنامهٔ پاریس صادر گردید و با توجه به مقدمهٔ آن ــ که کمک و حمایت دولتهای دوست را متذکر شده است ــ نفوذ بیگانگان در صدور آن به وضوح دیده می‌شود (کارال، VI/5-6).

روند اصلاحات با درگذشت بنیان‌گذاران آن ــ یعنی کسانی چون فؤاد پاشا و عالی‌پاشا ــ از ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م به بعد رو به ضعف گذاشت (شاو، ۲۶۷/۲). بحرانهای مالی، قحطی و خشکسالی، نفوذ و مداخلهٔ بیگانگان در امور کشور، و سستی سلطان عبدالعزیز برای جلوگیری از این بحرانها، مخالفت با دولت را افزایش می‌داد و افکار مشروطه‌خواهی که از سوی مدحت پاشا و یارانش تبلیغ می‌شد، روز به روز طرفداران بیشتری می‌یافت. نفوذ ادبیات جدید و ظهور نویسندگانی چون نامق کمال در بیداری افکار مردم بسیار مؤثر بود. در این میان محافظه‌کاران نیز که با نوآوریهای دورهٔ تنظیمات و اصلاحات، به‌خصوص برابری حقوق مسلمانان و غیرمسلمانان مخالف بودند، توانستند با استفاده از موقعیت به دست آمده، حمایت افکار عمومی را برضد دین‌زدایی تنظیمات و نفوذ بیگانگان جلب کنند و در پی آن موج جدیدی از احیای تفکر اسلامی به وجود آمد. در این امر سیدجمال‌الدین اسدآبادی که در آن زمان (۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م) در رأس شورای آموزش و پرورش عثمانی قرار داشت (همو، ۲۷۳/۲ـ۲۷۴)، نقش مهمی ایفا می‌کرد. سرانجام این اختلافها و نابسامانیها به خلع عبدالعزیز در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م و جانشینی فرزند بزرگ عبدالمجید به نام مراد انجامید (IA, XI/761). پادشاه جدید (مراد پنجم) خواهان ادامهٔ اصلاحات شد و حتیٰ گفته‌اند که دربارهٔ تدوین قانون اساسی و حکومت مشروطه نیز وعده‌هایی داده بود. در این دوره به رغم اینکه رشدی پاشا صدارت داشت، مدحت پاشا رئیس شورای دولت از نفوذ بیشتری برخوردار بود. مراد پنجم که سن زیادی هم نداشت، به سبب بیماری از سلطنت بر کنار گردید و عبدالمجید دوم به شرط قبول قانون اساسی و ادامهٔ اصلاحات از جانب هیأت دولت در شعبان ۱۲۹۳ به پادشاهی برگزیده شد (همان، XI/762). وی نیز بر ادامهٔ اصلاحات، کوشش در جهت رفاه مردم و عمران و آبادی کشور تأکید کرد. در آغاز سلطنت او دولت عثمانی با بحران مواجه بود. دولتهای روسیه، اتریش، پروس، فرانسه و انگلستان که از موفقیت عثمانیها در شبه جزیرهٔ بالکان خشنود نبودند، آن دولت را به ترک مخاصمه در بالکان مجبور ساختند و نمایندگان آنها برای تصمیم‌گیری در این باره به استانبول آمدند و کنفرانسی در این زمینه برپا داشتند. در این میان، مدحت پاشا به صدارت برگزیده شد. در روز افتتاح کنفرانس (۶ ذیقعدهٔ ۱۲۹۳ق/۲۳ نوامبر ۱۸۷۶م) مشروطیت اول اعلام گردید. عبدالحمید به تشویق مدحت پاشا فرمانی مبنی بر تشکیل مجلسی برای تدوین قانون اساسی صادر کرد. قانون اساسی در ۱۱۹ ماده تنظیم شد و در ۵ ذیحجهٔ ۱۲۹۳ توسط مدحت پاشا اعلام گردید (همان، XI/763؛ شاو، ۳۰۱/۲ـ۳۰۲). بعد از مدتی، عبدالحمید عدم موفقیت در کنفرانس استانبول را بهانه قرار داد و مدحت را از صدارت معزول کرد (همو، ۳۱۰/۲؛ IA، همانجا) و ادهم‌پاشا را به صدارت برگزید (همانجا). ۳ ماه بعد، مجلس مبعوثان مرکب از ۱۴۱ نماینده (۲۶ تن از اعضای مجلس اعیان؛ ۶۹ نمایندهٔ مسلمان و ۴۶ نمایندهٔ غیرمسلمان) در ۴ ربیع‌الاول ۱۲۹۴ با تشریفات رسمی در کاخ دلمه باغچه گشایش یافت. با تشکیل مجلس مبعوثان و تصویب و اعلام قانون اساسی، دوران اصلاحات و تنظیمات خیریه نیز به سر آمد (همانجا).

به عنوان نتیجهٔ کلی فعالیتهای اصلاح‌طلبانهٔ این دوران باید گفت: دورهٔ اصلاحات و تنظیمات، آغاز بهره‌گیری از تمدن و فرهنگ اروپایی برای از میان برداشتن نارساییها و کاستیهای دولت عثمانی و هم‌تراز ساختن آن با دولتهای پیشرفتهٔ اروپا بود و با آنکه می‌توان گفت: نتیجه کاملاً مطلوب نبود، اما تصویب قانونهای جدید، محدود ساختن اختیارات پادشاه، کم‌رنگ شدن نفوذ دربار در ادارهٔ امور، تشکیل سپاه جدید به شیوهٔ اروپایی، اهمیت دادن به دانش در گزینش دولتمردان، تأسیس مدارس جدید و جز آن از آثار مطلوب این دوره محسوب می‌شود.

یکی از دستاوردهای مهم این دوره جریان ادبی جدیدی است که به ادبیات تنظیمات معروف است. این نهضت پا به پای نوآوریهای سیاسی در امپراتوری عثمانی، ادبیات ترک را از زیر نفوذ ادبیات فارسی و عربی درآورد و به سوی ادبیات مدرن اروپا رهنمون شد. این جریان تقریباً ۲۰ سال بعد از اعلام و صدور خط شریف گلخانه با انتشار روزنامهٔ *ترجمان احوال* در ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م از جانب ابراهیم‌شناسی آغاز شد و تا ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م ادامه یافت. با اوج‌گیری این مکتب، دوران ایستایی چند صد سالهٔ ادبیات دیوانی سرآمد و جریان پویای ادبیات جدید آغاز شد که زبانی ساده و عامه‌پسند داشت و جهان‌بینی جدیدی را که در آن انسانها زنده و فعال هستند، به وجود آورد. شاعران و نویسندگان این دوره در آثار خود ــ اعم از رمان، نمایشنامه، شعر و مقاله در روزنامه ــ به تنویر افکار پرداختند. با این جریان ادبی، هنر در خدمت اجتماع درآمد. از جملهٔ پیشروان این نهضت ادبی می‌توان از ابراهیم‌شناسی، ضیا پاشا، نامق کمال، احمد مدحت، رجائی‌زاده اکرم، عبدالحق حامد و سامی پاشازاده سزائی نام برد (کاراعلی اوغلو، II/51-52).

مآخذ: جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ شاو، ا. ج.، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ طیارزاده، احمدعطا، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۱ق؛ ووسینیچ، وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ نیز:

Danişmend, İ. H., *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, Istanbul, 1972;

انتخاب کرد. به طورکلی اقدامات این مجلس در تحقق اهداف فرمان تنظیمات بسیار مؤثر بود (همانجا). با صدور فرمان گلخانه، در نظام حقوقی عثمانی هم تغییرات اساسی به وجود آمد و با تکیه بر نظام حقوقی غربی قوانین زیادی وضع شد. به رغم برخی ناهماهنگیها میان حقوق اسلامی و اروپایی، این دو بافت حقوقی به کوشش تنظیماتچیان در زمینه‌های مختلف با یکدیگر تلفیق شدند (همو، V/172-173).

در زمینهٔ اصلاح مالیاتها، روشهای سنتی اعشار، جزیه، التزام، واگذاری جمع‌آوری مالیات به مقاطعه‌کاران، مالیات بر اغنام و نظایر آن لغو شد. جمع‌آوری مالیات به مأموران رسمی و حقوق‌بگیر دولت واگذار شد و همهٔ مالیاتها به خزانهٔ دولت واریز می‌گردید. تساوی در برابر پرداخت مالیات، تعیین میزان آن توسط انجمن شهر از جمله دستاوردهای فرمان تنظیمات بود (شاو، ۲/۱۷۲-۱۷۳؛ کارال، V/176-177). در زمینهٔ سربازگیری نیز شیوه‌های سابق لغو گردید و از هر ایالت با توجه به جمعیت آن و در مواقع لازم سربازگیری می‌شد. مدت سربازی را به ۴-۵ سال محدود ساختند و روشهای نظامی اروپاییان را اخذ کردند و پیاده نظام، سواره نظام و توپخانه تشکیل دادند و از ۱۲۶۰ق/۱۸۴۷م به بعد روش قرعه‌کشی برای سربازگیری در میان جوانان ۲۰ ساله اعمال شد (همو، V/178-179). در زمینهٔ تعلیم و تربیت نیز عبدالمجید با صدور فرمانی در ۱۲۶۰ق خطاب به صدراعظم وجوب اصلاحات را یادآوری کرد و بدین‌ترتیب، «مجلس دائمی معارف عمومیه» تشکیل، و دارالفنون و مدارس متوسطه تأسیس شد (همو، V/182).

اجرای مفاد فرمان تنظیمات به رغم پاره‌ای مشکلات همچنان ادامه می‌یافت. سلطان عبدالمجید خود بر اجرای اصلاحات و تسریع در آنها سعی تمام داشت؛ چنانکه طی فرمان مورخ ۴ محرم ۱۲۶۱ق/۱۳ نوامبر ۱۸۴۵م که با حضور او در هیأت دولت (مجلس وکلا) قرائت شد، بر اجرای اصلاحات و اقداماتی بدین شرح تأکید گردید: تنظیم امور ارتش، گسترش علوم و فنون، تأسیس مدارس جدید، اتخاذ تدابیر لازم برای عمران و آبادی کشور، ایجاد بیمارستان برای فقرا در استانبول، چاپ و انتشار تمبر، تأسیس «مجالس اعماریه» برای آبادی ایالات در آناتولی و روم ایلی، شرکت دو نماینده از هر ایالت در هیأت دولت برای طرح مسائل مربوط به‌آن‌ایالت، و ترسیم‌نقشهٔ‌شهرها و بنادر (IA, XI/723).

اجرای مفاد تنظیمات خیریه را به دو مرحله می‌توان تقسیم کرد: ۱. از صدور فرمان تنظیمات در ۱۲۵۵ق تا صدور فرمان اصلاحات در ۱۲۷۲ق؛ ۲. از ۱۲۷۲ تا ۱۲۹۳ق، یعنی دورهٔ مشروطیت اول (همان، XI/720).

در حدود سال ۱۲۶۹ق، با آنکه نزدیک به ۱۴ سال از تاریخ صدور فرمان تنظیمات می‌گذشت، از روند اصلاحات نتیجهٔ کافی و مثبت گرفته نشده بود. فقدان هماهنگی و یکپارچگی در سیاست داخلی و خارجی، سوءاستفادهٔ رجال دولت، اختلاف‌نظر میان اصلاح‌طلبان و همچنین کارشکنی برخی از دولتهای خارجی که با موفقیت جنبش اصلاح‌طلبی موافق نبودند (همان، XI/739-740)، از علل عمدهٔ ناکامی نهضت بود. چون دولت روسیهٔ تزاری که می‌کوشید قلمرو عثمانی را تجزیه کند، با مخالفت دولت فرانسه و انگلستان مواجه شد، مسألهٔ حمایت از پیروان کلیسای ارتدکس را بهانه قرار داد و خواستار حق مداخله در این خصوص و حمایت از مسیحیان عثمانی شد و به سلطان و دولت عثمانی ۵ روز مهلت داد تا با انعقاد عهدنامه‌ای در این باره موافقت کنند.

دولت عثمانی این اولتیماتوم را رد کرد و روسیه با تهدید به اشغال عثمانی بار دیگر ۸ روز برای پذیرفتن خواسته‌هایش مهلت داد (همان، XI/740). این خواسته نیز رد شد؛ اما در ۲۷ صفر ۱۲۷۲، دولتهای انگلستان، فرانسه و اتریش دولت عثمانی را به عضویت جامعهٔ دول اروپایی پذیرفتند و مقرر داشتند که فرمان جدیدی از سوی پادشاه دربارهٔ اتباع مسیحی عثمانی صادر شود. سرانجام دولت عثمانی تحت فشار دولتهای اروپایی در جمادی‌الآخر ۱۲۷۲/فوریهٔ ۱۸۵۶ فرمانی در این خصوص صادر کرد که به فرمان «اصلاحات» معروف است (کارال، V/248-249؛ IA, XI/741). با این فرمان که حق حاکمیت عثمانی را محدود می‌کرد (همانجا)، دورهٔ جدیدی در تاریخ عثمانی آغاز شد که به دورهٔ دوم تنظیمات معروف است و تا ۱۲۹۳ق ادامه یافت (همانجا). به موجب این فرمان مسیحیان مقیم در امپراتوری عثمانی و اتباع غیرمسلمان این کشور از امتیازات زیادی برخوردار می‌شدند (همان، XI/742).

دولتهای اروپایی با تحت فشار گذاشتن عثمانی در صدور این فرمان، قصد داشتند منافع سیاسی و اقتصادی خود را در این منطقه حفظ کنند و کاپیتولاسیونی جدید به وجود آورند (همان، XI/743). مهم‌ترین مواردی که در این فرمان ذکر شده بود، اینهاست: مصونیت جان و مال و شرف، تساوی در برابر قانون، حق ورود غیرمسلمانان به خدمات دولتی، آزادی مذهبی و آموزشی، برابری در پرداخت مالیات، اصلاح قوانین جزایی، واگذاری تأیید حکم اعدام یا عفو محکومان به اعدام پس از صدور رأی دادگاه به پادشاه، علنی بودن دادگاهها، لغو مصادرهٔ اموال محکومان، لغو شکنجه، اصلاح وضع زندانها و رعایت حقوق زندانیان، تشکیل محاکم تجاری و محاکم جنایی، حفظ امتیازات دینی غیرمسلمانان، تأیید صلاحیت کلیسا و شوراهای دینی در برخی دعاوی، لغو استفاده از واژه‌های موهن برای مسیحیان در مکاتبات، و حضور نمایندگان کلیسا در انجمنهای ایالتی و ولایتی و نیز مجلس والای احکام عدلیه (کارال، V/250-251). برای اجرای این فرمان «مجلس اجرائات» تشکیل شد که مدت زیادی نتوانست فعالیت کند. ریاست این مجلس با صدراعظم بود؛ بعدها وظیفهٔ این مجلس به مجلس اعلای تنظیمات یا «مجلس اعلای عمومیه» واگذار شد (IA, XI/743-744). از این به بعد قلمرو عثمانی بیش از پیش به صحنهٔ مبارزهٔ دولتهای بزرگ اروپایی تبدیل گردید (همان، XI/745).

از توجه به دو فرمان تنظیمات و اصلاحات و مقایسهٔ آنها برمی‌آید که

هر یک از دو فرمان در دوره‌ای بحرانی از تاریخ دولت عثمانی صادر شده است، چنانکه خط شریف (فرمان تنظیمات) در پایان جنگ مصر ـ عثمانی و فرمان اصلاحات در پایان جنگ کریمه صادر گردیده است. فرمان اصلاحات به موجب مادهٔ ۹ عهدنامهٔ پاریس صادر گردید و با توجه به مقدمهٔ آن ــ که کمک و حمایت دولتهای دوست را متذکر شده است ــ نفوذ بیگانگان در صدور آن به وضوح دیده می‌شود (کارال، VI/5-6).

روند اصلاحات با درگذشت بنیان‌گذاران آن ــ یعنی کسانی چون فؤاد پاشا و عالی‌پاشا ــ از ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م به بعد رو به ضعف گذاشت (شاو، ۲/۲۶۷). بحرانهای مالی، قحطی و خشکسالی، نفوذ و مداخلهٔ بیگانگان در امور کشور، و سستی سلطان عبدالعزیز برای جلوگیری از این بحرانها، مخالفت با دولت را افزایش می‌داد و افکار مشروطه‌خواهی که از سوی مدحت پاشا و یارانش تبلیغ می‌شد، روز به روز طرفداران بیشتری می‌یافت. نفوذ ادبیات جدید و ظهور نویسندگانی چون نامق کمال در بیداری افکار مردم بسیار مؤثر بود. در این میان محافظه‌کاران نیز که با نوآوریهای دورهٔ تنظیمات و اصلاحات، به‌خصوص برابری حقوق مسلمانان و غیرمسلمانان مخالف بودند، توانستند با استفاده از موقعیت به دست آمده، حمایت افکار عمومی را برضد دین‌زدایی تنظیمات و نفوذ بیگانگان جلب کنند و در پی آن موج جدیدی از احیای تفکر اسلامی به وجود آمد. در این امر سیدجمال‌الدین اسدآبادی که در آن زمان (۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م) در رأس شورای آموزش و پرورش عثمانی قرار داشت (همو، ۲/۲۷۳-۲۷۴)، نقش مهمی ایفا می‌کرد. سرانجام این اختلافها و نابسامانیها به خلع عبدالعزیز در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م و جانشینی فرزند بزرگ عبدالمجید به نام مراد انجامید (IA, XI/761). پادشاه جدید (مراد پنجم) خواهان ادامهٔ اصلاحات شد و حتیٰ گفته‌اند که دربارهٔ تدوین قانون اساسی و حکومت مشروطه نیز وعده‌هایی داده بود. در این دوره به رغم اینکه رشدی پاشا صدارت داشت، مدحت پاشا رئیس شورای دولت از نفوذ بیشتری برخوردار بود. مراد پنجم که سن زیادی هم نداشت، به سبب بیماری از سلطنت بر کنار گردید و عبدالمجید دوم به شرط قبول قانون اساسی و ادامهٔ اصلاحات از جانب هیأت دولت در شعبان ۱۲۹۳ به پادشاهی برگزیده شد (همان، XI/762). وی نیز بر ادامهٔ اصلاحات، کوشش در جهت رفاه مردم و عمران و آبادی کشور تأکید کرد. در آغاز سلطنت او دولت عثمانی با بحران مواجه بود. دولتهای روسیه، اتریش، پروس، فرانسه و انگلستان که از موفقیت عثمانیها در شبه جزیرهٔ بالکان خشنود نبودند، آن دولت را به ترک مخاصمه در بالکان مجبور ساختند و نمایندگان آنها برای تصمیم‌گیری در این باره به استانبول آمدند و کنفرانسی در این زمینه برپا داشتند. در این میان، مدحت پاشا به صدارت برگزیده شد. در روز افتتاح کنفرانس (۶ ذیقعدهٔ ۱۲۹۳ق/۲۳ نوامبر ۱۸۷۶م) مشروطیت اول اعلام گردید. عبدالحمید به تشویق مدحت پاشا فرمانی مبنی بر تشکیل مجلسی برای تدوین قانون اساسی صادر کرد. قانون اساسی در ۱۱۹ ماده تنظیم شد و در ۵ ذیحجهٔ ۱۲۹۳ توسط مدحت پاشا اعلام گردید (همان، XI/763؛ شاو، ۲/۳۰۱-۳۰۲). بعد از مدتی، عبدالحمید عدم موفقیت در کنفرانس استانبول را بهانه قرار داد و مدحت را از صدارت معزول کرد (همو، ۲/۳۱۰؛ IA، همانجا) و ادهم‌پاشا را به صدارت برگزید (همانجا). ۳ ماه بعد، مجلس مبعوثان مرکب از ۱۴۱ نماینده (۲۶ تن از اعضای مجلس اعیان؛ ۶۹ نمایندهٔ مسلمان و ۴۶ نمایندهٔ غیرمسلمان) در ۴ ربیع‌الاول ۱۲۹۴ با تشریفات رسمی در کاخ دلمه باغچه گشایش یافت. با تشکیل مجلس مبعوثان و تصویب و اعلام قانون اساسی، دوران اصلاحات و تنظیمات خیریه نیز به سرآمد (همانجا).

به عنوان نتیجهٔ کلی فعالیتهای اصلاح‌طلبانهٔ این دوران باید گفت: دورهٔ اصلاحات و تنظیمات، آغاز بهره‌گیری از تمدن و فرهنگ اروپایی برای از میان برداشتن نارساییها و کاستیهای دولت عثمانی و هم‌تراز ساختن آن با دولتهای پیشرفتهٔ اروپا بود و با آنکه می‌توان گفت: نتیجه کاملاً مطلوب نبود، اما تصویب قانونهای جدید، محدود ساختن اختیارات پادشاه، کم‌رنگ شدن نفوذ دربار در ادارهٔ امور، تشکیل سپاه جدید به شیوهٔ اروپایی، اهمیت دادن به دانش در گزینش دولتمردان، تأسیس مدارس جدید و جز آن از آثار مطلوب این دوره محسوب می‌شود.

یکی از دستاوردهای مهم این دوره جریان ادبی جدیدی است که به ادبیات تنظیمات معروف است. این نهضت پا به پای نوآوریهای سیاسی در امپراتوری عثمانی، ادبیات ترک را از زیر نفوذ ادبیات فارسی و عربی درآورد و به سوی ادبیات مدرن اروپا رهنمون شد. این جریان تقریباً ۲۰ سال بعد از اعلام و صدور خط شریف گلخانه با انتشار روزنامهٔ *ترجمان احوال* در ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م از جانب ابراهیم‌شناسی آغاز شد و تا ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م ادامه یافت. با اوج‌گیری این مکتب، دوران ایستایی چند صد سالهٔ ادبیات دیوانی سرآمد و جریان پویای ادبیات جدید آغاز شد که زبانی ساده و عامه‌پسند داشت و جهان‌بینی جدیدی را که در آن انسانها زنده و فعال هستند، به وجود آورد. شاعران و نویسندگان این دوره در آثار خود ــ اعم از رمان، نمایشنامه، شعر و مقاله در روزنامه ــ به تنویر افکار پرداختند. با این جریان ادبی، هنر در خدمت اجتماع درآمد. از جملهٔ پیشروان این نهضت ادبی می‌توان از ابراهیم‌شناسی، ضیا پاشا، نامق کمال، احمد مدحت، رجائی‌زاده اکرم، عبدالحق حامد و سامی پاشازاده سزائی نام برد (کاراعلی اوغلو، II/51-52).

مآخذ: جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ شاو، ا. ج.، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ طیارزاده، احمدعطا، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۱ق؛ روسینیچ، وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ نیز:
Danişmend, İ. H., *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, Istanbul, 1972;

IA; Karaalioğlu, S.K., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1946; Karal, E. Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968; Pakalin, M.Z., *Osmanlı tarihi deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1946; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devleti teşkilâtından Kapukulu ocakları*, Ankara, 1984; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara,1983;Yurdaydın, H.G., *İslam tarihi dersleri*, Ankara, 1982.

علی‌اکبر دیانت

آصْلانْدوز، بخش و شهر کوچکی در شهرستان پارس آباد از استان اردبیل. اصلاندوز را به‌صورت آصلاندوز (*فرهنگ جغرافیایی...*، ۲۵/۴؛ *دانشنامه*، ۱۰۲/۱) و اسلاندوز (نفیسی، ۳۳۰/۱، ۳۳۱) نیز نوشته‌اند.

بخش اصلاندوز: این بخش به عنوان یکی از بخشهای دوگانهٔ شهرستان پارس آباد است که ۳۵۲ کم۲ مساحت دارد و در منتهی‌الیه شمال غربی استان اردبیل قرار گرفته، و از شمال به رود ارس، از شرق به بخش مرکزی (شهرستان پارس آباد)، از غرب به استان آذربایجان شرقی و از جنوب به شهرستان مغان محدود است (*آمارنامهٔ استان آذربایجان شرقی*، ۲۸؛ *آمارنامهٔ استان اردبیل*، ۱۱، ۱۶، ۱۸). بخش اصلاندوز از دو دهستان به‌نامهای اصلاندوز وقشلاق غربی (*سازمان...*، ۷) و جمعاً ۹۶ آبادی تشکیل شده که ۱۶٬۲۹۳ نفر (۲٬۳۶۲ خانوار) را در خود جای داده است (*آمارنامهٔ استان اردبیل*، ۱۸، ۵۵). از میان آبادیهای این بخش که ۲۸/۳٪ از مجموع آبادیهای شهرستان پارس آباد را تشکیل می‌دهند، تنها ۶۵ آبادی دارای سکنه است. مرکز این بخش شهر کوچک اصلاندوز است (*سازمان*، نیز *آمارنامهٔ استان اردبیل*، همانجاها).

اصلاندوز ناحیه‌ای کوهستانی، اما گرمسیری است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا)، چنانکه هوای آن در تابستان گرم و در زمستان معتدل است (خاماچی، ۲۱۱؛ *جغرافیا...*، ۲۰۵/۱)؛ با این حال، این ناحیه کم ارتفاع‌ترین قسمت مرزی حوضهٔ ارس به شمار می‌رود («ایران[1]»، 50-49).

آثار قدیمی چندی در این ناحیه بر جای مانده است، از جمله تپهٔ نسبتاً بزرگی به ارتفاع حدود ۳۰ متر که پیرامون آن ۱٬۵۰۰ متر است، در جنوب غربی شهر کوچک اصلاندوز، در محل فروریختن دره رود (قره‌سو) به ارس دیده می‌شود که به تپهٔ نادر (یا تپهٔ نادری) موسوم است؛ قدمت این تپه را به هزارهٔ اول پیش از میلاد نسبت داده، و آن را تا اواخر سدهٔ ۱۱ق مسکونی دانسته‌اند. علاوه بر این، در آبادی اولتان، واقع در ۳۹ کیلومتری شمال شهر اصلاندوز، قلعه‌ای در کنار ارس قرار دارد که آن را به دورهٔ اشکانی مربوط می‌دانند؛ این قلعه نیز تا سدهٔ ۱۲ق مورد استفاده بوده است. دیواری خشتی به قطر حدود ۶ متر گرداگرد این قلعه را فرا گرفته، و آثار خندقی بزرگ به عرض ۳۰ متر در ۳ جهت آن برجای مانده است (ترابی، ۶۶۲/۲-۶۶۳).

در ناحیهٔ اصلاندوز آثار ۹ گورستان مربوط به هزارهٔ اول پیش از اسلام یافت شده است. تپهٔ اسلامی (عودجه) در ۱۱ کیلومتری شهر اصلاندوز با سفالهای خشتی و لعابدار سدهٔ ۱۰ق، و تپهٔ اصلاندوز در یک کیلومتری شهر اصلاندوز با آثار مشابه از همان زمان، از دیگر آثار برجای مانده در این ناحیه به شمار می‌روند (همو، ۶۶۴/۲-۶۶۵). تاج‌گذاری نادرشاه افشار را به تفاوت در تپهٔ نادری (*جغرافیا*، همانجا) و قلعهٔ اولتان (ترابی، ۶۶۴/۲) دانسته‌اند.

شهر اصلاندوز: اصلاندوز شهر کوچکی است که در ۳۹° و ۲۶′ عرض شمالی و ۴۷° و ۲۳′ طول شرقی، در محل پیوستن قره‌سو به ارس (*تهران...*، 54) و در ۱۲۰ کیلومتری شمال غربی بیله‌سوار قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۲۵/۲).

این شهر به سبب موقعیت خاص خود و حوادث معاصر، به ویژه جنگهای ۱۰ سالهٔ روسیه با ایران (۱۲۱۸-۱۲۲۸ق)، دارای اهمیت است. معبر اصلاندوز به‌عنوان محل نفوذ به‌خاک آذربایجان به‌خصوص در جنگهای هفتگانهٔ عباس میرزا با روسها پیوسته مورد استفاده بوده است (مفتون، ۲۳۷، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۹۱، ۲۹۴؛ باکیخانوف، ۱۸۹؛ هدایت، ۴۱۰/۹؛ *تهران*، همانجا).

در هنگامهٔ جنگ روسیه با ایران (۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م)، زمانی که نمایندگان روسیه و ایران در محل اصلاندوز در حال مذاکره بودند (هدایت، ۴۸۳/۹؛ سپهر، ۱۴۰)، روسیه و انگلستان در اروپا با یکدیگر به توافق رسیدند و سفیر انگلیس (سر گور اوزلی) به افسران انگلیسی که مأمور آموزش نظامی قوای ایران بودند، دستور داد که در مناقشهٔ ایران و روس مداخله نکنند (کرزن، I/578؛ نیز نک: مفتون، ۲۹۵). متعاقب آن، قوای روسیه در اصلاندوز به سپاه ایران شبیخون زد (همو، ۲۹۵-۲۹۶؛ اعتضاد السلطنه، ۳۵۲-۳۵۳؛ باکیخانوف، ۱۹۶) و با وارد ساختن تلفات و صدمات ناگهانی بر قوای ایرانی (هدایت، ۴۸۴/۹-۴۸۵؛ *تهران*، همانجا)، با وساطت دولت انگلستان، ایران را وادار به صلح و پذیرش عهدنامهٔ گلستان (۲۹ شوال ۱۲۲۸ق/۱۲ اکتبر ۱۸۱۳م) کرد (شمیم، ۶۴). به دنبال آن تمامی قلمرو ایران در شمال ارس از دست رفت («ایران»، 288).

اصلاندوز در ۱۲۹۳ش/۱۹۱۴م تنها مجموعه‌ای از کلبه‌های ساخته شده از نی و حصیر بود که معدودی چادرنشین از آن استفاده می‌کردند (*تهران*، همانجا). این آبادی در اواخر دههٔ ۱۳۲۰ش هنوز روستای بسیار کوچکی به شمار می‌رفت که تنها دارای ۲۵ نفر سکنه بود (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). جمعیت اصلاندوز در ۱۳۵۵ش به ۱٬۴۲۴ نفر (۲۵۹ خانوار) (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۵۵ش، ۱۳۳/۹) و در ۱۳۶۵ش به ۲٬۰۴۲ نفر (۳۲۹ خانوار) رسید (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۲۴). مطابق همین داده‌ها، جمعیت ۶ ساله و بیشتر اصلاندوز ۷۴/۵٪ از کل جمعیت آنجا را تشکیل می‌دهد که ۴۸/۱٪ از این عده باسواد هستند (همانجا).

یکی از علل اصلی گسترش اصلاندوز و تبدیل آن از یک روستا به نقطهٔ شهری، فعالیتهای عمرانی در دشت مغان بوده است. احداث سد

1. *Persia.*

مخزنی میل- مغان در محلی به نام قزل قشلاق واقع در ۳ کیلومتری اصلاندوز (۱۳۴۹ش) و از این طریق امکان به زیر کشت بردن ۹۰ هزار هکتار از اراضی دشت (شاهسوند، ۱۲۱؛ خاماچی، ۲۱۱-۲۱۲)، خود از عوامل بنیادی رشد این محل به شمار می‌رود، چنانکه گروهی از کارگران و کارمندان فنی سازمان آب و برق سد، در این محل زندگی می‌کنند (همو، ۲۱۱).

شغل اهالی اصلاندوز به طور سنتی بیشتر زراعت، باغداری و گله‌داری است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۲۵/۴؛ *فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، همانجا)؛ چنانکه ۵٬۱۰۰ رأس گوسفند و بز، و ۲٬۵۰۰ رأس گاو و گوساله در این شهر کوچک نگهداری می‌شود (همان، ۲۵). محصولات کشاورزی اصلاندوز عمدتاً غلات و حبوبات است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). شهر کوچک اصلاندوز با برخورداری از امکانات و تسهیلات محلی، مرکز خدمات روستاهای پیرامون به شمار می‌رود (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، همانجا؛ *فرهنگ اجتماعی*...، ۱۳۲-۱۳۳).

مذهب اهالی، شیعه، و زبان آنان ترکی است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان آذربایجان شرقی* (۱۳۷۰ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *آمارنامهٔ استان اردبیل* (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان اردبیل، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیان فر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ باکیخانوف، عباسقلی آقا، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ ترابی طباطبایی، جمال، *آثار باستانی آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خاماچی، بهروز، *فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *دانشنامه*؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی *ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ شاهسوند بغدادی، پریچهره، *بررسی مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایل شاهسون*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شمیم، علی‌اصغر، *ایران در دورهٔ سلطنت قاجاریه*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۵۵ش)، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان مغان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع*، استان آذربایجان شرقی، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات تاریخ روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1966; *Parsia*, The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946, London, 1987; *Tehran and Northwestern Iran*, ed. L. W. Adamec, Graz, 1976.

عباس سعیدی

اَصْلَح، اصطلاحی کلامی که بر اساس آن غالب معتزله انجام دادن بهترین و شایسته‌ترین کارها را در حق بندگان بر خداوند واجب می‌دانند. اهمیت این اصطلاح در آن است که مباحثی چون عدل الٰهی، صفات الٰهی و تکلیف به نحوی به آن مربوط می‌شوند.

اختلاف متکلمان در این بحث ناشی از نظرهای متفاوت آنان در مسألهٔ عدل و صفات الٰهی است. عدل گرایان ترک اصلح را بر خدا قبیح می‌دانند؛ در مقابل، سنت گرایان و اشاعره که مبنای بحث خود را بر قدرت و ارادهٔ مطلق خداوند می‌گذارند، در کیفیات افعال او چند و چون نمی‌کنند. بحثِ قائل شدن وجوبِ امری بر خداوند نیز از همین جا نشأت می‌گیرد. گروه اول برخی افعال را بر خداوند واجب می‌شمرند (قاضی عبدالجبار، ۱۳/۷-۸)؛ ولی گروه دوم معتقدند که چیزی بر خداوند واجب نیست، چه، بجز با شرع حکمی اثبات نمی‌شود و حاکمی ماورای شرع وجود ندارد. پس چیزی بر خداوند واجب نیست (فخرالدین، ۳۴۱-۳۴۲).

نظر معتزله: اعتقاد به وجوب رعایت اصلح همانند اصول منزلةٌ بین المنزلتین و وعد و وعید از آراء خاص معتزله است. پیشروان این قول، یعنی ابراهیم بن سیار نظّام (د ح ۲۳۱ق/۸۴۶م) و اصحاب او، علی اسواری (د ۲۴۰ق/۸۵۴م) و جاحظ (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) معتقدند که خدا قادر نیست ستم کند و دروغ بگوید و نمی‌تواند اصلح را ترک کند و کاری انجام دهد که اصلح نیست (نک: اشعری، ۲۰۸/۱-۲۰۹). آنان بر این باورند که در افعال الٰهی جز خیر و صلاح نیست و بر خداوند واجب است که از روی حکمت کامل خویش مصالح همهٔ بندگان را رعایت کند. برخی از معتزله علت فعل اصلح از سوی خداوند را عدم بخل او دانسته‌اند. آنان بر خداوند واجب دانسته‌اند که آنچه صلاح بنده است، نسبت به او انجام دهد و دلیل ایشان نیز آن بوده است که اگر خداوند چنین نکند، بر آنها بخل ورزیده است (نک: اسفراینی، ۴۳؛ تفتازانی، ۱۶۶/۲).

برخی معتقدند که نظّام عقیده به اصلح را از لاهوت مسیحی اقتباس کرده است، چون «رجال کنیسه» نیز به اصلح اعتقاد داشته‌اند، به ویژه آنکه یحییٰ دمشقی در باب آن به بحث پرداخته است (جارالله، ۱۰۳). برخی از مؤلفان معاصر معتقدند که معتزله این باور را از اندیشه‌های یونانی گرفته‌اند (شاخت، 29). شاخت در بحث مبدأ قول به اصلح به ترجمهٔ آثار یونانی مثل «فائدة الاجزاء[1]» اثر جالینوس اشاره دارد که به دنبال اثبات مفید بودن همهٔ اعضا و اندامهاست و از طریق استدلال کلامی می‌خواهد عقلانی بودن، و نیز متوجه به خیر بودن افعال خالق را اثبات کند (همانجا). برخی نیز نظّام را در این نظریه مشخصاً متأثر از آراء ارسطو دانسته‌اند (عثمان، ۴۰۱).

معتزلهٔ بغداد حوزهٔ شمول وجوب فعل اصلح را دین و دنیا، و معتزلهٔ بصره فقط دین دانسته‌اند (جوینی، ۲۸۷-۲۸۹؛ تفتازانی، همانجا). استدلال بغدادیان آن است که مانعی برای فعل خداوند وجود ندارد و به همین دلیل فعل اصلح در دنیا و دین بر او واجب است. همچنین داعی بر فعل، یعنی اشتمال فعل بر مصلحت، موجود است و صارف یعنی قبح وجود ندارد. استدلال مخالفان این قول آن است که اگر اصلح در دنیا بر خداوند واجب باشد، در خود این وجوب اخلال به وجود می‌آید، چون

1. *De usu partium.*

خداوند بر امور غیرمتناهی قادر است و هر نعمتی که افاضه کند، می‌تواند بیش از آن را نیز افاضه کند و حدی بر این متصور نیست (همو، ۱۶۷/۲).

نظر اشاعره: متکلمان اشعری مذهب برخلاف معتزله هرگونه قول به وجوب چیزی بر خداوند، از جمله وجوب اصلح بودن فعل او نسبت به بندگان را ضلال و خطا می‌دانند (اشعری، ۲۰۹/۱). این گروه معتقدند چیزی بر خداوند واجب نیست، چون افعال خداوند معلل به اغراض نیست و نمی‌توان فعلی از افعال او را به دلیل خالی بودن از غرض قبیح دانست (ایجی، ۲۰۲/۸-۲۰۳). آنان بر خلاف ابوالقاسم بلخی و معتزلهٔ بغداد معتقدند که بر خداوند واجب نیست اصلح امور دربارهٔ دین و دنیای بندگان را انجام دهد. استدلال آنان این است که اگر چنین بود، باید اهل دوزخ را از عذاب نجات می‌داد، یا اینکه اهل بهشت را به منزلت پیامبران می‌رسانید، زیرا اصلح برای آنان این است (ابویعلی، ۱۱۶).

ابوحامد غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) معتقد است که خداوند هر آنچه اراده کند، نسبت به بندگان خویش انجام می‌دهد و رعایت اصلح نسبت به بندگان بر او واجب نیست، زیرا نمی‌توان چیزی را بر خداوند واجب دانست و چنین وجوبی عقلانی نیست (*قواعد*...، ۲۰۵-۲۰۶، نیز نک: *الاقتصاد*...، ۱۱۵). استدلال غزالی بر قول خویش آن است که ما فعلی را که مطابق با مصلحت نباشد، قبیح می‌دانیم؛ یعنی «قبیح آن چیزی است که موافق با غرض نباشد» (*قواعد*، ۲۰۵-۲۰۷). بنابراین، اشخاص با اغراض گوناگون چیزهای متفاوتی را قبیح خواهند دانست. غزالی معتقد است که اگر منظور ما از قبیح آن چیزی باشد که موافق با غرض باری نباشد، چنین تصوری محال است؛ چون خداوند غرضی ندارد و اگر منظور ما از قبیح عدم موافقت با غرض غیر باشد، چنین چیزی را نمی‌توان برای او محال دانست (همان، ۲۰۸). همچنین وی بر این باور است که ما در افعال خداوند به افعالی بر می‌خوریم که در آنها هیچ‌گونه صلاحی نسبت به بندگان مشاهده نمی‌شود (*الاقتصاد*، همانجا).

نظر امامیه: متکلمان امامیه آراء متفرق و متضادی داشته‌اند. گروهی مانند معتزله بر این باور بوده‌اند که خداوند نسبت به بندگان خویش جز اصلح روا نمی‌دارد و این قول را بر روایات گوناگونی متکی کرده‌اند (ابن بابویه، ۳۹۸-۴۰۵؛ فیض، ۲۱۱/۱-۲۱۲). شیخ مفید (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م) می‌گوید: «خدای تعالیٰ برای بندگان خود تا زمانی که مکلف هستند، هیچ‌کاری، جز اصلح برای دین و دنیایشان نمی‌کند و آنان را از چیزی که برایشان شایسته و سودمند است، محروم نمی‌سازد. هر که را ثروتمند کرده، این ثروتمندی شایسته‌ترین تدبیر برای اوست؛ و هر که را درویش کرده، نیز چنین است و در بیماری و تندرستی نیز سخن این گونه است» (ص ۲۵-۲۶). به گفتهٔ او بسیاری از مرجئه و زیدیه نیز بر همین قول هستند (ص ۲۶). مفید در دفاع از غیبت امام عصر(ع) نیز از نظریهٔ اصلح بهره‌برداری می‌کند (نک: مکدرموت، ۱۷۷). این گروه همانند معتزلهٔ بغداد معتقدند که اصلح در دنیا واجب است، چون مانعی برای آن وجود ندارد و ترک آن بخل است و عدم وقوع آن بر حقیقتِ قادر بودن خداوند نقص وارد می‌کند (علامهٔ حلی، ۱۵۶).

گروهی دیگر از امامیه همانند برخی از معتزله معتقد بوده‌اند که آن دسته از امور اصلح که به دین ارجاع ندارند، بر خداوند واجب نیستند (سید مرتضیٰ، ۲۰۱). این گروه اصلح را در امور دنیوی، امر نافع‌تر و خوشایندتری می‌دانند که لطف به آن تعلق نمی‌گیرد و از این رو، رعایت چنین اصلحی بر خداوند واجب نیست؛ چه، در این صورت انجام افعال بی‌نهایت و بی‌پایان بر خدا لازم می‌آید و این امر محال است (طوسی، ۱۴۰).

گروهی دیگر از متکلمان شیعه با اشاعره هم عقیده بوده، و چیزی را بر خداوند واجب ندانسته‌اند. این گروه مبنا را بر وجود اصلح نگذاشته، و فقط در شرایط وجود مصلحت و عدم مفسده آن را واجب می‌دانسته‌اند: «و اصلح گاه واجب است و علت آن نیز وجود داعی و عدم صارف است» (نصیرالدین، ۳۷۲). نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) به رغم اشاعره فعل خداوند را معلل به اغراض می‌داند و به رغم معتزله خداوند را قادر بر قبیح می‌شناسد (ص ۳۳۱).

مباحث گوناگونی بر مسألهٔ اصلح مترتب شده است. بحث «ارادهٔ فاعل بر فعل» که در میان متکلمان معطوف به خداوند است، به تدریج به صورت یک بحث مستقل درآمده است و متکلمان مسلمان از علم به رجحان و تصور فاعل نسبت به مفید بودن، یا اکمال کننده بودن فعل، اراده بر آن را نتیجه می‌گیرند. همچنین بحث از «مصلحت» متأثر از مباحث مربوط به اصلح در کلام است، به قسمی که آن را بدون فرض کمال و نقص تمام نمی‌دانند. مبحث دیگر علم باری است. متکلمان مسلمان علم باری قبل از ایجاد و خلقت را با قید علم به مصالح و مفاسد طرح می‌کنند. برهان نظم یا استدلال از طریق نظام احسن بر وجود خداوند نیز به تصور اصلح متکی است. متکلمان در ادلهٔ اثبات وجود خداوند با فرض پیشینی وجوب اصلح به دنبال شواهد عینی آن در جهان و انسان بوده‌اند و این شواهد را مؤید وجود خالقی با قدرت و علم مطلق می‌گیرند.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ ابویعلی، محمد، *المعتمد فی اصول الدین*، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۸۶م؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ایجی، عبدالرحمان، *المواقف*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ تفتازانی، عمر، *شرح المقاصد*، استانبول، ۱۳۰۵ق؛ جارالله، زهدی حسن، *المعتزلة*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد*، به کوشش محمد یوسف موسیٰ و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ سیدمرتضیٰ، علی، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ طوسی، محمد، *الاقتصاد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ عثمان، عبدالکریم، *نظریة التکلیف*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ علامهٔ حلی، حسن، *انوار الملکوت*، به کوشش محمدنجمی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ غزالی، محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *قواعد العقائد*، به کوشش موسیٰ محمدعلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فخرالدین رازی، «المحصل»، ضمن *تلخیص المحصل* نصیرالدین طوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فیض کاشانی، محسن، *علم الیقین*، قم، ۱۳۵۸ش؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*،

به کوشش ابوالعلاء عفیفی و دیگران، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز، مطبعهٔ حقیقت؛ مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *تلخیص المحصل*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نیز:
Schacht, J., «New Sources for the History of Muhammadan Theology», *Studia Islamica*, Paris, 1953, vol. I.
مجید محمدی

اَصْلَح کَشْمیری، محمد، از تذکره‌نویسان و شاعران فارسی‌زبان شبه قاره در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، متخلص به میرزا و نیز اشهر. نیاکان او هندو مذهب بودند. به گفتهٔ مؤلف *واقعات کشمیر*، پدرش اسلم‌خان سالم کشمیری (د ۱۱۱۹ق) به اتفاق ۳ برادر دیگر خود در خدمت شیخ محسن فانی کشمیری (د ۱۰۸۲ق) اسلام آورد (نک: راشدی، ۱۲۲). اصلح در خاندانی اهل علم و ادب، زاده شد. پدرش سالم از سرایندگان خوش ذوق بود و در انشا پردازی و خوشنویسی نیز مهارت داشت. برادر، عموها و دیگر نزدیکان وی نیز به فارسی شعر می‌سرودند. اصلح خود شرح حال و اشعار آنان را در *تذکرهٔ شعرای کشمیر* آورده است (نک: ص ۵، ۱۷، ۳۳، ۵۷، ۱۴۲، ۲۳۶، ۲۵۱، ۳۵۹، ۳۸۸).

از زندگی اصلح اطلاع چندانی در دست نیست. او در تذکره به توضیحی مختصر دربارهٔ خویش بسنده کرده است (نک: ص ۱۳). از این اشارهٔ وی که خود را «از خانه‌زادان موروثی... محمدشاه» خوانده (همانجا)، و نیز با توجه به اینکه پدرش در دستگاه اعظم‌شاه (د ۱۱۱۸ق) فرزند اورنگ زیب، منصبی داشته است (نک: همو، ۱۱۵-۱۱۶)، برمی‌آید که دوران نخست زندگانیش در دربار سپری شده، و هم از آن روی با اهل فضل و ادب و به تعبیر خود (ص ۱۳) «صاحب کمالان» همنشینی داشته که از آن میان وی از عبدالحکیم ساطع کشمیری (د ۱۱۴۳ق)، از سرایندگان و نثرنویسان آن دوره، با عنوان استاد خویش یاد کرده است (ص ۱۱۰).

از آثار برجا ماندهٔ اصلح، چنانکه اشاره شد، تذکره‌ای است در شرح حال شعرای پارسی‌گوی که آن را در حدود سال ۱۱۵۹ق در کشمیر تألیف کرده (راشدی، ۱۶-۱۷)، و خود نامی بر آن ننهاده است، اما مصحح کتاب، حسام‌الدین راشدی (د ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م) به استناد یادداشتی که به خط تازه‌تر روی نسخهٔ خطی کراچی آمده، آن را *تذکرهٔ شعرای کشمیر* نامیده است (ص ۱۴). در این تذکره، شرح حال ۳۰۵ شاعر گرد آمده است که از آن میان ۱۱۱ تن متعلق به کشمیرند؛ دیگر سخن‌سرایان، از سایر نقاط هندوستان و نیز ایرانیان مسافر و مهاجر به آن سرزمین برگزیده شده‌اند (گلچین‌معانی، ۲۹۲/۱). بدین‌سبب، نمی‌توان این اثر را صرفاً تذکرهٔ شعرای کشمیر دانست (نوشاهی، ۱۹۱-۱۹۲). اصلح، خود این تذکره را شرح حال شاعرانی دانسته که از روزگار «خُلد مکان» (احتمالاً اورنگ زیب، حک ۱۰۶۹-۱۱۱۸ق)، تا زمان محمدشاه (حک ۱۱۳۱-۱۱۶۱ق)، در هند می‌زیسته‌اند (ص ۲)، اما در آن شرح حال برخی از شاعران پیش از دورهٔ اورنگ زیب چون الهام، خصالی، ذهنی، صیدی، مشربی و نامی نیز آمده است (نک: ص ۲۱، ۶۶، ۶۹، ۲۳۹، ۴۱۲، ۴۷۹). نثر کتاب پُر تکلف و مصنوع، و شرح حالها بسیار مختصر و فاقد نکات تاریخی است (گلچین‌معانی، ۲۹۱/۱-۲۹۲).

احمدعلی هاشمی سندیلوی (هـ م) گزیدهٔ تذکرهٔ اصلح را در *انیس العاشقین* خود آورده است (شیرانی، ۱۳۹، ۱۴۴). حسام‌الدین راشدی هم تکمله‌ای بر تذکرهٔ اصلح نوشته، و آن را به همان عنوان *تذکرهٔ شعرای کشمیر* در ۴ مجلد به چاپ رسانده است.

مآخذ: اصلح کشمیری، محمد، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، به‌کوشش حسام‌الدین راشدی، لاهور، ۱۹۸۳م؛ راشدی، حسام‌الدین، مقدمه و حاشیه بر *تذکرهٔ شعرای کشمیر* (نک: هم، اصلح)؛ شیرانی، مظهر محمود، «تذکرهٔ مخزن الغرائب و انیس العاشقین»، تحقیق، جام شورو، ۱۹۹۲م، شم ۶؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نوشاهی، عارف، «*تذکرهٔ شعرای کشمیر* مؤلفه اصلح»، تحقیق، جام‌شورو، ۱۹۹۲م، شم ۶.
عارف نوشاهی

اَصْلِ موضوع، نک: اصول موضوعه.

اَصْلی وَ کَرَم، افسانهٔ کهن عاشقانه که روایتهای گوناگونی از آن در فرهنگ و ادبیات عامیانهٔ کشورهای آذربایجان، ارمنستان، ترکیه و برخی کشورهای آسیای میانه رواج دارد.

افسانهٔ اصلی و کرم در اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به وجود آمده، و از همین زمان به بعد در میان مردم قفقاز، آسیای میانه و آسیای صغیر رواج یافته است. با اینهمه، برخی از پژوهشگران بر این باورند که خاستگاه اصلی این افسانه آذربایجان بوده است (نک: *آذربایجان...*، IV/235). برخی دیگر معتقدند که اصلی (معشوق) و کرم (عاشق)، قهرمانان داستان، در اواخر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م می‌زیسته‌اند و این داستان در حدود یک قرن پس از آنها شکل گرفته است (گونی، 135). در بیشتر روایات قفقاز خاستگاه افسانهٔ اصلی و کرم شهر گنجه یاد شده است، اما بنا بر روایات مردم آسیای صغیر نقطهٔ آغاز داستان شهر اصفهان است (همو، 3-4). بانارلی، پژوهشگر معاصر ترک، بر این است که اساس این داستان از شعرهای سراینده و نوازندهٔ آوازخوانی (= عاشیق) به نام «کرم» دربارهٔ زندگی خود او بوده، و به مرور زمان به صورت افسانه‌ای رواج یافته است (II/729). همچنین به روایت دیگری کرم پسر عنقا بیک، بیک اخلاط (شهری در آسیای صغیر) بوده است (همانجا) و در روایت ترکمنی، حوادث داستان در تبریز روی داده است. هرچند که این افسانه در میان مردم مناطق مختلف از جمله ترکمنها، ترکها، آذربایجانیها، ازبکها، ارمنیها و قزاقها به صورتهای گوناگون نقل می‌شود، ولی در تمامی آنها مایهٔ اصلی داستان و قهرمانان آن یکی است (نک: افندیف، 379).

خلاصهٔ داستان بنابر روایت مردم قفقاز چنین است: زیادخان، خان گنجه، و قرا کشیش خزانه‌دار و وزیر او بوده است. این‌دو با هم قرار می‌گذارند که اگر یکی صاحب پسر و دیگری صاحب دختر شود، آن دو را به عقد ازدواج یکدیگر درآورند. چندی بعد خان گنجه دارای پسری،

و قراکشیش صاحب دختری می‌شود. پسر را محمود (کرم) و دختر را مریم (اصلی) نام می‌گذارند. این‌دو با هم بزرگ می‌شوند و به یکدیگر دل می‌بندند؛ ولی کشیش که نمی‌خواهد دخترش را به یک مسلمان بدهد، همراه خانواده‌اش از گنجه فرار می‌کند. کرم در پی آنان ساز به‌دست در بیابانها آواره می‌شود و با تحمل سختیهای بسیار خود را به آنان می‌رساند. سرانجام کشیش ناچار دختر را به کرم می‌دهد، ولی دگمه‌های لباس عروسی او را طلسم می‌کند. کرم در شب زفاف به وصال اصلی نمی‌رسد و از درد این ناکامی چنان آه سوزانی از سینه برمی‌آورد که گیسوان دختر آتش می‌گیرد و هر دو می‌سوزند و خاکستر می‌شوند. خاکستر این دو دلداده را در کنار هم به خاک می‌سپارند، اما کشیش وصیت می‌کند که پس از مرگش او را میان آن دو به خاک بسپارند. پس از چندی از خاکسترهای عاشق و معشوق دو بوتهٔ گل می‌دمد و هنگامی که گلها به‌سوی هم سرمی‌کشند تا به هم برسند، بوتهٔ خاری از گور کشیش سر بر می‌زند و مانع می‌شود.

در روایات آسیای صغیر چنین آمده است: اصلی، دختر خزانه‌دار پادشاه اصفهان که یک کشیش مسیحی بود، و کرم فرزند یک مرد مسلمان از کودکی به هم دل بسته بودند. این دو با عشق پاک با هم بزرگ شدند، ولی هنگامی که قرار شد به عقد ازدواج همدیگر درآیند، کشیش به‌شدت با ازدواج آن دو به مخالفت برخاست، زیرا نمی‌خواست که دخترش همسر یک فرد مسلمان شود؛ از این‌رو دخترش را از اصفهان به دیار دیگری برد تا مگر کرم را فراموش کند. کرم در پی آنان به راه افتاد و سالها کشیش دختر را از دیاری به دیار دیگر می‌برد و کرم نیز همچنان در پی آنها می‌رفت تا به شهر حلب رسیدند و سرانجام در آنجا با توصیهٔ پادشاه حلب، کشیش با ازدواج این دو دلداده موافقت کرد، اما در شب زفاف، کرم از شدت شور و سوز عشق آتش گرفت و سوخت و اصلی هم که با گیسوان خود خاکستر او را جاروب می‌کرد، از شراره‌ای که به موهایش گرفت، سوخت و خاکستر شد («دائرة المعارف...[1]»، III/469).

در متن داستان اصلی و کرم نظم و نثر درهم آمیخته است. «عاشیقها» هنگام نقل داستان، قسمتهای منظوم را همراه ساز به آواز می‌خوانند (افندیف، همانجا). سروده‌هایی از این داستان در برخی از جُنگها و مجموعه‌های خطی مضبوط است و روایاتی از آن نیز به چاپ سنگی انتشار یافته است. پس از ترویج چاپ سربی در دوران حکومت عثمانی، نخستین متن بازنویسی شدهٔ اصلی و کرم توسط احمد راسم (د ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م) آمادهٔ چاپ گردید (بوراتاو، 66).

هنرمندان کشورهای مختلف براساس افسانهٔ اصلی و کرم که در میان اقوام مختلف به صورت نماد و تمثیل عشق پاک در آمده است، منظومه‌ها، داستانها و نمایشنامه‌های بسیاری ساخته و پرداخته‌اند. ناظم حکمت شاعر معاصر ترک با الهام از این داستان منظومهٔ کرم‌گیبی را سروده است و خاچاطور آبوویان (د ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م) نویسندهٔ ارمنی‌داستان «دخترترک»، و نریمان‌نریمانف‌داستان «بهادر وصونا» را براساس آن نوشته‌اند.

یکی از معروف‌ترین آثاری که براساس این افسانه پدید آمده، اُپرای اصلی و کرم است که در ۱۹۱۲م توسط عُزیر حاجی بیگوف (۱۳۰۳-۱۳۶۷ق/۱۸۸۵- ۱۹۴۸م) موسیقی‌دان و آهنگ‌ساز مشهور آذربایجانی تصنیف شده، و شهرت جهانی پیدا کرده است (رئیس‌نیا، ۱۴، ۱۶).

مآخذ: رئیس‌نیا، رحیم، *عزیر حاجی بیگلی و جنبش مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نیز:

Afandiyev, P., *Azerbayjan shifahi xalg edebiyaty*, Baku, 1992; *Azarbayjan sovet ensiklopediyasy*, Baku, 1980; Banarlı, N.S., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1971; Boratav, P.N., *100 Soruda türk halk edebiyatı*, Istanbul, 1973; Güney, E.C., *Kerem ile Aslı*, Istanbul, 1968; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1971.

جلال خسروشاهی

اَصَمّ، ابوبکر عبدالرحمان بن کیسان بن جریر اموی (د ۲۰۰ یا ۲۰۱ق/۸۱۶یا ۸۱۷م)، متکلم، فقیه و مفسر معتزلی. دربارهٔ سرگذشت او اطلاعات محدودی در دست است. با آنکه او از چهره‌های مشهور و از سرکردگان معتزله به شمار می‌رفت، ولی به سبب آراء خاصی که در باب امامت و أعراض داشت، معتزله او را یک معتزلی تمام عیار نمی‌دانستند و به او به چشم بیگانه نظر می‌کردند (ابن ندیم، ۲۱۴؛ قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۲۶۷).

اصم در روزگار خود چهره‌ای شناخته شده بود و مأمون با وی مکاتبه می‌کرد، با اینهمه، روزگار را به سختی می‌گذرانید و از تقرب به دربار خلیفه ابا می‌کرد و صبر در فقر را پیشهٔ خود ساخته بود (همانجاها). ابوالهذیل علاف (ﻫ م) هم با آنکه به وی تمایلی نداشت و به او لقب «خَربان» (مُکاری) داده بود، بارها با او به مناظره پرداخت (نک: ملطی، ۴۳). او همچنین با هشام‌بن‌حکم مناظره‌هایی داشت (قاضی عبدالجبار، همانجا). اصم را پرهیزگارترین مرد زمان خود خوانده‌اند (نک: همانجا). به گفتهٔ قاضی عبدالجبار اصم در بصره مسجدی داشت و در آنجا ۸۰ شیخ با او نماز می‌گزاردند (همانجا). از شاگردان او ابن علیه (د ۱۹۳ق) را می‌توان نام برد (همانجا).

اصم دارای تألیفات فراوانی بوده که به گفتهٔ ملطی (همانجا) تا آن زمان بی‌سابقه بوده است. متأسفانه هیچ‌یک از آثار وی باقی نمانده است (برای فهرست آثار او، نک: ابن ندیم، همانجا) و تنها خلاصه‌ای از آراء او را در عباراتی کوتاه و به نحو پراکنده در منابع مختلف می‌یابیم. در اینجا عقاید وی به طور دسته‌بندی شده و منظم توضیح داده می‌شود:

منزلتی میان دو منزلت: یکی از اصول پنجگانهٔ معتزله (نک: ﻫ د، اصول خمسه) این بود که مرتکب گناه کبیره فاسق است. او را نه مؤمن می‌شمردند و نه کافر. اصم بر خلاف سایر معتزله این اصل را قبول نداشت و بر آن بود که ایمان مجموعه‌ای از همهٔ طاعتهاست و مرتکب کبیره به سبب گناهش فاسق است، ولی چون به توحید اعتقاد دارد و

1. *Türk ...*

طاعت می‌ورزد، مؤمن است و از دایرۀ ایمان بیرون نمی‌رود (اشعری، ۲۶۹ـ۲۷۰).

وعد و وعید: معتزله جملگی معتقد بودند که مرتکب گناه کبیره اگر بدون توبه از دنیا برود، تا ابد در آتش دوزخ گرفتار خواهد شد. دربارۀ عقیدۀ اصم دربارۀ این اصل، دو روایت متعارض وجود دارد: به روایت اشعری (ص ۲۷۸) او فاسق را دشمن خدا و اهل آتش می‌دانست؛ اما ابن حـزم (۸۰/۴) می‌گـوید که او معتقـد بود همۀ مؤمنـان در بهشتنـد، هر چند که گناهان کبیرۀ بسیاری مرتکب شده باشند.

امر به معروف و نهی از منکر: همگی معتزله اتفاق نظر دارند بر اینکه در صورت توانایی و امکان، امر به معروف و نهی از منکر به وسیلۀ دست، زبان و حتیٰ شمشیر واجب است. به عبارت دیگر هرگاه بتوان اهل بغی را با اسلحه از میان برداشت و حق را اقامه کرد، چنین کاری واجب است. اما اصم نظر دیگری دارد و می‌گوید: اگر مردم شخص عادلی را به عنوان امام بپذیرند و از او اطاعت کنند، در این صورت قیام کردن برضد اهل بغی واجب است، ولی اگر چنین امری متحقق نشد، قیام واجب نیست (اشعری، ۲۷۸، ۴۵۱).

امامت و سیاست: همگی متکلمان در اینکه امامت امری لازم است، تردیدی ندارند، اما اصم در این میان نظر خاصی دارد و می‌گوید: اگر مردم مراعات حال یکدیگر را بکنند و حقوق هم را زیر پا نگذارند، نیازی به وجود امام نیست (همو، ۴۶۰). اصم از متکلمانی است که امامت مفضول بر فاضل را قبول دارد. البته دلیل اعتقاد او به جواز امامت مفضول با ادلۀ سایر کسانی که به این امر معتقدند، تفاوت دارد. دلیل او این است که فرض کنید مردم در زمانی خاص مردی را به امامت برمی‌گزینند که به نظرشان در زمان بیعت با او، از دیگران فاضل‌تر است، اما امکانٌ دارد که بعدها کسی در میان امت ظهور کند که از او فاضل‌تر باشد. فاضل‌تر بودن از دیگران برای هیچ کس امر ثابتی نیست، چرا که شخص می‌تواند امروز مفضول باشد و فردا فاضل گردد و یا امروز جاهل باشد و فردا عالم گردد. از سوی دیگر این کار هم شدنی نیست که به محض اینکه در میان امت شخصی پدید آمد که از امام وقت فاضل‌تر بود، امام را خلع کنند و او را به جایش بگذارند، چه، در این صورت مردم پیوسته باید یکی را خلع کنند و دیگری را بنشانند. این کار افزون بر اینکه به هرج و مرج می‌کشد، مورد تأیید شریعت اسلام نیز نیست. پس امامت مفضول بدین لحاظ جایز است (*مسائل*...، ۵۹ـ۶۱).

عقیدۀ اصم دربارۀ خلفای راشدین این است که امامت ابوبکر، عمر و عثمان بر حق بود. او برخلاف معتزله، امامت علی(ع) را درست نمی‌دانست، چرا که به نظر او مردم به آن راضی نبودند و اجماعی در مورد آن صورت نگرفت. او پس از علی(ع) امامت معاویه را بر حق می‌داند و دلیلش این است که مسلمانان بر امامت وی اتفاق نظر داشتند (اشعری، ۴۵۶؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*...، ۲۰(۲)/۶۰، ۶۱).

اصم دربارۀ جنگ علی(ع) با طلحه و زبیر و معاویه بر آن است که اگر علی(ع) انگیزه‌اش این بوده که شرایطی را برای مردم فراهم کند تا شخصی را به امامت برگزینند، کار شایسته‌ای انجام داده است. او دربارۀ جنگیدن آنان نیز با علی(ع) همین گونه داوری می‌کند (اشعری، ۴۵۳، ۴۵۷ـ۴۵۸). بدین‌سان، او از داوری دربارۀ طرفین این جنگها و نسبت دادن آنان به حق یا باطل، تن زده است (سعد بن عبدالله، ۱۳؛ مفید، ۶۳).

طبیعیات: اصم اساساً وجود آعراض را انکار می‌کرد و می‌گفت جز جسمی که دارای طول و عرض و عمق است، امر دیگری را نمی‌توان اثبات کرد. حرکت، سکون، فعل، قیام، قعود، افتراق، اجتماع، رنگ، صوت، طعم و رائحه همۀ اینها چیزی غیر از جسم نیست. صاحب‌نظران دربارۀ این عقیدۀ اصم دو تفسیر مختلف دارند: برخی معتقدند که او وجود اعراض یاد شده را قبول دارد، ولی آنها را برای جسم ضروری می‌داند، اما برخی دیگر این گفتۀ اصم را اینگونه تفسیر می‌کنند که او هیچ عَرَضی را به هیچ وجه قبول ندارد (اشعری، ۳۴۳ـ۳۴۴). بدین قرار، او استطاعت و عجز را چیزی غیر از شخص مستطیع و شخص عاجز نمی‌دانست (همو، ۲۴۲؛ ابن حزم، ۳۴/۳). نظر او دربارۀ کلام خدا (*قرآن*) نیز بی‌ارتباط با نظریه‌اش دربارۀ اعراض نیست. از نظر او *قرآن* یک جسم است و محال است که *قرآن* عرض باشد، چرا که امکان ندارد خداوند یا شخص دیگری عرضی را به وجود آورد (اشعری، ۵۸۸).

ناگفته نباید گذاشت که اصم دارای دیدگاه حسی است. برای آشنایی با این دیدگاه باید از سایر آراء او و از جمله رأیش در باب انسان، روح و نفس مدد جست. کوتاه‌ترین عبارتی که دیدگاه حسی او را صراحتاً بیان می‌دارد، این است که می‌گوید: لا أَعْرِفُ الّا ما شاهَدْتُهُ بِحَواسّی: من به چیزی، جز آنچه با حواس خویش دریافته باشم، باور ندارم (نک: ابن حزم، ۲۰۱/۵). بدین‌سان، «نفس» همین بدن است، نه چیزی جز آن (نک: اشعری، ۳۳۵) و انسان جز همین جسد دارای طول و عرض و عمق چیز دیگری نیست و حیات و روح چیزی جز جسد نیست. انسان جوهر واحدی است که روح ندارد (نک: همو، ۳۳۱، ۳۳۵ـ۳۳۶؛ ابن حزم، ۱۲۲/۴).

مآخذ: ابن حزم، علی، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، حجاز، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ همو، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، به کوشش عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمه؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مفید، محمد، *الجمل*، به کوشش علی میرشریفی، قم، ۱۳۷۱ش؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد*، به کوشش محمدزاهد کوثری، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م.

فریبا جایدرپور

اَصْمَعی، ابوسعید عبدالملک بن قُرَیب (ح ۱۲۵ـ۲۱۶ق/۷۴۳ـ۸۳۱م)، راوی، ادیب و لغت شناس نام‌آور اوایل عصر عباسی. اصمعی (منسوب به نیای بزرگش اصمع) به سبب نسبتی که با باهلیان (فرزندان

مالک بن اعصر) داشت، به باهلی نیز شهرت یافت (نک: بخاری، ۳(۱)/۴۲۸؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۴۳؛ ابن حزم، ۲۴۵). بدنامی این قبیله در جاهلیت باعث شد تا اصمعی خویشاوندی خود با آنان را انکار کند. با این حال از گزند هجوهای تلخ رقیبانش در امان نماند (نک: ابن معتز، *طبقات*...، ۲۷۴- ۲۷۵؛ ابن جراح، ۳۰؛ شلقانی،۱۵-۱۷). در شجره‌نامه‌ای که نسب شناسان برای وی تدارک دیده‌اند، نام اجدادش را تا قیس عیلان رسانده‌اند (نک: زبیدی، ۱۸۳؛ سمعانی، ۲۸۹/۱؛ ابن عساکر، ۴۷۶/۱۰).

تاریخ ولادت اصمعی را به اختلاف میان سالهای ۱۲۲ تا ۱۲۵ق نوشته‌اند (نک: ابن قتیبه، همان، ۵۴۴؛ ابن خلکان، ۱۷۵/۳)؛ اما دربارهٔ زادگاه وی بیشتر منابع برآنند که او در بصره به دنیا آمده، و در همانجا پرورش یافته است (ابن جراح، ۳۱؛ سمعانی، ۲۸۸/۱؛ ذهبی، ۲۰). بصره در آن روزگار از پر رونق‌ترین مراکز علم و ادب به شمار می‌رفت و مشهورترین دانشمندان عصر در آنجا گرد آمده بودند (نک: پلا، ۱۷۱- ۱۹۰). اصمعی از همان آغازنوجوانی در مجالس‌درس‌اندیشمندان بزرگی چون خلیل بن احمد فراهیدی عروضی لغوی، ابوعمرو بن علای نحوی و خلف احمر راوی، شرکت جست و شعر ولغت و نحو را به خوبی فرا گرفت (ابوطیب، ۶۱؛ ابن انباری، ۷۶؛ سمعانی، همانجا؛ ابن عساکر، ۴۷۸/۱۰؛ ابوحیان، ۱۵۹). همچنین قرائت *قرآن* را نزد قراء معروفی چون نافع آموخت (سیرافی، ۶۰؛ ابن عساکر، همانجا) و نزد محدثان برجسته‌ای چون سفیان ثوری و عبدالله بن عون به استماع حدیث پرداخت و به گفتهٔ خود ۳۰ هزار حدیث را تنها از سفیان ثوری شنید (نک: زبیدی، ۱۸۶-۱۸۷؛ خطیب، ۴۱۰/۱۰). از دیگر استادان وی محمد بن ادریس شافعی، عیسی بن عمر و یونس بن حبیب را می‌توان نام برد (نک: یاقوت، ۲۹۹/۱۷، ۳۱۱، ۶۶/۲۰؛ سیوطی، بغیة...، ۲۳۷/۲). افزون بر اینان در مجالس بحث و مناظره‌ای که در بازار مربد تشکیل می‌شد، نیز شرکت می‌جست و هر آنچه در زمینه‌های مختلف به ویژه شعر و ادب و لغت از فصحای عرب می‌شنید، به خاطر می‌سپرد. یکی از صفات بارز اصمعی بهره‌مندی از حافظه‌ای نیرومند بود که در پیمودن مدارج ترقی و کمال او را یاری فراوان کرد. چنانکه گفته‌اند وی بجز دیوانهای شاعران، ۱۴ هزار، و به گفتهٔ خود وی ۱۶ هزار ارجوزه از حفظ داشته است (زبیدی، ۱۸۸؛ خطیب، ۴۱۱/۱۰؛ سمعانی، ۲۸۸/۱- ۲۸۹؛ شلقانی، ۲۹؛ زبیدی، ۱۸۸). بدین‌سان، اصمعی به مقام و منزلتی والا دست یافت و به زودی بر همگنانش پیشی جست و از سرآمدان عصر خود گردید (نک: جاحظ، ۱۹۲/۲؛ سیرافی، ۵۸؛ خطیب، ۴۱۶/۱۰؛ ابن خلکان، ۱۷۰/۳).

مقام علمی و دانش گستردهٔ وی را حتیٰ مخالفانش ستوده‌اند؛ چنانکه به گفتهٔ ابن اعرابی (راوی شعر و ادب و از رقیبان اصمعی)، وی در مجلسی ۲۰۰ بیت شعر برخوانده که حتیٰ یک بیت آن را کسی نشنیده بوده است (نک: سیرافی، ۶۰؛ ابن عساکر، ۴۸۲/۱۰).

اصمعی برای کمال بخشیدن به دانش و معلومات خود و گردآوری بیشتر اشعار و لغات و اخبار کهن، مدتی در میان بدویان زیست (نک: دنبالهٔ مقاله) و چون به بصره بازگشت، مجالس درسی در آنجا تشکیل داد. از مشهورترین کسانی که از وی دانش آموخته‌اند، ابن سلام جمحی، ابوحاتم سجستانی، ابوالعیناء، ابوعمر جَرمی، ابوعبید قاسم بن سلام، ابوالفضل ریاشی و اسحاق موصلی را می‌توان نام برد که همه از تابناک‌ترین چهره‌های سدهٔ ۳ ق به شمار می‌آیند (نک: ابن سلام، ۳۳، ۲۰۰، جم؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۴۴؛ سیرافی، ۷۲؛ خطیب، ۴۱۰/۱۰؛ سمعانی، ۲۸۹/۱؛ ابن حجر، ۴۱۶/۶؛ نیز نک: تمیمی، ۱۲- ۱۸). برخی مالک بن انس را نیز در زمرهٔ شاگردان وی به شمار آورده‌اند (نک: بخاری، ۳(۱)/۴۲۸؛ ابن عساکر، ۴۷۸/۱۰؛ قس: سمعانی، ۲۸۸/۱- ۲۸۹).

به گزارش تنوخی (*الفرج*...، ۱۶۱/۳-۱۶۳)، اصمعی در بصره روزگار به سختی می‌گذراند، تا اینکه محمد بن سلیمان هاشمی (حک ۱۶۰-۱۶۴ق) امیر بصره وی را برای تعلیم و تربیت فرزندان خلیفه المهدی (حک۱۵۸- ۱۶۹ق) به بغداد فرستاد. خلیفه او را بسیار نواخت و منزل و خدمتکارانی به او بخشید و ۱۰ هزار درهم مقرری ماهانه برایش تعیین کرد. اما به گزارش دیگر منابع، اصمعی نخستین بار در روزگار خلافت هارون الرشید (حک ۱۷۰-۱۹۳ق) به بغداد رفت و با حمایت جعفر بن یحییٰ برمکی وزیر هارون‌الرشید به دربار خلیفه راه یافت (جهشیاری، ۱۴۵؛ خطیب، همانجا؛ قس: نیکلسن، 345 ؛ EI²). در روایت دیگری آمده است که ابوعبیده معمر بن مثنیٰ و اصمعی به حضور هارون‌الرشید رسیدند، اما خلیفه، اصمعی را به سبب آداب دانی بیشتر بر ابوعبیده ترجیح داد و او را به ندیمی برگزید (سیرافی، ۷۰؛ یغموری، ۱۱۶؛ نیز نک: تنوخی، همان، ۳۰۲/۳، روایت دیگری دربارهٔ نخستین دیدارش با هارون الرشید).

به هر حال اصمعی در روزگار خلافت هارون‌الرشید در دربار عباسیان پایگاه والایی به دست آورد و رسماً به جرگهٔ ندیمان خاص خلیفه پیوست و از پاداشهای گرانبهای او و بزرگان دربار به خصوص یحیی بن خالد برمکی و فرزندش جعفر و فضل بن ربیع بهرهٔ فراوان برد (نک: ابن جراح، ۳۱؛ زبیدی، ۱۸۷- ۱۸۸؛ مسعودی، ۳۴۳/۳-۳۴۴، ۳۵۲، ۳۷۰؛ خطیب، ۴۱۳/۱۰-۴۱۴). هارون‌الرشید اصمعی را یکی از وفادارترین نزدیکان خود می‌دانست؛ چنانکه در برخی سفرها وی را همراه خود می‌برد و به روایتی پس از آنکه جعفر بن یحییٰ برمکی را کشت، در پی اصمعی فرستاد و او در واقع نخستین کسی بود که از این واقعه آگاه شد (نک: جهشیاری، ۱۸۹؛ سیرافی، ۶۵ -۶۶؛ زبیدی، ۱۸۵-۱۸۶). اصمعی با اینکه از پاداشهای برمکیان بسیار بهره‌مند شده بود و در مدح آنان قصاید بسیاری داشت، پس از زوال قدرت آنان زبان به هجو و ناسزاگویی ایشان گشود (نک: جهشیاری، ۱۶۰-۱۶۱). در منابع کهن داستانهای بسیاری دربارهٔ روابط نزدیک اصمعی و هارون الرشید نقل شده است که در همهٔ آنها شخصیت اصمعی در قالب ندیم بذله‌گوی خوش سخن نکته‌پردازی که جز به میل خلیفه سخن نمی‌گوید،

جلوه‌گر شده است (نک: جهشیاری، ۱۶۰، ۲۵۰؛ مسعودی، ۳/۳۷۰).

گرچه از برخی روایات برمی‌آید که اصمعی پس از هارون‌الرشید با مأمون و وزیرش حسن بن سهل نیز روابطی داشته است (نک: تنوخی، همان، ۳/۱۶۶؛ آبی، ۵/۱۱۷)، اما ظاهراً در دربار خلیفهٔ جدید مقام و منزلت والایی کسب نکرد و احتمالاً از آنجا که به گفتهٔ برخی، وی جبری مذهب و مخالف معتزلیان بوده (نک: ابوحیان، ۱۳۰؛ رافعی، ۱/۴۱۴)، نتوانسته است در دربار مأمون به خصوص در دوران اعتزال گرایی وی پایگاه مناسبی به دست آورد.

اصمعی را باید از پیشگامان گردآوری و تدوین اشعار و اخبار کهن به شمار آورد. از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق راویان بزرگی چون اصمعی و ابوعبیده معمر بن مثنیٰ و ابو عمرو شیبانی برای حفظ اشعار و اخبار و نوادر عرب از خطر تحریف و نابودی، در صدد نگارش و تدوین آنها برآمدند. در نتیجهٔ این کار طی سده‌های ۲ و ۳ ق انبوهی از روایتهای پراکنده که از دیرباز به طور شفاهی و سینه به سینه نقل می‌شد، گردآوری و تدوین گردید و مجموعه‌های عظیمی از شعر و لغت و اخبار گذشتگان به صورت مکتوب درآمد (نک: بلاشر، ۱۷۷-۱۹۱). در میان پیشگامان این نهضت علمی، اصمعی از شهرت خاصی برخوردار است. وی همچون دیگر همگنانش به خوبی دریافته بود که دیگر نمی‌توان برای نقل انبوهی عظیم از روایتهای شعر و ادب و تاریخ و اخبار که در واقع ذخایر علمی و فرهنگی تازیان به شمار می‌رود، به حافظهٔ راویان اعتماد کرد؛ از این‌رو، نوشتن و تدوین روایات شفاهی را وجههٔ همت خود ساخت و در این کار چندان اصرار داشت که گویند به شاگردانش توصیه می‌کرد که در هر حال به ثبت و ضبط شنیده‌های خود همت گمارند «گرچه با تیزی تیغ بر نازکی جگر خویش» (نک: حصری، ۱/۴۰۲). اصمعی تنها به گردآوری و ثبت روایاتی که در بصره و مربد از فصحای عرب می‌شنید، اکتفا نکرد و برای جمع‌آوری روایات بیشتر و نیز اطمینان از درستی آنچه شنیده بود، راه صحراهای حجاز را پیش گرفت و مدت زیادی را نزد بدویان گذراند (نک: سیرافی، ۶۶؛ تنوخی، *المستجاد*، ۱۲۱؛ سمعانی، ۱/۲۸۸).

با نگاهی به *الفهرست* ابن ندیم (ص ۶۱)، جایگاه اصمعی و تلاش وی برای گردآوری و تدوین روایات مختلف به خوبی روشن می‌شود. وی نزدیک به ۳۰ دیوان از اشعار شاعران جاهلی و اسلامی همچون نابغهٔ ذبیانی، لبید بن ربیعه، اعشیٰ، عروة بن ورد و حطیئه را گردآوری کرد و نیز حدود ۵۰ کتاب در زمینه‌های گوناگون همچون شعر و لغت و تاریخ و انساب به رشتهٔ تحریر درآورد (همو، ۱۷۷-۱۸۰)، و این افزون بر روایتهای شفاهی بسیاری است که به شاگردانش املا کرده است. در روزگار وی گویی به تدریج نوعی تخصص‌گرایی و تقسیم کار میان راویان به وجود آمد (نک: بلاشر، ۱۷۲)، چنانکه اصمعی از میان رشته‌های ادب، بیشتر به شعر و نحو و لغت علاقه نشان داد و ابوعبیده به امثال و اخبار و وقایع تاریخی پرداخت (نک: سیرافی، ۵۸؛ زبیدی، ۱۷۱؛ سمعانی، ۱/۲۸۹). تلاش اصمعی در این زمینه راه را برای تألیف کتابهای جامعی در شعر و ادب و لغت و نحو هموار ساخت و تقریباً از سدهٔ ۳ ق به بعد هیچ کتابی در لغت و شعر و ادب نمی‌یابیم که به روایات و آثار اصمعی استناد نکرده باشد.

اصمعی با اینکه احادیث بسیاری از محدثان معروفی چون سفیان ثوری شنیده بود، جز در مواردی اندک به روایت حدیث نپرداخت و حتیٰ، به رغم آن دانش لغوی گسترده که به گفتهٔ سمعانی (همانجا) چون دریا بود، نه تنها خود از شرح و تفسیر واژگان *قرآن* طفره می‌رفت (ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۴۳؛ سیرافی، ۶۰؛ خطیب، ۱۰/۴۱۸)، بلکه بر کسانی هم که به این کار دست می‌زدند، خرده می‌گرفت (نک: رافعی، ۱/۴۰۷). اعتماد محدثان و نویسندگان به روایات اصمعی اعتمادی مطلق است، چنانکه احمد بن حنبل و یحیی بن معین و دیگران او را ثقه دانسته، و روایاتش را تصدیق کرده‌اند (نک: زبیدی، ۱۹۲؛ خطیب، ۱۰/۴۱۸، ۴۱۹؛ سمعانی، ۱/۲۹۰؛ ابن حجر، ۶/۴۱۷). تنها ابن اعرابی که از مخالفان وی بوده، او را به دروغ پردازی متهم کرده، و مدعی است که روایتهایی از اصمعی شنیده که هزار بادیه‌نشین خلاف آن را گفته‌اند و نیز گفته است که بادیه نشینان از روایتهای ساختگی اصمعی به تنگ آمده بوده‌اند (نک: حمزه، ۶۱، ۶۲؛ امین، ۲/۳۰۰، ۳۰۱).

اصمعی از مشهورترین لغویان روزگار خود به شمار می‌رود. وی آثار لغوی بسیاری از خود بر جای گذاشته که بسیاری از آنها رساله‌های لغوی تک موضوعی است و از میان کتابهای بسیار وی که نام آنها در *الفهرست* (ابن ندیم، ۶۱) آمده، حدود ۳۵ کتاب به موضوعات لغوی اختصاص دارد، از قبیل *الوحوش*، *الشاة*، *الابل*، *الخیل*، *النبات* و *الشجر*، *الاضداد*، *النوادر* و *الاشتقاق* که خوشبختانه بیشتر این آثار در دست است (نک: بخش آثار در همین مقاله). همین لغت نامه‌های تک موضوعی که مواد اصلی آن را اصمعی از زبان بادیه‌نشینان شنیده، دست‌مایهٔ اصلی فرهنگ نویسان در سده‌های بعد قرار گرفت و لغت نویسانی همچون ابن درید از آنها به عنوان منابع اصلی خود بهرهٔ فراوان بردند. اصمعی همچنین از نخستین کسانی است که دربارهٔ اشتقاق اسامی، دست به تألیف اثری مستقل زده است و کتاب *اشتقاق الاسماء* او کهن‌ترین کتابی است که در این باره به دست ما رسیده است. به گفتهٔ ابن درید (ص ۴) در آن روزگار شعوبیان تازیان را متهم می‌کردند که ایشان معنای بسیاری از نامهایی را که بر خود می‌نهند، نمی‌دانند و برای این اسامی اصل و ریشهٔ خاصی در عربی نمی‌توان یافت. از این رو گروهی از لغویان همچون اصمعی، اخفش (د ۲۱۵ق) و قطرب (د ۲۰۶ق) در پاسخ به این ادعای شعوبیان کتابهایی دربارهٔ اشتقاق برخی نامها به ویژه نام اشخاص و قبایل به رشتهٔ تحریر درآوردند (هارون، ۲۸-۲۹). اهمیت کتاب *اشتقاق الاسماء* اصمعی بیشتر از بدین سبب است که راه را برای تألیف کتابهایی که در سده‌های بعد توسط دانشمندانی چون ابن درید، ابوعلی فارسی و ابن جنی در زمینهٔ اشتقاق پدید آمد، هموار ساخت.

از دیگر تلاشهای اصمعی در زمینهٔ لغت، گردآوری واژه‌های

مترادف و هم معنی بود؛ چه، در آن روزگار گویی حفظ داشتن مترادفات، نوعی تشخص به شمار می‌آمد. مثلاً اصمعی خود در روایتی بر خویش بالیده است که برای واژهٔ سنگ ۷۰ نام می‌شناسد (نک: سیوطی، *المزهر...*، ۳۲۵/۱؛ عبدالتواب، ۳۵۱-۳۵۲). وی کتاب *ما اختلفت الفاظه و اتفقت معانیه* را به این موضوع اختصاص داد که از کهن‌ترین کتابها در این زمینه به شمار می‌رود.

اصمعی را از نحویان بزرگ نیز شمرده، و در طبقهٔ ابوعبیده و ابوزید انصاری نهاده‌اند (نک: سیرافی، ۵۱، ۵۲؛ ابن انباری، ۷۵)، اما ظاهراً وی در این زمینه تألیفی نداشته، زیرا در میان آثارش اثری نحوی به چشم نمی‌خورد.

اصمعی را در شمار ناقدان شعر نیز نهاده‌اند (نک: عباس، ۴۹-۵۰). اما آنچه از او می‌شناسیم، از حدِ «هو اشعرمن...» و «هذا اغزل بیت...» و یا «اهجئ بیت...» در نمی‌گذرد. با اینهمه، همین عبارات مایه‌های نخستین نقد شعر به شمار می‌رود و از نظر تاریخ نقد حائز اهمیت است (برای آراء و نظریات وی در این باره، نک: ابوزید، ۵۸؛ قدامه، ۱۷۰-۱۷۱؛ ثعلب، ۲۹۶/۱؛ آمدی، ۲۷۲؛ مرزبانی، ۱۰۶، ۱۱۹-۱۲۰؛ نیز نک: عباس، همانجا). اصمعی همچون عموم راویان سدهٔ ۳ق شعر را تنها بر حسب قدمت و یا تأخر گویندهٔ آن نیک یا بد می‌شمرد؛ از این‌رو، به‌شعر قدیم عنایتی خاص داشت و آن را بر شعر نوخاستگان ترجیح می‌داد؛ چنانکه دربارهٔ بشار گفته است: «اگر شاعری متأخر نبود، هر آینه وی را بر بسیاری از دیگر شاعران برتر می‌نهادم» (نک: ابوالفرج، ۱۴۳/۳؛ عفیفی، ۱۱). ابن قتیبه که سخت با این شیوه مخالف بود، هنگام خرده‌گیری به کهنه گرایان، گویی به خصوص اصمعی را مدنظر داشته است (نک: *الشعر...*، ۱۰/۱). با همهٔ این احوال، اصمعی از روایت شعر شاعران سده‌های ۱ و ۲ ق همچون کمیت و جریر ابایی نداشته است (نک: ابن ندیم، ۱۷۹).

جاحظ، اصمعی را مانوی دانسته است (نک: خطیب، ۴۱۸/۱۰؛ یاقوت، ۸۹/۱۶) و برخی نیز چنانکه گذشت، وی را جبری مذهب و از مخالفان معتزله شمرده‌اند. ابوقلابه حبیش بن عبدالرحمان شاعر هم‌روزگارش نیز در ابیاتی به کینه‌توزی و دشمنی وی با شیعیان اشاره دارد (نک: جندی، ۴۸۷/۲). از سوی دیگر وی با متهمان به شعوبیت، چون ابونواس، اسحاق موصلی و ابوعبیده (هـ م م) مخالفت می‌ورزید؛ و این امر و نیز تألیف کتاب *اشتقاق الاسماء* بیانگر گرایشهای ضد شعوبی اوست (قس: صایغ، ۳۰).

اصمعی با برخی از راویان هم روزگارش همچون ابوعبیده، ابوعمرو شیبانی، مفضل ضبی و نیز نحویانی چون سیبویه و کسایی مناظراتی داشته که گاه با نوعی درشتی و رقابت همراه می‌شده است؛ اما وی ظاهراً با ابوعمرو شیبانی روابطی دوستانه‌تر داشته، و در منابع کهن روایات و داستانهایی دربارهٔ مجالس آن دو نقل شده است (نک: زجاجی، ۱۸-۱۹؛ زبیدی، ۱۸۵؛ ابن شجری، ۳۷/۱؛ ابن انباری، ۶۳، ۶۸، ۸۳).

اصمعی در بصره، و به روایتی در مرو وفات یافت. تاریخ مرگ وی را به اختلاف میان سالهای ۲۱۰ تا ۲۱۷ق نوشته‌اند، اما بیشتر منابع ۲۱۶ق را ترجیح داده‌اند (خلیفه، ۷۷۸/۲؛ سیرافی، ۶۷؛ زبیدی، ۱۹۲؛ خطیب، ۴۱۹/۱۰؛ سمعانی، ۲۹۰/۱). ابوالعتاهیه (ص ۳۴۰) و حسن بن مالک شامی در رثای وی ابیاتی سروده‌اند (نک: جندی، همانجا).

آثار چاپی:

۱. *الابل*، رساله‌ای است لغوی که مؤلف در آن با استشهاد به اشعار جاهلی و اسلامی به ذکر نامهای مختلف انواع شتر پرداخته، و نیز واژگانی را که دربارهٔ اعضای بدن و اقسام رنگها و انواع بیماریهای شتران و برخی عادات و صفات آنها به کار رفته، توضیح داده است. این کتاب با دو روایت مختلف از ابوحاتم سجستانی و عبدالرحمان بن عبدالله برادرزادهٔ اصمعی به دست ما رسیده، و آوگوست هافنر آن را ضمن کتاب *الکنز اللغوی* در لایپزیگ (۱۹۰۳م) منتشر ساخته است.

۲. *اشتقاق الاسماء*. مؤلف در این کتاب به چگونگی اشتقاق برخی اسامی خاص از جمله نام قبایل و عشایر عرب و اماکن پرداخته، و اصل و ریشهٔ آنها را با استشهاد به ابیات شعری و بدون هیچ گونه نظم و ترتیبی خاص مورد بررسی قرار داده است. این کتاب یک بار به کوشش سلیم نعیمی در بغداد (۱۹۶۸م) و بار دیگر به کوشش رمضان عبدالتواب و صلاح‌الدین هادی در قاهره (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است.

۳. *اصمعیات*. این کتاب همچون *مفضلیات* اثر مفضل ضبی برگزیده‌ای است از قطعات شعری و قصاید برخی شاعران جاهلی و اسلامی از قبیل امرؤالقیس، طرفة بن عبد، اسماء بن خارجه، اعشیٰ، سموأل و تأبّط شرّاً؛ بسیاری از این قصاید عیناً در *مفضلیات* نیز آمده است. این اثر نخستین بار به کوشش ویلیام آلوارت در لایپزیگ (۱۹۰۲م) منتشر شده است و بار دیگر احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون آن را در قاهره (۱۹۵۵م) به چاپ رسانده‌اند.

۴. *الاضداد*، کتابی است در شرح کلماتی که بر دو (یا حتیٰ چند) معنی متضاد دلالت دارند و به کوشش آوگوست هافنر ضمن کتاب *ثلاثة کتب فی الاضداد* در بیروت (۱۹۱۲م) به چاپ رسیده، و در ۱۹۸۰م نیز در همانجا تجدید چاپ شده است. در انتساب این کتاب به اصمعی جای تردید است؛ زیرا اولاً با کتاب *الاضداد* ابن سکیت تفاوت چندانی ندارد و ثانیاً در آن روایاتی از قول لغویانی همچون ابوعبید قاسم بن سلام نقل شده که متأخرتر از اصمعی بوده‌اند و از همه مهم‌تر اینکه اصمعی در آثار خود از استشهاد به آیات *قرآن* و احادیث نبوی سخت پرهیز می‌کرده، حال آنکه در این کتاب شواهد بسیاری از *قرآن* کریم و احادیث نبوی نقل شده است. از این رو می‌توان گفت که این کتاب روایت دومی از کتاب *الاضداد* ابن سکیت است و *الاضداد* اصمعی ظاهراً از میان رفته است (نک: شلقانی، ۱۲۷-۱۲۸؛ عبدالتواب، ۲۷۳-۲۷۴).

۵. *تاریخ العرب قبل الاسلام*، یا *تاریخ ملوک العرب الأولیة من بنی هود و غیرهم*. مؤلف در این کتاب اخبار و انساب پادشاهان کهن عرب و

افسانه‌هایی که دربارهٔ آنان شنیده، و همچنین قطعاتی از اندرزها، خطبه‌ها و اشعار منسوب به آنان را نقل کرده است. در منابع کهن نامی از این کتاب به میان نیامده، اما محمدحسن آل یاسین بر نسخه‌ای از آن به خط ابن سکیت دست یافته، و آن را در بغداد (۱۹۵۹م) منتشر کرده است.

۶. *خلق الانسان*، رساله‌ای است لغوی دربارهٔ نام اندامهای انسان. کلمهٔ «خلق» را بسیاری از نویسندگان کهن معادل مجموعهٔ اندامهای انسان یا حیوان به کار برده‌اند. اصمعی در این رساله برای توضیح بسیاری از واژه‌ها به اشعار شاعران جاهلی و اسلامی استشهاد می‌کند. این کتاب نخستین بار به کوشش آوگوست هافنر در لایپزیگ (۱۸۸۷م) به چاپ رسیده، و بار دیگر در ۱۹۰۳م ضمن کتاب *الکنز اللغوی* و بار سوم در بغداد (۱۹۷۱م) منتشر شده است.

۷. *الخیل*، رساله‌ای است لغوی که مؤلف در آن با استناد به اشعار کهن عرب به شرح اعضا، نامها و صفات مختلف اسب از قبیل نژاد، رنگ، چگونگی راه رفتن و دویدن آن می‌پردازد و در پایان از برخی اسبهای مشهور و صاحبان آنها سخن به میان می‌آورد و سپس داستانهایی دربارهٔ مسابقات مختلف اسب دوانی و جز آن نقل می‌کند. این کتاب یک بار در ۱۸۸۸م در وین و بار دیگر در ۱۸۹۵م در لایپزیگ به کوشش آوگوست هافنر به چاپ رسیده است. همچنین نوری حمودی قیس آن را در بغداد (۱۹۷۰م) منتشر کرده است.

۸. *الدارات*، به کوشش آوگوست هافنر و لویس شیخو ضمن مجموعهٔ *البلغة فی شذور اللغة* در بیروت (۱۹۰۸م) به چاپ رسیده است.

۹. *سیرة عنترة بن شداد*، در قاهره (۱۳۶۶ق) منتشر شده است.

۱۰. *الشاء*، یا *الشاة*، رساله‌ای است لغوی مشتمل بر اصطلاحات و واژگان خاصی که تازیان دربارهٔ گوسفندان به خصوص در هنگام بارداری، وضع حمل و مراحل مختلف رشد آنها به کار می‌برده‌اند. در این اثر به بیماریها، عیوب و ویژگیهایی که گوسفندان باید دارا باشند، نیز اشاره شده است. این کتاب یک بار به کوشش آوگوست هافنر در ۱۸۹۶م و بار دیگر به کوشش صبیح تمیمی در بیروت (۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م) به چاپ رسیده است.

۱۱. *فحولة الشعراء*، کتابی است که اصمعی در آن به سؤالات ابوحاتم سجستانی دربارهٔ شاعران جاهلی و اسلامی پاسخ داده است و در واقع مجموعه‌ای است از آراء و نظریات وی دربارهٔ شاعران بزرگ عرب و از نخستین کتابهای نقد ادبی است که به دست ما رسیده است. این اثر یک بار به کوشش چ. توری در بیروت (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م) و بار دیگر به کوشش محمد خفاجی و طه زینی در قاهره به چاپ رسیده است.

۱۲. *الفرق*. در این اثر اصمعی به مقایسهٔ اعضای بدن انسان و حیوان پرداخته، و تفاوت نام آنها را با استناد به اشعار کهن عرب بیان داشته است. این کتاب به کوشش داوید هاینریش مولر در وین (۱۸۷۶م) به چاپ رسیده است.

۱۳. *ما اختلفت الفاظه و اتفقت معانیه*، رساله‌ای است دربارهٔ واژه‌های مترادف که یک بار به کوشش مظفر سلطان در دمشق (۱۹۵۱م) و بار دیگر توسط ماجد حسن ذهبی در همانجا (۱۹۸۶م) به چاپ رسیده است.

۱۴. *النبات و الشجر*، رساله‌ای لغوی است به روایت ابوحاتم سجستانی که مؤلف در آن به شرح و توضیح واژگان و اصطلاحات مربوط به انواع گیاهان و ویژگیهای هر یک پرداخته است. این اثر به کوشش آوگوست هافنر در ضمن مجموعهٔ *البلغة فی شذور اللغة* به چاپ رسیده است.

۱۵. *النخل و الکرم*، دو رساله است به روایت ابوحاتم سجستانی. رسالهٔ نخست شامل نامهای مختلف نخل و اجزاء آن در همهٔ مراحل رشد و باروری، و دیگری مشتمل بر نامهای مختلف درخت انگور و شاخ و برگ و میوهٔ آن که به کوشش آوگوست هافنر در بیروت ۱۸۹۸م و نیز در ۱۹۱۴م منتشر شده است.

همچنین کتابی با نام *نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب* به او منسوب است که تاکنون از سوی محققان مورد بحث و بررسی فراوان قرار گرفته است. در مقدمهٔ کتاب آمده است که هارون‌الرشید از اصمعی خواست که کتاب *سیرالملوک* را برایش کامل کند و چون این کتاب از سام بن نوح آغاز می‌شد، به او دستور داد که به یاری ابوالبختری فقیه (د ۲۰۰ق) از آدم تا سام را بازنویسد (ص ۱-۲). با توجه به این مقدمه، برخی کتاب را به اصمعی نسبت داده‌اند؛ حال آنکه نثر و شیوهٔ نگارش کتاب با دیگر کتابهای اصمعی بسیار متفاوت است و نیز سبک و ساختار کلی متن آن با آثار کهن عربی و به ویژه آثار سده‌های ۲ و ۳ق کاملاً ناهمگون است. به علاوه در هیچ یک از منابع کهن که آثار اصمعی را برشمرده‌اند، نامی از این کتاب به چشم نمی‌خورد. افزون بر این در جایی دیگر از کتاب آمده است که عبدالملک بن مروان در ۸۵ق عامر شعبی (د ح ۱۰۳ ق)، ایوب بن قریه (د ۸۴ ق) و عبدالله بن مقفع (د ۱۴۲ق) را مأمور تألیف این کتاب کرد (ص ۱۷) که البته با توجه به تاریخ حیات و وفات این ۳ تن اجتماع آنان در ۸۵ ق در دربار عبدالملک امکان‌پذیر نیست. به هر حال می‌توان احتمال داد که *نهایة الارب* اقتباسی است از متون مختلف که یکی از آنها متعلق به اصمعی بوده است (نک: مشکور، ۲۱/۱). اهمیت این کتاب از آن جهت است که در بخش مربوط به تاریخ پادشاهان ایران از *سیر الملوک* ابن مقفع روایات بسیاری نقل شده است و از طریق آن می‌توان به ترجمهٔ ارزشمند ابن مقفع از *خدای نامهٔ* دورهٔ ساسانی دست یافت (برای آگاهی بیشتر در این باره، نک: براون، 259-195). این کتاب به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه در تهران (۱۳۷۵ش) به چاپ رسیده است و ترجمهٔ کهن فارسی آن نیز با عنوان *تجارب الامم فی اخبار ملوک العرب و العجم* به کوشش رضا انزابی نژاد و یحییٰ کلانتری در تهران (۱۳۷۳ق) منتشر شده است.

آثار خطی: ۱. *رسالة فی صفات الارض و السماء و النباتات*.

نسخه‌ای‌از آن در دارالکتب‌قاهره‌نگهداری‌می‌شود(GAS,VIII/75). ۲. *فعلت و افعلت*، نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (GAL,S,I/164). ۳. *المطر*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ پاریس موجود است (دوسلان، شم 4231)؛ ۴. *مناظرات الاصمعی مع ابن الاعرابی*. نسخه‌ای از آن در کاظمین موجود است (GAS, VIII/16). ۵. *کتاب وصایا ملوک العرب*، که احتمالاً همان *تاریخ العرب قبل الاسلام* است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ پاریس نگهداری می‌شود (بلوشه، شم 6738).

آثار یافت نشده: ۱. *الابواب*، ۲. *ابیات المعانی*، ۳. *الاجناس*، ۴. *الاخبیة و البیوت*، ۵. *الاختیار*، ۶. *اسماء الخمر*، ۷. *الاصوات*، ۸. *اصول الکلام*، ۹. *الالفاظ*، ۱۰. *الامثال*، ۱۱. *الانواء*، ۱۲. *الاوقاف*، ۱۳. *الخراج*، ۱۴. *خلق الفرس*، ۱۵. *الدلو*، ۱۶. *الرحل*، ۱۷. *السرج و اللجام و الشوی و النعال و الترس*، ۱۸. *السلاح*، ۱۹. *القصائد الست*، ۲۰. *القلب و الابدال*، ۲۱. *ماتکلم به العرب فکثر فی افواه الناس*، ۲۲. *المذکر و المؤنث*، ۲۳. *المصادر*، ۲۴. *المقصور و الممدود*، ۲۵. *میاه العرب*، ۲۶. *النسب*، ۲۷. *النوادر*، ۲۸. *الهمز* (نک: ابن معتز، *البدیع*، ۲۵؛ ابن ندیم، ۶۱؛ تمیمی، ۲۰-۲۴).

مآخذ: آبی، منصور، *نثرالدر*، به کوشش محمدعلی قرنه و علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۸۱م؛ آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء فی طبقات الادباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جراح، محمد، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحولة الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن شجری، هبة‌الله، *الامالی الشجریة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ق؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن معتز، عبدالله، *البدیع*، به کوشش کراچکوفسکی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان غرناطی، محمد، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمان، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوزید قرشی، محمد، *جمهرة اشعار العرب*، بیروت، دارصادر؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، *مراتب النحویین*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابوالعتاهیه، اسماعیل، *دیوان*، بیروت، ۱۸۸۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش سمیر جابر، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ امین، احمد، *ضحی الاسلام*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پلا، شارل، *الجاحظ*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ تمیمی، صبیح، مقدمهٔ کتاب *الشاء* اصمعی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *المستجاد*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۹۷۰م؛ ثعلب، احمد، *مجالس*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۶۰م؛ جاحظ، عمرو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ جندی، علی و دیگران، *اطوار الثقافة و الفکر*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب و ثمر الالباب*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ حمزهٔ اصفهانی، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، ۱۳۴۹ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ ذهبی، ماجد حسن، مقدمه بر *ما اختلفت الفاظه و اتفقت معانیه* اصمعی، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ رافعی، مصطفیٰ صادق، *تاریخ آداب العرب*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۴م؛ زجاجی، عبدالرحمان، *مجالس العلماء*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲م؛ سیرافی، حسن، *اخبار النحویین البصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، *المزهر فی علوم اللغة*، به کوشش محمد احمد جاد المولیٰ و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ شلقانی، عبدالحمید، *الاصمعی اللغوی*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ صایغ، ماجد، *الاصمعی دراسة و تحلیل*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ عباس، احسان، *تاریخ النقد الادبی عندالعرب*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبان شناسی عربی*، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ عفیفی، محمد صادق، *بشار بن برد دراسة و شعر*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، به کوشش کمال مصطفیٰ، بیروت، ۱۹۷۸م؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مشکور، محمدجواد، *تاریخ سیاسی ایرانیان*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب*، منسوب به اصمعی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۵ش؛ هارون، عبدالسلام محمد، مقدمه بر *الاشتقاق* ابن درید، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یغموری، یوسف، *نورالقبس*، مختصر *المقتبس* مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ نیز:

Blochet; Browne, E.G., «Some Account of the Arabic Work Entitled, *Nihāyatu'l-Irab fī Akhbāri'l- Furs wa'l - Arab*», JRAS, 1900; *De Slane*; EI²; GAL, S; GAS; Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, London, 1932.
عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اَصْناف (جمع صِنف، به معنای گونه و نوع)، در اصطلاح یعنی دسته‌های مستقلی از پیشه وران که فعالیت مشابهی دارند. این واژه در متون کهن نیز به همین معنی آمده است (نک: عتبی، ۳۸۶؛ نیز شیخلی، ۶۵). از روزگار عباسیان به این سوی گذشته از صنف، «ارباب مِهن» و «اصحاب حِرف» را نیز به همین معنی به کار برده‌اند (همو، ۶۶). نویسندگان عصر صفویه نیز «اهل حرفت» و «ارباب صناعت» را معادل صنف آورده‌اند (اسکندر بیک، ۸۶۱/۲؛ وحید، ۱۹۸). در دورهٔ عثمانی هم به صاحبان حرف، اصناف می‌گفتند («دائرةالمعارف ترک[1]»، XV/432).

یکی از مسائل مورد توجه محققان، مقایسهٔ اصول و تشکیلات اصناف در جهان‌اسلام با «گیلد[2]»، یعنی اتحادیه‌های پیشه‌وران و بازرگانان شهرهای اروپای قرون وسطیٰ است که به‌ویژه در قلمرو بیزانس توسعه یافته، تقریباً یکی از نهادهای مهم مدنی امپراتوری محسوب شدند. این اصناف وظایف و فعالیتهای متعددی در حوزهٔ سیاسی و اجتماعی و شغلی خویش داشتند (کلیر...، XI/516؛ پیرن، 81؛ شوبرگ، 194-190)؛ اما تشکیلات و قلمرو فعالیت گیلد در اروپا با

1. *Türk*... 2. guild

آنچه در جهان اسلام رواج داشت، متفاوت بود. چه، با آنکه از دیدگاه جامعه‌شناسی، اسلام اساساً صاحب اندیشه و نظریهٔ تمدن شهری بود (استرن، 52-51؛ کلارک، 8) و با ظهور شمار فراوانی از شهرهای بزرگ به کمال اجتماعی رسید، اما دولت اسلامی هرگز حدود کاملاً مستقلی برای اصناف به رسمیت نشناخت؛ چون وظیفهٔ دولت اسلامی با نقش دولتهای مسیحی تفاوت داشت. اصناف در قلمرو اسلام از آزادی عمل گیلدها برخوردار نبودند و دولت اسلامی از طریق دیوانِ حسبه که وظیفهٔ امر به معروف و نهی از منکر را بر عهده داشت، بر کلیهٔ امور اهل حرفه نظارت می‌کرد (کاستلو، ۵۰ـ۵۱؛ لویس، 21-20).

شهرهای اسلامی به‌ویژه در سرزمینهای شرقی عموماً از ۳ ناحیهٔ جدا از هم یعنی کهندژ، شارستان و ربض تشکیل می‌شد. سرای سلطان و دیوانها معمولاً در کهندژ، مسجد جامع، بازار و خانه‌ها در شارستان، و کاروانسراها و دیگر نهادهای شهرهای بزرگ در ربض واقع بود (اصطخری، ۱۹۳؛ ناصر خسرو، ۱۲؛ مافروخی، ۸۳؛ کاستلو، ۳۹). احداث یا گسترش شهرهای بزرگی چون بصره، کوفه، فُسطاط، قیروان و نیز بغداد و نیشابور همه مدیون تشویق اسلام بر تجمع و تجارت در شهرهاست؛ و از آن سوی بازرگانان در گسترش مادی و معنوی شهرهای اسلامی سهم مؤثری داشتند (حتّی، 305؛ بومنت، 196-194؛ شویرگ، 55).

به هر حال، دربارهٔ منشأ اصناف اسلامی از جانب پژوهشگران، فرضیه‌های متفاوتی بیان شده است. برخی آن را گرته برداری از روی تشکیلات صنفیِ ساسانی ـ بیزانسی می‌دانند. در رأس هر جماعت از پیشه‌وران، پیش کسوتی وجود داشت. در عصر امویان و عباسیان در ایران همانند شهرهای بیزانس، افراد هم حرفه در یک محله و یک راسته به کار اشتغال داشتند. در یک نوشتهٔ مورخ ۵۴۲م در کلیسایی سریانی، امضای «پیش کسوت» (رئیس محترفه) دیده می‌شود که در متن سریانی به صورت پارسی «کزوگبد» آمده است (پیگولوسکایا، ۳۱۳ـ۳۱۵). پس از پیروزی اعراب بر ایران و بخشهایی از قلمرو روم شرقی، اصناف ساسانی ـ بیزانسی این نواحی فرصتی یافتند تا با پذیرفتن مقررات اسلامی به عنوان نهاد مدنی نیمه مستقل در فضای جدید به فعالیت خود ادامه دهند (همو، ۳۱۴؛ لویس، 22-21؛ EI¹، ذیل صنف؛ گرونه باوم، 217). در سدهٔ ۱۵م نیز پس از آنکه دولت عثمانی بر قلمرو بیزانس مستولی گردید، اصناف بیزانسی با حفظ برخی از ویژگیهای رومی ـ مسیحی خود، با پذیرفتن شکل و وظایف جدید، به عنوان نهادهای مدنی اسلامی در قلمرو امپراتوری عثمانی به حیات خود ادامه دادند (لویس، 28-27).

برخی دیگر منشأ اصناف اسلامی را در تبلیغات گروههای مخفی و آشکار باطنی مذهبان و قرمطی مسلکان می‌دانند که برضد خلفا و برخی تمایلات قوم پرستانهٔ آنان و نیز طبقات ثروتمند حکومت‌گر دست به مبارزه‌ای خشونت‌آمیز زدند. با بسط تجارت و رونق صنعت از قرن ۳ق به بعد و افزایش شمار محترفه، فرقه‌های شیعی ـ اسماعیلی دست به تبلیغ برای جذب نیروهای پیشه‌وری شهری زدند (گرونه‌باوم، همانجا). به گفتهٔ ماسینیون، از آنجا که قرمطیان یک جنبش شهری محسوب می‌شدند، تلاش می‌کردند تا با نفوذ در تشکیلات اهل حرفه آنها را برای پیشبرد اهداف خود سازمان دهی کنند (EI¹، همانجا). این نکته در *سیاست نامهٔ* خواجه نظام‌الملک در داستان خروج محمد نخشبی رئیس باطنیان خراسان و گسترش دامنهٔ تبلیغات او میان محترفه و دیوانیان و بزرگان بخارا نیز آمده است. در همین اثر به برخی از رؤسای باطنیان که در قلمرو اسلام ضمن تبلیغ مذهب خود به حرفه‌ای مشغول بودند، اشاره شده است (ص ۲۸۳، ۲۹۶، ۲۹۹).

بنابر تحقیقات گرونه باوم، جنبش قرمطی دست‌کم در چند منطقه موجب گسترش نظامهای صنفی شد (همانجا). به گفتهٔ ماسینیون و لویس، دلتنگی مشترک اهل حِرف و صوفیان خشمگین از ستم بنی‌عباس عامل پیوند و اتحاد میان این دو جماعت مهم شهرنشین گردید. اگر در برخی مناطق صوفیان در تشکیلات محترفه رسوخ کردند، در لحسا قرمطیان برای جلب پیشه‌وران به پشتیبانی مالی از آنان برخاستند، چنانکه «هر غریب که بدان شهر افتد و صنعتی داند، چندانکه کفاف او باشد، مایه بدادندی تا او اسباب و آلتی که در صنعت او به کار آید بخریدی و به مراد خود زرایشان، همان قدر که ستده بودی، باز دادی» (ناصر خسرو، ۱۴۸ـ۱۴۹). افکار صوفیانه در بسیاری از تشکیلات حرفه‌ای تأثیر کرد و گویا در قرن ۵ق/۱۱م اصناف اسلامی برخی از رسوم صوفیان را پذیرفتند.

اخوان الصفا از ۵ زاویه به پیشه‌وران می‌نگرند: ۱. از جهت موادی که به کار می‌برند، زرگر و عطرساز بر دیگران برترند؛ ۲. از نظر آنچه می‌سازند، سازندگان ابزارهای پیچیده از قبیل اسطرلاب والاترینند؛ ۳. از جهت کالای ضروری، بافندگان و کشاورزان و معماران برترند؛ ۴. از نظر سودمندی برای عامهٔ مردم، گرمابه‌داران و متصدیان که کارشان برای همهٔ شهر اهمیت حیاتی دارد؛ ۵. از نظر چابکی و استعداد و نه سودمندی، تردستان، نقاشان و رامشگران مهم‌ترینند (*رسائل...*، ۲۸۷/۱ـ ۲۸۸؛ نیز نک‌: شیخلی، ۵۰ ـ۵۲؛ گرونه باوم، 216؛ لویس، 25-24).

برخی مراسم فتوتیان و صوفیان مانند «کمربستن» و «پوشیدن سراویل» به هنگام اعطای رتبهٔ استادی به اهل حِرف و مراسمی که برای این کار برپا می‌کردند، قابل توجه است. به گفتهٔ ملاحسین کاشفی: «در این طریق آن کس را که میان کسی را بندد، او را استاد «شدّ» گویند و شاگرد را که داعیهٔ میان بستن دارد، «خلف» گویند و «فرزند طریق» نیز خوانند» (ص ۹۷؛ نیز نک‌: همدانی، ۶۷؛ شیخلی، ۵۳؛ EI¹، ذیل شدّ). کاشفی دربارهٔ آداب کسب و حرفه نیز چنین آورده است: کسب باید از مال حرام پاک باشد؛ برای ضرورت معاش باشد، نه برای جمع مال؛ کسب را سبب روزی شناسد؛ با حرام‌خوار معامله نکند؛ در حرفهٔ خود غل و غش و کار معیوب نکند؛ انصاف نگاه دارد بر کسی که بهای متاع را نمی‌داند، اجحاف نکند؛ اگر اهل ترازوست، کم ندهد و زیاده

نستاند؛ اگر اهل ذراع است، زیاد و کم ننماید (ص ۲۶۱ـ۲۶۲).

در رسالات جسبهٔ قرن ۶ق/۱۲م ـــ از قدیم‌ترین متون دربارهٔ اصناف پیشه‌ور ـــ به رؤسای کسبه مانند «عریف»، «امین»، «مقدم» و نیز اجرای فرامین محتسب به وسیلهٔ محترفه اشاره شده است (لمتن، *تداوم...*، ۳۷۰ـ۳۷۱). برخی دیگر علت ضعف نظام صنفی و عدم رشد اصناف را در کشورهای اسلامی و شرقی، تداوم سازمان طایفه‌ای (وبر، ۱۱۵)، یا تمرکز قدرت دولت می‌شمارند (کائن، 63-51). برخی از خاورشناسان معتقدند که اصناف اسلامی از یکپارچگی صنفی استواری برخوردار نبودند. گویتین پس از مطالعهٔ اسناد گنیزه[1] در قاهره اعلام کرد که جست و جو برای یافتن واژه‌ای که در مفهوم معادل گیلد متداول در اروپا باشد، کاری عبث است؛ فقط دربارهٔ مشاغلی که نیاز به تخصصی ویژه دارد، مثل پزشکی یا مشاغلی که احتمال سوء استفاده در آن بسیار است، برای جلوگیری از آن و ارائهٔ خدمات بهتر انتصاب یک معتمد خودی و اهل فن، سفارش شده است (ص 268-267). یکی دیگر از محققان نیز آورده است که در شهر اسلامی معمولاً از نهاد صنفی خبری نبود، یا به ندرت یافت می‌شد، جامعه فاقد هر گونه هویت صنفی بود و به اجتماعات روستامانندِ بی‌شماری تقسیم می‌شد که اعضای آن در محلات جداگانهٔ شهرها زندگی می‌کردند (کاستلو، ۱۶۵ـ۱۶۶؛ قس: استرن، 47).

اگرچه به سبب متفاوت بودن احوال سیاسی، اجتماعی و فرهنگی میان قلمرو اسلام و مسیحیت، نهادهای موجود در این دو قلمرو نیز طبیعتاً نمی‌توانستند همانند باشند، ولی باید گفت که وجود نهادی با عنوان صنف با کارگزاران و وظیفه‌دارانی همچون شیخ‌الحرفه، عریف، کدخدا و... همه حکایت از فعال بودن تشکیلات پیشه‌وری در شهرهای اسلامی دارند (گلداشمیت، 102).

با توسعهٔ بغداد در سده‌های ۳- ۵ق/۹ـ۱۱م، شرایط مادی برای احداث بازار و تجمع پیشه‌وران در راسته‌های مختلف فراهم شد (علی، 101). نخستین نمونهٔ تشکیلات تقریباً سازمان یافتهٔ پیشه‌وران اسلامی را می‌توان در بازارهای محلهٔ کرخ بغداد در قرن ۳ق/۹م پیدا کرد (شیخلی، ۷۳ـ۷۶)؛ چنانکه یعقوبی گزارشی دربارهٔ بازار کرخ و تفکیک رسته‌ها و اصناف مختلف ارائه کرده است (ص ۱۸؛ نیز نک: نرشخی، ۲۸ـ۲۹، ۷۴ـ ۷۵). ناصرخسرو نیز دربارهٔ بازار اصفهان گزارشی نزدیک به همین مضمون آورده است (ص ۱۶۶). تخصصی شدن بازارها بر اساس نوع حرفه به جهات گوناگون از جمله نظارت بر اخلاق و رفتار محترفه و نیز جمع‌آوری مالیات به شکل گروهی و ارائهٔ خدمات عمومی بهتر از سوی حکومتهای قلمرو اسلام حمایت می‌شد (بومنت، 202-197؛ *دانشنامه...*، ۳۵۳).

از قرن ۴ تا ۷ق/۱۰ تا ۱۳م اصناف شهرهای بزرگ اسلامی مثل بغداد، قاهره و اصفهان به طور چشم‌گیری رشد یافتند. دولتها نیز از این رشد به راههای گوناگون از جمله احداث بازارهای جدید، استخدام اهل حرف و سفارش تولید اجناس پشتیبانی می‌کردند (مثلاً نک: ابن بلخی، ۱۴۵ـ۱۴۶). قاهره در قرن ۵ق از جملهٔ شهرهایی بود که محترفه در آنجا برای خود تشکیلات صنفی ترتیب دادند. ناصر خسرو که در ۴۳۹ق در آن دیار بوده، از بازار قاهره و اصناف آنجا و تشکیلات محترفه، اخلاق و وظایف آنها سخن رانده است (ص ۹۴ـ۹۶). روند رو به گسترش شهرنشینی و تقویت بنیادهای مدنی در قلمرو اسلام در حملهٔ مغولان مدتی متوقف شد (رشیدالدین، ۳۵۰)، اما سیاست احیای اقتصادی دورهٔ غازان خان موجب رونق نسبی شهرنشینی گردید (رجب زاده، ۱۲۶ـ۱۳۰، ۱۶۰ـ۱۶۹).

در زمان جانشینان تیمور، با بازگشت آرامش نسبی به فضای سیاسی ـ اجتماعی ایران، بار دیگر کسب و کار پیشه‌وران رواج یافت و آنان توانستند تشکیلات صنفی خود را سر و سامان دهند. در این زمان است که ابن بطوطه جهانگرد معروف از شهرهای اصفهان و شیراز دیدن کرد. وی در سفرنامهٔ خویش گزارشی مختصر دربارهٔ وضعیت اصناف این دو شهر آورده، و تصریح کرده است که هر دسته از پیشه‌وران اصفهان رئیس و پیش کسوتی برای خود انتخاب می‌کند که او را «کلو» می‌نامند (ص ۲۱۱).

اطلاع دربارهٔ وضع اصناف در قلمرو عثمانی، به سبب کثرت منابع و نیز بر اثر تحقیقات فراوان پژوهشگران غربی بیشتر است. از آنجا که دولت عثمانی جانشین امپراتوری بیزانس بود، به طور طبیعی تشکیلات پیشه‌وری این امپراتوری نو بنیاد اسلامی تحت تأثیر نظام صنفی و شیوهٔ بازارهای رومی قرار گرفت. نهادهای شهریِ سرزمینهای فتح شده مضمحل نشد، بلکه همهٔ آنها باقی ماندند و آب و رنگ اسلامی گرفتند (هامر پورگشتال، ۶۷۴/۱).

به انجمنهای صنفیِ عثمانی «لُنجا[2]» می‌گفتند که زیر نظر دولت اداره می‌شد. اصناف مهم در بازارهای مرکزی شهرهای پرجمعیت مثل استانبول و بورسه به کسب و کار مشغول بودند. شرح اصناف استانبول تصویرزنده‌ای است از زندگی پرنعمت و متنوع این شهر بزرگ اسلامی. اصناف این شهر به ۵۷ رسته تقسیم می‌شدند و بر روی‌هم ۱٬۰۰۱ صنف بودند (لویس، ۱۶۵). شمار اعضای واحدهای صنفی گاهی به بیش از ۱۲ هزار واحد می‌رسید و گاهی صنفی مانند سازندهٔ وسایل شکنجه، یک عضو بیشتر نداشت (کاستلو، ۵۱).

هیأت مرکزی ناظر بر امور اصناف ۶ نفر بودند که به آنها «شش‌تایی»ها می‌گفتند. وظیفهٔ هر کدام نظارت و رسیدگی بر قسمتی از امور اهل حرفه بود، بدین قرار: ۱. شیخ الاصناف در رأس «شش تایی»ها قرار داشت. وی از میان خبره‌ترین اعضای صنف انتخاب، و توسط قاضی محل به دولت معرفی می‌شد. شیخ‌الاصناف بر امور فرهنگی و اخلاق عمومی و حرفه‌ای محترفه نظارت داشت؛ ۲. کهایا (یا کدخدا)ی صنف اقتدار معنوی فراوان داشت و به لحاظ اهمیت پس از شیخ‌الاصناف بود. کدخدا را اعضای اصلی از میان ریش سفیدان

1. Geniza 2. Lonca

انتخاب می‌کردند و اگر دولت هم وی را تأیید می‌کرد، به نامش «تعلیقه» نوشته‌می‌شد؛ ۳. «ییگیت‌باشی» درواقع رئیس مستقیم صنف محسوب می‌شد که رعایت نظم و قانون، سرپرستی مجلس انتخاب استاد، اجرای احکام مجازات و حفظ صندوق اعانه را در دست داشت؛ ۴. «ایشجی باشی» معاون ییگیت باشی فردی کاردان و وارد به امور فنی پیشه بود که کیفیت و مرغوبیت تولیدات مختلف را زیر نظر داشت؛ ۵ و ۶: دو نفر از خبرگان شایستهٔ هر صنف مشهور به «اهل خبره» بودند که به بازار عرضه و تقاضا آشنایی داشتند و به عنوان نمایندهٔ صنف در گفت و گو و چانه‌زدن با تجار و خریداران، شرکت می‌کردند («دائرةالمعارف ترک»، XV/432-433).

تصمیمات «شش تایی»ها قانونی بود و کدخدا مأمور اجرای آن به شمار می‌رفت. اینان به جرائم صنفی اعضا رسیدگی، و سپس حکم لازم را صادر می‌کردند. همین هیأت صلاحیت رسیدگی به شرایط لازم برای اعطای درجهٔ استادی به داوطلب این مقام را نیز داشت. پس از اعطای درجهٔ استادی، «شش تایی» ها برای فراهم شدن تسهیلات مورد نیاز استاد جدید کمکهای نقدی جمع‌آوری می‌کردند (همان، XV/433؛ لویس، ۱۸۱-۱۸۲).

به روایت اولیا چلبی در ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م به فرمان سلطان مراد چهارم، برای تهیهٔ شرحی از امور جاری شهر استانبول، همهٔ اصناف برحسب اهمیتشان از برابر خانهٔ قاضی رژه رفتند و شیوخ و پیران و نقیبان و آقاها و کهایاها و ییگیت باشیها همه حاضر شدند. بنابر همین گزارش سلطان به بعضی از اصناف مانند صنف کفاشان، خیاطان و باسمه زنان عنایت خاصی داشت و آنان نیز از این طریق نفوذ و اقتداری یافته بودند (همو، ۱۵۹-۱۶۰، ۱۷۳-۱۸۱).

در نظام صنفی عثمانی «حق» عضویت در تشکیلات پیشه‌وری و اجازهٔ تأسیس دکان، به داشتن «گدیک[1]» مربوط می‌شد. گدیک تذکره‌ای بود که هیأت شش تایی به استادان صنف می‌داد. استاد صنف با این تذکره می‌توانست کسب و کار خود را در بازار اصلی راه اندازد. شمار گدیک هر صنفی معین و محدود بود. پس از فوت یک استاد، امکان داشت که تذکرهٔ وی به فرزند واجد شرایط او برسد؛ در صورتی که استاد چنین وارثی نداشت، این حق زیر نظر کدخدا و با اجازهٔ قاضی به استادی از همان صنف واگذار می‌شد. رسم گدیک از اواخر قرن ۱۳ق/۱۹م به تدریج بی‌اعتبار شد. سلطان سلیم سوم در ۱۲۲۰ق/ ۱۸۰۵م در شرایط اعطای تذکرهٔ صنف یا حق داشتن «دستگاه»، اصلاحاتی به عمل آورد. از آن به بعد تنها سلطان حق صدور این امتیاز را داشت و سرانجام بنابر تنظیمات ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م رسم گدیک برای همیشه تعطیل شد («دائرةالمعارف ترک»، XV/432-433).

علاوه بر این صنفها، دولت خود به تأسیس کارخانه‌های سلطنتی نیز اقدام می‌نمود. هامر پورگشتال به مباشران مطبخ سلطان اشاره دارد که به ۱۲ صنف تقسیم شده بودند. مهم‌ترین آنها عبارت بودند از: طاوقچی (خریدار یا فروشندهٔ مرغ)، مومچی (شماع)، آشچی (طباخ)، رچلچی (مرباساز)، اتمکچی (نانوا)، سودچی (خریدار یا فروشندهٔ شیر)، بوزچی (خریدار یا فروشندهٔ یخ) و جز آنها (۲۱۴۷/۳).

به نظر می‌رسد که دولت عثمانی به جای استقرار یک نظام متمرکز اداری، خودگردانی محدود گروهها و طبقات مذهبی و اجتماعی را ترجیح می‌داد. آنچه امروز خدمات عمومی نامیده می‌شود، دست‌کم در قاهره، دمشق، حلب و تونس توسط اصناف اجرا می‌شد و این وضع مدت ۳ قرن ادامه داشت (ریمون، ۳۴-۳۵). این شهرها در دورهٔ عثمانی بسیار توسعه یافتند. قیصریه‌ها و بازارهای شهرهای یاد شده، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند. در حلب در اواخر قرن ۱۱ق/۱۷م نزدیک به ۱۳۰ صنف وجود داشت (همو، ۳۴؛ لاپیدوس، 199). هر یک از اصناف در راستهٔ جداگانه‌ای از بازار متمرکز بودند؛ مانند سوق النحاسین (بازار مسگران)، سوق العلبیه (بازار صندوق سازان) و سوق‌الفرائین (بازار پوستین دوزها) و جز آنها که شمارشان را ۵۶ راسته دانسته‌اند (ریمون، ۴۲).

بنابر پژوهش اِلیا قدسی دربارهٔ نظام صنفیِ دمشق در نیمهٔ دوم قرن ۱۳ق/۱۹م، هیأتی از ریش سفیدان و کدخدایان، امور هر صنف را زیر نظر داشتند. در رأس اصناف دمشق، «شیخ المشایخ» قرار داشت که مقام او موروثی بود و هیچ‌کس نمی‌توانست وی را جابه‌جا یا برکنار کند. شیخ‌المشایخ اقتدار قضایی فراوان داشت؛ از جمله اجازهٔ صدور حکم اعدام عضو گنهکار صنف نیز با او بود. با اجرای تنظیمات در عثمانی، قدرت قانونی از این مقام گرفته شد و پس از آن شیخ المشایخ اصناف تنها یک مقام تشریفاتی به شمار می‌رفت. شیخ المشایخ تا پیش از این تاریخ به علت اشتغالات متعدد معاونی بر می‌گزید که از طرف وی با نام «نقیب» به کلیهٔ امور اصناف رسیدگی می‌کرد. در سلسله مراتب اصنافِ دمشق، بعد از نقیب، «شیخ الحرفه» قرار داشت. وی از میان استادان فن توسط ریش سفیدان صنف و برای تمام عمر انتخاب می‌شد. گرچه این مقام موروثی بود، اما شیخ‌الحرفهٔ جدید باید مورد تأیید ریش سفیدان صنف و تصویب نهایی شیخ المشایخ قرار بگیرد. شیخ الحرفه در کلیهٔ امور صنف از جمله مشورت با استادان برای تعیین قیمت و کیفیت کالا و نیز رسیدگی به کارهای خلاف صنفیِ محترفه و ارتقای داوطلبان مقام استادی نظارت داشت. پس از او معاونش موسوم به «چاووش» مجری تصمیمات رئیس صنف بود (لویس، 33-34؛ ریمون، ۳۴). در نظام صنفی دمشق، شاگرد (مبتدی) پس از چند سال کار نزد استاد به مرتبهٔ «خلیفگی» (صانع) می‌رسید، اما اجازه تأسیس دکان و کسب و کار مستقل نداشت، تا آنکه مهارتهای لازم برای نیل به مقام استادی را پیدا می‌کرد و در مراسمی سنتی و روحانی به درستیِ رفتار و حفظ آیین و اخلاق نیکو سوگند می‌خورد (لویس، 34) و می‌توانست مستقلاً به کار بپردازد.

قاهره از دیگر شهرهای معتبر قلمرو اسلام بنابر اسناد موجود دارای

1. gedik

تشکیلات صنفی بود و در سدهٔ ۹ق/۱۵م به گفتهٔ مقریزی ۸۷ بازار و ۵۲ کاروانسرا در آنجا وجود داشت (۲/۹۴ـ۱۰۶). در روزگار عثمانیان بازارها به ۱۴۵ و کاروانسراها به ۳۶۰ رسید. در همین زمان در قاهره یک جمعیت فعال ۱۰۰ هزار نفری در ۲۵۰ صنف مختلف به کار صنعت و کسب اشتغال داشتند (ریمون، ۳۴، ۴۰؛ گویتین، 256).

مهم‌ترین منبع اطلاعات دربارهٔ وضعیت اصناف مصر مأخوذ از اسناد بایگانی گنیزه است که به سده‌های ۴- ۸ق/۱۰ـ۱۳م مربوط می‌شود. بنابر مندرجات این اسناد مشاغل متنوعی وجود داشت و صنعتگران و محترفه از سرزمینهای مختلف از اسپانیا و مراکش گرفته تا ایران در بازارهای مصر به کسب و کار اشتغال داشتند (همو، 255) و هر صنفی در بازار، راستهٔ ویژه‌ای داشت. با اینهمه، به اعتقاد گویتین، تشکیلات پیشه‌وری مصر، اساس استواری نداشت و نمی‌توان آن را با گیلدهای اروپای غربی برابر دانست. به اعتقاد وی، نظارت بر کلیهٔ امور اصناف با محتسب بود که برای تأمین امنیت شهر و مایحتاج عمومی از جانب دولت مأمور این امر شده بود. دربارهٔ مشاغل ظریف و دقیقی مثل پزشکی و یا مشاغلی که در آن احتمال تدلیس و فریب بیشتر بود، مسئولی مستقیم، موسوم به «عَریف» به آنها نظارت می‌کرد. به نوشتهٔ او همهٔ صنفها عریف نداشتند، تنها در یکی از این سندها به «عریف النقادین» اشاره شده است (ص 270-267). اما پژوهشهای برنارد لویس دربارهٔ اصناف مصر در عهد عثمانی نشان می‌دهد که نظام صنفی نسبتاً مستحکمی در قاهره وجود داشت و این تشکیلات تا آغاز قرن حاضر بسیار فعال بود. در نظام صنفی قاهره، از شیخ المشایخ خبری نیست، وظیفهٔ او را احتمالاً محتسب برعهده‌داشت. مسئول و کارگردان اصلی اصناف مصر در این دوره، شیخ الطایفه، یا شیخ الحرفه بود. وی به کمک انجمن استادان و ریش سفیدان که «مختاران» نام داشتند، بر کار اصناف نظارت داشت و هر کجا لازم بود، مستقیماً مداخله می‌کرد. در نظام صنفی قاهرهٔ ۳ قرن گذشته، شاگرد بدون گذراندن دورهٔ خلیفگی، با ارائهٔ کاری قابل توجه، توسط انجمن مختاران به استادی می‌رسید. پس از رسیدن به این مقام اجازه داشت تا در بازار اصلی شهر دکانی بگشاید (ص 35-34).

کوزنتسوا مورخ روس که دربارهٔ وضعیت اصناف در ماوراء قفقاز در قرن ۱۳ق/۱۹م تحقیقاتی انجام داده، بر آن است که در شهرهای اردوباد، نخجوان و ایروان، اصناف فعال وجود داشتند. در ایروان ۲۶ صنف شامل ۷۲۲ استاد با نظام صنفی استوارتری نسبت به اصناف دیگر شهرهای قفقاز فعالیت می‌کردند. ریاست روحانی اصناف با نقیب بود که گاه او را استاد باشی می‌گفتند. نقیب بر امور اخلاقی محترفه نظارت داشت و اختلافات صنفی آنها را حل و فصل می‌کرد. وی با همکاری استادان و کدخدایان هر صنف، میزان مالیات را معین می‌نمود. اعتبار اصلی هر صنف به عده و کارآمدی استادان آن صنف بستگی داشت. هر استاد حق داشت یک یا دو شاگرد داشته باشد. شاگرد پس از گذراندن مراحل شاگردی و کسب صلاحیت، توسط نقیب با اجرای مراسم خاصی به مقام استادی می‌رسید (ص 315-314).

در ایران با ظهور دولت صفوی به عنوان دولتی یکپارچه، متمرکز و قدرتمند، نظام اصناف روی به تقویت و گسترش نهاد. بر اساس اطلاعات بر آمده از منابع معتبر ایرانی و بیگانه و با توجه به رونق اقتصادی کشور و توسعهٔ تجارت با همسایگان و کشورهای اروپایی و امنیت راههای داخلی و آرامشی که پس از چندین قرن فراهم شد، کسب و کار مردم وضعیت بهتری پیدا کرد و به تبع آن اصناف پیشه‌ور تسهیلات و شرایط بهتری برای عنوان کردن خود همچون یک نهاد نیمه مستقل شهری یافتند. با اینهمه، اصناف شهرهای بزرگ نیز توان و تسهیلات لازم برای تأمین نیازمندیهای دستگاه گسترده و مجلل دربار و دیوان صفویه را نداشتند، ناچار دولت خود به تأسیس «بیوتات سلطنتی»، یا «اصناف شاهی» اقدام کرد. در *تذکرة الملوک* از ۳۳ صنف شاهی یاد شده است (ص ۱۲). به گفتهٔ خاکی خراسانی شاعر عهد شاه عباس دوم، اصناف بازار اصفهان نیز به ۳۳ رستهٔ صنفی تقسیم می‌شدند (ص ۴۸). «باشی» هر صنفِ شاهی بر صنفِ مشابه خود در بازار اصفهان ریاست داشت. هر پیشه‌وری که شرایط لازم عضویت در بیوتات سلطنتی را به دست می‌آورد، از طریق ناظر بیوتات پذیرش او اعلام می‌شد (کمپفر، ۱۴۵ به بعد؛ شاردن، ۷/۱۰۱ـ ۱۰۵؛ برای کاربرد واژهٔ باشی، نک: تاورنیه، ۵۷۵ به بعد). به گزارش کشیش دومان[1] که بیش از ۴۰ سال در دورهٔ سلطنت شاه صفی، شاه عباس دوم و شاه سلیمان در اصفهان زندگی کرد، اصناف شامل ۴۰ گروه بودند (نک: کیوانی، 48؛ قس: جزایری، ۱۰۳ـ۱۰۶، که به حدود ۷۵ صنف اشاره دارد). در آغاز قرن ۱۴ق/۲۰م به نوشتهٔ جناب (ص ۱۲۴ـ۱۲۶) ۲۲۲ صنف، و به گفتهٔ تحویلدار (ص ۹۳ـ۱۲۷) ۱۷۸ صنف در اصفهان فعالیت داشتند (نیز نک: گرینفیلد، 147-146).

اصناف اصلی اصفهان به عنوان ممتازترین کانون فعالیتهای پیشه‌وری طی قرون ۱۰ـ۱۴ق/ ۱۶ـ۲۰م بدین قرارند: کتاب‌فروشان (مجلدان، باسمه‌چیان، لاجورد شویان و مرکّب‌فروشان)، زرگران (سیم‌کشان، زرکشان، طلاکوبان و قلم زنان)، حکاکان، صرافان، پزشکان، عطاران، شیشه‌گران، آیینه‌سازان، زری بافان، گلابتون دوزان، نقده دوزان، شعربافان، مشگی بافان، عبابافان، بزازان (شال بافان، کرباس و ماهوت فروشان)، چیت‌سازان، تیروکمان سازان (تفنگ‌سازان و باروت‌فروشان)، خیاطان (درزیان، سُقرلات‌فروشان، لندره‌دوزان، چاقچوردوزان، جوراب‌بافان، پوستین‌دوزان و اتوکشان)، خرازی فروشان، نساجان (ندافان و لنگ بافان)، نجاران (خراطان، شانه سازان، قالب سازان، پاشنه سازان، قاچ تراشان، صندوق سازان و مجری سازان)، قنادان (شکرریزان و حلوا فروشان)، شمشیرسازان (کارد و چاقوسازان، فولادگران و زره‌سازان)، صباغان (صباغان قدک و صباغان ابریشم)، زین سازان، آهنگران (قفل‌سازان، نعلبندان و

---

1. Du Mans

ریخته‌گران)، مسگران (رویگران و دواتگران)، کفش دوزان (ساغری دوز، گرجی دوز و رصافان)، بنایان (حجاران، معماران، نقاشان ساختمان و گچکاران)، عصاران (عصار ارده و عصار روغن)، بقالان (سبزی فروشان، حمصیان، خشکه فروشان و رزازان)، فخاران (کوزه‌گران و کاشی‌پزان)، خبازان، دباغان، سمساران، خرده فروشان، علافان، طباخان (کباب‌پز، آبگوشت فروش و چلوفروش)، لوافان (خورجین بافان، خیامیان و اگافان) و علاقه بندان (احرامی فروشان، بوریابافان و جانمازبافان) (تاورنیه، ۵۹۶؛ تحویلدار، ۹۳ـ۱۲۸؛ جناب، ۱۲۳ـ۱۲۷؛ کیوانی، 56-17).

دولت صفوی از طریق مداخله در انتخاب رؤسای اصناف و به بهانهٔ ارائهٔ خدمات عمومی و نیز احداث کارخانه‌هایی چون نساجی و زری بافی و... از نظام صنفی برای تأمین سود نیز استفادهٔ فراوان می‌برد (سانسون، ۱۹۰).

از لحاظ تشکیلاتی قدیم‌ترین و مقتدرترین فردی که بر اصناف اسلامی در تمام قلمرو مسلمانان به عنوان نمایندهٔ تام الاختیار دولت نظارت داشت، محتسب بود. محتسب و معاونش عریف که اصلاً مسئول امر به معروف و نهی‌ازمنکر در شهرهای اسلامی بودند، به این نام بر کلیهٔ امور اصناف نظارت آمرانه داشتند. محتسب بر اساس احکام فقهی عمل می‌کرد (شیخلی، ۱۳۹ـ۱۵۰؛ فقیهی، ۳۶۶) و مراقب بود که سنگهای ترازو از آهن باشد تا ساییده نشود و سپس آنها را مهر می‌نهاد تا اصناف فقط از همانها استفاده کنند. محتسب می‌توانست به طور ناگهانی از دکانها و محصولات و تولیدات آنها بازدید کند و حتیٰ اجازه داشت شبانگاه دکانها را گشوده، وارد شود (ابن اخوه، ۸۵، جم؛ نیز نک: فقیهی، ۳۶۶ـ۳۷۳). در *سیاست‌نامه* چنین آمده است: «به هر شهری محتسبی باید گماشت، تا ترازوها و نرخها راست می‌دارد... و پادشاه و گماشتگان باید که دست او قوی دارند که یکی از قاعدهٔ مملکت و نتیجهٔ عدل این است، و اگر جز این کنند، درویشان در رنج افتند و... کار شریعت بی‌رونق گردد و همیشه این کار یکی از خواص را فرمودندی، یا خادمی را، یا پیر ترکی را تا هیچ محابا نکردی و خاص و عام از او بترسیدندی» (نظام‌الملک، ۶۰). در دورهٔ صفویان این منصب گاه به یکی از سادات واگذار می‌شد (اسکندربیک، ۱۵۰/۱). محتسب با ۴ معاونش امور بازار و اصناف را زیر نظر داشت (تاورنیه، ۶۱۲ـ۶۱۴). در *تذکرةالملوک* تعیین قیمت محصولات یکی از اهم وظایف محتسب دانسته شده است که این کار را به کمک ریش سفیدان صنف انجام می‌داد (ص ۱۰؛ کمپفر، ۱۰۶). محتسب بر امور گروهها و اصناف خاصی مثل ملایان، مؤذنان و غسالان هم نظارت داشت. او می‌توانست از برخی اصناف برای خود مالیات وصول کند (لمتن، جامعه...، ۷۲ـ۷۳).

در دورهٔ صفوی پس از محتسب، کلانتر از اقتدار معنوی فراوانی در امور اصناف برخوردار بود. هر چند کلانتر از سوی شاه منصوب می‌شد، اما به عنوان یاور و مدافعِ حقوقِ اهل حرفه عمل می‌کرد. کلانتر به نام استادان و کدخدایان اصناف تعلیقه می‌نوشت. باشیها با رأی استادان برگزیده می‌شدند. آنگاه نقیب، به نام آنان رضا نامچه می‌نوشت و مهر می‌کرد. پس بر اساس آن، کلانتر برای باشیانِ منتخب تعلیقه صادر می‌کرد و خلعت می‌فرستاد. رؤسای اصناف زیر نظر کلانتر مقدار «بنیچه» (ه م) و سهم هر عضو را معین، و امور متعلق به کسب و کار صنف را حل و فصل می‌کردند (*تذکرة الملوک*، ۴۷ـ۴۸؛ کمپفر، ۱۶۴؛ سانسون، ۶۱؛ رستم‌الحکماء، ۳۰۷). وظایف کلانتر تبریز در دورهٔ قاجار به گفتهٔ محمدتقی سپهر، نظارت بر اصناف و فعالیت صاحبان حِرَف و انتخاب کدخدایان بود (ص ۲۹۱ـ۲۹۳). در اواخر قرن ۱۳ق/۱۹م شغل کلانتری به تدریج اهمیت خود را از دست داد و سرانجام از میان رفت (لمتن، همان، ۷۱).

از نظر رتبه، نقیب پس از کلانتر از اقتدار و احترام فراوانی برخوردار بود. وی از ۸ میان سادات صلاحیت دار به حکم شاه انتخاب می‌شد (اسکندربیک، ۱۴۴/۱) و عضو هیأت ارزیابی مالیات اصناف نیز به شمار می‌رفت (*تذکرة الملوک*، ۴۹). خدمت و وظیفهٔ اصلی نقیب تشخیص بنیچهٔ اصناف بود که «به کمک کدخدایان هر صنف به رضامندی یکدیگر بر وفق قانون و حق و حساب میزان بنیچه را مشخص، و طوماری نوشته مُهر نموده به سر رشتهٔ کلانتری می‌سپارند که متوجهات دیوانی هر صنف در آن سال از آن قرار تقسیم و توجیه شود» (همانجا). نقیب در مراسم «کمر بستن» استادان و میهمانی آنان نیز حضور می‌یافت و به همین سبب او را «استاد باشی» می‌خواندند. هر صنف که استادی تعیین می‌کرد، می‌بایست نزد نقیب، اعتراف به رضامندی نموده، از کلانتر برای وی تعلیقه دریافت کنند. تعیین ریش سفیدان درویشان و معرکه‌گیران با نقیب بود (همان، ۴۹ـ۵۰؛ *تاریخ اقتصادی...*، ۴۴۶؛ شیخلی، ۱۱۴ـ۱۱۶؛ کوزنتسوا، 315-313). یکی از نویسندگان در اواخر سدهٔ گذشته دربارهٔ نقیب معاصر خود آورده است که منصب نقابت نسلاً بعد نسل به او رسیده است (تحویلدار، ۸۶).

در تشکیلات اصناف پس از نقیب، کدخدا قرار داشت که از میان محترم‌ترین و آگاه‌ترین استادان به امور صنفی، و به رأی آنان انتخاب می‌شد. آنگاه کلانتر به نام وی تعلیقه می‌نوشت و نقیب با اهدای جبه‌ای، وی را به کدخدایی و ریش سفیدی مفتخر می‌کرد (*تذکرة الملوک*، ۴۷؛ نک: نصرآبادی، ۴۱۴). کدخدای هر صنف یکی از اعضای هیأت تشخیص میزان بنیچه و نیز گردآوری آن بود (*تذکرةالملوک*، همانجا؛ *تاریخ اقتصادی*، ۴۴۶ـ۴۴۷). کدخدایان معمولاً در چهار سوقها به مسائل صنفی رسیدگی می‌کردند (نک: بهشتیان، ۲۹). گذشته از امور فنی و اختلافات حقوقی، کدخدایان به امور اخلاقی اعضا هم توجه داشتند. دولت از این نفوذ کدخدایان برای تحمیلات مالی بر اصناف استفاده می‌کرد؛ گرچه کدخدا نیز گاه می‌کوشید از آن تحمیلات جلوگیری کند (رستم الحکماء، ۴۳۷).

در سلسله مراتب اصناف ایران از دورهٔ ایلخانان مغول تا صفویه، پس از کدخدا، «پیشوا»، «مقدم»، یا «کلو» قرار داشت (سیفی، ۱۰۶؛

ابن بطوطه، ۲۱۱) که در دورهٔ صفوی این مقام با نام «باشی» در ایران و «ییگیت باشی» در عثمانی دوام یافت. هر پیشه‌وری که می‌خواست در بازار اصلی دکانی تأسیس کند، می‌بایست بـه باشی صنف مربوط مراجعه می‌کرد و ضمن پرداخت وجهی، نام و نشانی خود را در دفتر وی ثبت می‌گردانید (شاردن، ۲۹۹/۴).

استادان صنف، یکی از کارآمدترین اعضای مسلمان را از میان خود به عنوان باشی بر می‌گزیدند؛ البته شاه نیز در انتخاب چنین مقامی اعمال نفوذ می‌کرد. پس از انتخاب، نقیب رضانامچهٔ وی را مهر می‌نمود و به نامش تعلیقه می‌نوشت تا او متوجه «رتق و فتق مهمات» اعضا گردد (*تذکرة الملوک*، همانجا؛ تاورنیه، ۴۵۸، ۵۷۵ـ۵۸۱؛ نیز نک: شاردن، ۲۹۹/۴، ۳۲۹؛ نصرآبادی، ۳۹۱؛ هامر پورگشتال، ۲۶۱۸/۴). تشخیص میزان مالیات و سرشکن کردن آن و نیز پذیرش اعضای جدید و صدور جواز گشایش دکان عمدتاً با باشی صنف بود. بعد از باشیها، استادان هر صنف بدنهٔ اصلی اصناف را تشکیل می‌دادند، زیرا آنان در مقابل پرداخت حق بنیچه و سایر مالیاتها و پذیرفتن مسئولیتها و محدودیتهای صنفی حق دایر کردن دکان در بازار اصلی را داشتند. ورود به مجمع استادان فن، کاری جدی و سخت بود. نوآموز پس از پشت سرگذاشتن دورهٔ شاگردی و سپس خلیفگی، نامزد استادی می‌شد و چون استادان در حضور نقیب شایستگی او را تأیید می‌کردند، کلانتر به نام وی تعلیقه می‌نوشت (*تذکرةالملوک*، ۴۹ـ۵۰؛ نیز نک: تاورنیه، ۳۸۲ـ۳۸۳؛ کوزنتسوا، 321-308).

بر تولیدات صنعتی استادان از طریق «نشان» و «تمغایی» که داشت، نظارت می‌شد. استاد، به میل خود شاگردانی را بر می‌گزید؛ در بیشتر موارد پسران، پیشهٔ پدران را دنبال می‌کردند. اگر استادی درمی‌گذشت و اولاد ذکور نداشت، نشان استادی در جلسهٔ عمومی استادان صنف، به شخص دیگر منتقل می‌شد (*تاریخ اقتصادی*، ۴۴۹؛ ناصرآبادی، ۳۶۰؛ اسکندر بیک، ۱۷۵/۱ـ۱۷۷). سنّ آغاز شاگردی میان ۱۲ تا ۱۵ سال بود و عموماً ۱۰ سال طول می‌کشید تا شاگرد فنون لازم را آموخته، به درجهٔ استادی نـائل شود. استاد از نوعی حـق «ابوّت» بر شاگردان برخوردار بود، به همین سبب در پرورش اخلاقی و اسلامی وی سعی فراوان می‌کرد (کوزنتسوا، همانجا). ریش سفیدان که شورای اصناف را تشکیل می‌دادند در کار شاگرد و استاد مداخله‌ای نداشتند؛ فقط زمانی که استادی مرتکب قصوری می‌شد، مثلاً در رساندن شاگرد به استادی تعلل می‌کرد، شورا حق مداخله پیدا می‌کرد، اما هیچ کدام استاد یا شاگرد، تعهد خاصی نداشتند (شاردن، ۳۰۰/۴؛ *تاریخ اقتصادی*، همانجا).

اصناف اسلامی به عنوان یکی از ریشه دارترین نهادهای شهرهای اسلامی و از مدنی‌ترین کانونهای حفظ و اشاعهٔ بسیاری از آداب و رسوم و اخلاق شهرنشینی بوده است. از آن سوی ارتباطها و مشترکات بسیـاری میان فرق اهل فتـوت و صوفیه با اصنـاف می‌توان یافت. از جملـهٔ آداب اجتماعی انجمنهای پیشه‌وری برگـزیدن «پیر» و «مقدم» و اجرای رسم «شدّ»، همه از رسوم فتوتیان اقتباس شده است. به رسم اهل فتوت، هر یک از اصناف، یکی از پیامبران را به عنوان پیر و پشتیبان خود انتخاب کرده بودند: بافندگان شعیب(ع)، خیاطان ادریس(ع)، نجاران نوح(ع)، بنایان ابراهیم(ع)، رنگرزان عیسیٰ(ع) و بازرگانان حضرت محمد(ص). قرائت فاتحه، خواندن دعا و سوگندخوردن از دیگر مراسم اهل فتوت بود که اصناف نیز در جشنهای اعطای درجهٔ استادی به اهل حرفه، از آنان پیروی می‌کردند (نک: کاشفی، ۹۶ـ۱۲۷؛ شیخلی، ۱۱۷ـ۱۱۸؛ کیوانی، 211-205).

اصناف در زنده نگه داشتن آیینهای سوگواری و اعیاد ملی و مذهبی نقش اصلی داشتند. مراسم عید نوروز و عید قربان از جمله آیینهایی بود که اصناف مشترکاً و گاهی جداگانه در آن شرکت می‌کردند و به اشکال مختلف خدمات صنف خود را به تماشا می‌گذاشتند؛ از جمله اجرای رسم آب پاشان توسط صنف مسگران کاشان، یا تجمع صنف شمشیر سازان سالی یک بار بر سر قبر اسعد شمشیر ساز، و نیز برپا داشتن مراسم سوگواری عاشورا در تکیهٔ گل بندان اصفهان از جملهٔ فعالیتهای اجتماعی و سرگرمیهای اصناف دورهٔ صفویه محسوب می‌شد. با مرگ هر یک از اعضا مراسم سوگواری از طرف صنف برپا می‌گردید و وارث مرد متوفیٰ را از خانه تا بازار مشایعت می‌کردند (تحویلدار، ۸۸ ـ۹۰؛ لمتن، *جامعه*، ۸۸ـ۹۰؛ کیوانی، 194-190).

هر صنفی برای خود گویشی مخصوص با اصطلاحات و واژگانی داشت که برای صنف دیگر نامفهوم بود، مانند گویش «زرگری»، گویش «مسگری» و... (همو، 200-199). جناب در آغاز قرن ۱۳ق/۱۹م، از ۱۷ صنف یاد می‌کند که نزد اهل اصفهان مقدس بودند و اسباب و آلات حرفهٔ آنان در بستن «سردم» به کار گرفته می‌شد (ص ۱۲۷).

شاعران و نویسندگان نوعی ادبیات منظوم و منثور دربارهٔ اصناف پدید آوردند که به آن «شهر آشوب» می‌گفتند. شاعر و نویسنده در این نوع ادبیات با به کار گرفتن نام آلات و ادوات پیشه‌ها و اصطلاحات و ویژگیهای هر حرفه، به خلق آثاری سرگرم کننده با مایه‌های فراوان طنز می‌پرداخت (نک: جزایری، ۱۰۳ـ۱۰۶؛ کیوانی، 295-263).

از جملهٔ اهداف دولتهای اسلامی در پشتیبانی از اهل حرفه و سازمان دهی امـور داخلی آنها، تأمین راههـای مناسب‌تر برای اخـذ مالیاتهای منظم و درآمدهای اتفاقی بود. مهم‌ترین مالیاتی که اصناف به صورت منظم و مشترکاً می‌پرداختند، بنیچه نام داشت. پرداخت این مالیات برای محترفه حقوقی مثل استفاده از داشتن محل کسب در بازار و داشتن آلات و ادوات حرفهٔ خود را ایجاد می‌کرد (کمپفر، ۱۱۸؛ اسکندربیک، ۳۰۸/۱، ۵۲۸/۲؛ *تذکرةالملوک*، ۴۹؛ *دایرةالمعارف فارسی*، ۱۶۵/۱؛ کیوانی، 111-101). در دورهٔ قاجار مالیات صنف را «بنیچه‌دار» جمع‌آوری می‌کرد (فسایی، ۹۷/۲؛ کوزنتسوا، ۹۸). برای تسهیل در اخذ مالیات صنفی، هرگاه که شمار اصناف فزونی می‌یافت، چند دسته از کسبه را در یک گروه صنفی قرار می‌دادند. از همین رو، در انتخابات مجلس اول شورای ملی، از تهران بیش از ۱۰۰ جماعت

صنفی را به ۳۲ گروه متجانس پخش کردند (اشرف، ۲۶).

در حکومت عثمانی دو نوع محدودیت بر اصناف اسلامی حاکم بود که باید آن را رعایت می‌کردند. این محدودیتها گاه توسط دولت، یا علمای شریعت به اجرا در می‌آمد که آنها را «انحصار بیع و شراء» می‌گفتند (بئر، 148-145). محدودیتهای دیگر علل و انگیزه‌های عرفی داشت. بخشی از این محدودیتها و انحصارات به صرفه و صلاح محترفه بود و برخی دیگر در جهت حفظ منافع دولت، یا مصالح جامعهٔ اسلامی اعمال می‌شد (همو، 153-150). در دورهٔ عثمانی بنابر تنظیمات سال ۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م، تعیین شمار استادان اصناف قایق رانان، بقالان، سقایان، حلاجان، کتاب فروشان، حکاکان، حمامیان و شبگردان با محکمهٔ شریعت بود (همو، 148). میان سالهای ۹۲۶-۹۷۴ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶م، قانون نامه‌ای تدوین شد که بر اساس آن وزن و اندازهٔ باری که باید بـر یک چهارپا حمل شود، از مقدار معینی تجـاوز نکند؛ قیمت حلویات باید از روی قیمت عسل و بادام معین شود؛ فروشندگان میوه‌های خشک و انگور باید در هر ۱۰۰ قروش فروش به ۱۰ قروش منافع قناعت نمایند؛ اجرت بنّا و نجار روزی ۵ «اسپر» است و غذای آنها را هم باید بدهند؛ حمـامیها باید بر قطیفـه‌های مسلمانان و غیـر مسلمانان علامت بگذارند (هامر پورگشتال، ۱۳۴۱/۲-۱۳۴۲). در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م کار صنف حاشیه دوز البسهٔ زنانه را مایهٔ فساد اخلاق دانسته، آنان را از دکانهایشان که نزدیک مسجد بایزید استانبول بود، بیرون کردند (همو، ۳۱۹۶/۴).

کریم خان زند در آغاز سلطنت خود مردم را به ۴ طبقه تقسیم کرد، و «اهل بیع و شراء» را در طبقهٔ دوم و «اهل حرفه و کسب» را در سومین طبقه قرار داد (رستم الحکماء، ۳۰۹). تاورنیه که در زمان شاه عباس اول صفوی، *سفرنامهٔ* خود را تدوین کرده، می‌گوید اصناف جزو طبقهٔ سوم بودند (ص ۵۷۱). در همین عصر مشاغل گران‌قدر و پاکیزه مانند گوهر فروشان و زرگران در قیصریه (بازار اصفهان) و مشاغلی مانند زغال فروشان و رنگرزان در قسمتهای پشت و یا عقب بازار به کار مشغول بودند (شاردن، ۱۲۹/۷-۱۳۰، ۱۶۴، ۱۶۹).

نقش سیاسی و اجتماعی اصناف اسلامی به مراتب از نقش اصناف اروپایی در زمینهٔ فعالیتهای اجتماعی مؤثرتر است (نک: کیوانی، 30-19؛ لویس، 30-23؛ گرونه باوم، 216-215). گاه اصناف در برابر ستم حکومت و اجزاء آن دست به شورش می‌زدند و فرمانروایان را به رسیدگی و احقاق‌حق وامی‌داشتند (نظام‌الملک، ۶۲؛ هامرپورگشتال، ۲۱۹۱/۳-۲۱۹۴؛ لـویس، ۱۸۰-۱۸۲)، یـا بر منافع صنفـی خود پـای می‌فشردند و دولت را مجبور به تمکین می‌کردند (کیوانی، 159-158؛ وحید، ۲۲۰-۲۲۱).

شرکت فعالانهٔ اصناف در نهضت مشروطه، نهضت ملی شدن نفت، و سرانجام انقلاب اسلامی ایران از نمونه‌های برجستهٔ مشارکت سیاسی ـ اجتماعی اصناف و بازاریان ایران است. تحصن در سفارت انگلیس نخستین اقـدام دستـه جمعی اصنـاف در جریـان انقلاب مشروطیت به حساب می‌آید (کسروی، ۱۱۰/۱؛ نیز نک: ناظم الاسلام، ۵۰۹/۱-۵۱۴، ۵۳۳ به بعد). انقلاب مشروطهٔ ایران از طرفی نقطهٔ عطف فروپاشی نظام صنفی سنتی است و از طرف دیگر نخستین بار تشکیلات اصناف به رسمیت شناخته می‌شود (اشرف، ۲۷). در این زمان انجمن مرکزی اصناف و انجمنهای صنفی که به دفاع و پشتیبانی از نهضت پرداختند، تأسیس شد (دولت آبادی، ۱۱۶/۲-۱۱۷) روزنامهٔ *انجمن اصناف* به مدیریت سید مصطفیٰ طهرانی از نمایندگان اصناف در مجلس در همین زمان منتشر گردید (صدر هاشمی، ۲۹۳/۱؛ دولت آبادی، ۱۳۶/۲).

در پایان قرن ۱۳ق/۱۹م، تولید و شیوهٔ تولید سرمایه‌داری مسأله‌ای مهم میان کشورهای اسلامی به حساب می‌آمد. ورود سرمایه داری تجاری و صنعتی غرب به کشورهای اسلامی و کسب هزاران امتیاز توسط غربیان موجب تسریع در فرایند فروپاشی نظام سنتی صنفی در خاور میانه و دیگر کشورهای اسلامی گردید (بومنت، 244-243؛ لویس، 35). در حکومت عثمانی، اصلاحات و تنظیمات سلطان محمود دوم (۱۲۲۳-۱۲۵۵ق/۱۸۰۸-۱۸۳۹م) و نیز اصلاحات محمد علی پاشا در مصر (۱۲۲۰-۱۲۶۴ق/۱۸۰۵-۱۸۴۸م) موجب تضعیف نهادهای سنتی مدنی، از جمله اصناف گردید (برگر، 722-700,720؛ رئیس نیا، ۱۶۶/۱-۱۶۸، ۲۱۰-۲۱۳). نظام صنفی عثمانی به طور رسمی در ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م تعطیل شد (کاستلو، ۶۰). در مصر نیز حقوق و خود مختاری اصناف به دوایر دولتی منتقل گردید (همو، ۶۰-۶۱). این فرایندها در تونس، سوریـه و اندونـزی هم تقریباً به صورت همـزمان رخ داد (لویس، 35).

در ۱۸۶۰م مدحت پاشا در جریان ارائهٔ تنظیمات عثمانی در نظام لُنجا و گدیک دگرگونیهایی به وجود آورد. در ۱۸۷۹م، اتاق تجارت و اصنـاف استانبول ایجـاد شد و در ۱۹۰۹م، اصنـاف عثمـانی دارای نظام‌نامهٔ جدیدی شدند و انجمن جدیدی برای حفظ منافع خود ایجاد کردند. در ۱۹۱۰م نظام نامهٔ دیگری تنظیم شد. سرانجام در ۱۹۱۳م لنجاها و گدیکها کاملاً منسوخ گردیدند. در ۱۹۲۴م برای اتاق تجارت و صنعت اساسنامهٔ جدیدی نوشته شد. در ۱۹۴۲م قوانین مربوط به اصناف بار دیگـر تغییر کرد و کلیـهٔ قوانین قدیم باطل شد. امروزه اصنـاف ترکیه در چهـارچوب صنف خود از حقوقی بـرخوردارند («دائـرةالمعـارف ترک»، XV/434؛ «دائـرةالمعـارف دیانت[1]»، II/423-429).

در ایران در زمان رضا شاه پهلوی اصناف بیش از پیش استقلال سنتی‌خودرا ازدست‌دادند و تحت‌نظارت‌دولت‌درآمدند (نک: *دانشنامه*، ۳۸۲-۳۸۳). در پاییز ۱۳۰۴ش هیأت اتحادیهٔ اصناف تهران تأسیس شد (نک: امیر طهماسب، ۱۱۵). در ۱۳۲۶ش، اتحادیهٔ اصناف بازار تهران و در مهرماه ۱۳۳۷ شورای عالی اصناف تأسیس شد. در ۱۳۴۷ش

1. *Türkiye*...

شورای عالی اصناف شامل ۱۱۰ اتحادیهٔ صنفی با حدود ۱۲۰ هزار عضو بود. در ۱۳۵۰ش کلیهٔ شوراهای صنفی در سراسر کشور منحل شد و جای آنها را اتاقهای اصناف گرفت که در واقع فدراسیونی از کلیهٔ اتحادیه‌های صنفی در هر محل بود. کار این اتاق صدور جواز کسب، ارزیابی مالیاتهای صنفی و جمع‌آوری آمارهای لازم بود (اشرف، ۳۳-۳۵). اصناف بازارهای تهران و شهرهای بزرگ در انقلاب اسلامی ایران در بهمن ۱۳۵۷ش مشارکتی فعال داشتند.

مآخذ: ابن اخوه، محمد، *معالم القربة*، به کوشش روبن لوی، کمبریج، ۱۹۳۷م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش گ. لسترنج و نیکلسن، کمبریج، ۱۹۲۱م؛ اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشرف، احمد، «نظام صنفی، جامعهٔ مدنی و دموکراسی در ایران»، *گفتگو*، تهران، ۱۳۷۵ش، شم ۱۴؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ امیر طهماسب، عبدالله، *تاریخ رضا شاه*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ بهشتیان، عباس، *گنجینهٔ آثار ملی*، اصفهان، ۱۳۴۳ش؛ پیگولوسکایا، ن.، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *تاریخ اقتصادی ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، اصفهان، ۱۳۳۶ش؛ تحویلدار، حسین، *جغرافیای اصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ جزایری، عبدالله، *تذکرهٔ شوشتر*، اهواز، ۱۳۲۸ش؛ جناب، علی، *الاصفهان*، به کوشش عباس نصر، اصفهان، ۱۳۷۱ش؛ خاکی خراسانی، *دیوان*، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۳۳م؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام* (بازار - باز)، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ دولت آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رجب‌زاده، هاشم، *آئین کشورداری در عهد وزارت رشیدالدین فضل‌الله*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دارصادر؛ رستم‌الحکماء، محمد هاشم، *رستم التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *تاریخ مبارک غازانی*، به کوشش کارل یان، هارتفرد، ۱۳۵۸ق؛ ریمون، آندره، *شهرهای بزرگ عربی ـ اسلامی*، ترجمهٔ حسین سلطان زاده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رئیس نیا، رحیم، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز، ۱۳۷۴ش؛ سانسون، *سفرنامه*، ترجمهٔ تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ سپهر، محمدتقی، *تاریخ دارالسلطنهٔ تبریز*، تهران، ۱۳۲۴ق؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۹۴۳م؛ شاردن، ژان، *سیاحت نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ شیخلی، صباح ابراهیم سعید، *الاصناف فی العصرالعباسی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۱۳ق؛ فقیهی، علی‌اصغر، *آل بویه و اوضاع زمان ایشان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ کاستلو، و.، *شهرنشینی در خاورمیانه*، ترجمهٔ پرویز پیران و عبدالعلی رضایی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کاشفی، حسین، *فتوت نامهٔ سلطانی*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کوزنتسوا، ن. آ.، *اوضاع سیاسی و اجتماعی ـ اقتصادی ایران*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ لمتن، آ.، *تداوم و تحول در تاریخ میانهٔ ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *جامعهٔ اسلامی در ایران*، ترجمهٔ حمید حمید، اصفهان، ۱۳۵۱ش؛ لویس، برنارد، *استانبول*، ترجمهٔ ماه ملک بهار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۵۲ق؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۴ق؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نصرآبادی، محمد طاهر، *تذکره*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیرالملوک (سیاست نامه)*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ وبر، ماکس، *شهر در گذرزمان*، ترجمهٔ شیوا کاویانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ وحید قزوینی، طاهر، *دیوان رضوان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۴۳۴۴؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ش؛ همدانی، میرسیدعلی، «فتوت نامه»، *معارف اسلامی*، تهران، ۱۳۴۸ش، شم ۱۰؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نیز:

Ali, S. A.,«The Foundation of Baghdad», *The Islamic City*, ed. A. H. Hourani, Oxford, 1969; Baer, G.,«Monopolies and Restrictive Practices of Turkish Guilds», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1970, vol. XIII; Beaumont, P., *The Middle East, A Geographical Study*, London, 1970; Berger, M.,«Economic and Social Change», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1977, vol.I(B); Cahen, C., «Ya-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique», *The Islamic City*, Oxford, 1969; Clark. P., *The Early Modern Town*, London, 1976; *Collier's Encyclopedia*, New York; EI[1]; Goitein, S. D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1968; Goldschmidt, A., *A Concise History of the Middle East*, London, 1979; Greenfield, J., *Die Verfassung des persischen Staates*, Berlin 1904; Grunebaum, G. E., *Medieval Islam*, London, 1971; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1937; Keyvani, M., *Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period*, Berlin, 1982; Kuznetsova, N. A.,«Urban Industry in Persia During the 18th and Early 19th Century», *Central Asia Review*, 1963, vol. II; Lapidus, I. M., «Muslim Urban Society in Mamlūk Syria», *The Islamic City*, Oxford, 1969; Lewis, B., « Islamic Guilds», *The Economic History Review*, 1937-1938, vol. VIII; Pirenne, H., *Economic and Social History of Medieval Europe*, tr. J. E. Clegg, London, 1958; Sjoberg, G., *The Preindustrial City Past and Present*, New York, 1965; Stern, S. M.,«The Constitution of the Islamic City», *The Islamic City*, Oxford, 1969; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995.

مهدی کیانی

أُصولِ أَرْبَعَمِائه، نک: اصل.

أُصولِ أُقْليدِس، نک: اقلیدس.

أُصولِ خَمْسه، عنوانی برای ۵ اصل اعتقادی معتزله شامل توحید، عدل، وعد و وعید، منزلةٌ بین‌المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر.

اعتقاد به این اصول، اختصاصی به معتزله ندارد، چنانکه برخی از این عناصر به تنهایی وجه ممیز فرقه‌ای دیگر به شمار رفته‌اند. ابوالحسین خیاط (د پس از ۳۰۰ق/۹۱۲م) که اثر او از قدیم‌ترین متون بازماندهٔ معتزلی است، در این باره می‌گوید: «گروه بسیاری با ما در باب توحید موافقند، اما به جبر اعتقاد دارند، و بسیاری نیز در توحید و عدل با ما همداستانند، اما در موضوع وعید و اسماء و احکام با ما موافق نیستند؛ هیچ یک از ایشان شایستگی عنوان اعتزال را ندارند، مگر آنکه به تمامی این اصول پنج گانه مؤمن باشند» (ص ۱۲۶؛ نیز نک: مسعودی، ۲۲۲/۳-۲۲۳). اما نحوهٔ فهم معتزله از این اصول ــ با توضیحی که می‌آید ــ از آنچه گروههای دیگر، و عمده‌ترین آنها اهل سنت و اصحاب حدیث، نیز باور داشته‌اند، کم و بیش متمایز بوده است:

۱. توحید که اصلی بلامنازع در عقاید اسلامی است، در نظام فکری معتزله تأکیدی است بر نفی هر آنچه با شائبهٔ شرک، و ترکیب و حدوث

در ذات خداوند و تشبیه او به مخلوقات همراه است (اشعری، ۱۵۵-۱۵۶؛ قاضی عبدالجبار، شرح...، ۱۲۸-۱۲۹، *المجموع*...، ۲۶/۱-۲۷؛ ملاحمی، ۵۰۱-۵۰۴). بخش بزرگی از میراث عقلی معتزله بحثهای مربوط به توحید است که از عوامل مهم گسترش آنها مقابله با مکاتب غیراسلامی بوده است. به عقیدهٔ معتزله تصدیق به صفات الٰهی را نباید به این معنا دانست که علاوه بر ذات خداوند، صفاتی که به او نسبت داده می‌شوند، از حقیقتی مستقل برخوردارند، بلکه اصل توحید ایجاب می‌کند که صفات خدا عین ذات او باشند. صفت «قدیم» اختصاصی‌ترین صفت خداست و بجزذات، به صفات دیگر نباید هستیهای جداگانهٔ قدیم نسبت داد (اشعری، ۱۶۴-۱۶۵، ۱۷۷؛ قاضی عبدالجبار، شرح، ۱۸۲-۱۸۴، ۱۹۵ به بعد؛ شهرستانی، ۴۴/۱-۴۵). اهل سنت و جماعت این عقیده را در حکم نفی صفات الٰهی دانسته‌اند (نک: بغدادی، *الفرق*...، ۶۸؛ شهرستانی، ۴۶/۱). جنبهٔ دیگر تمایز معتزله از جریان سنت گرا این است که آنان هر صفتی را که مستلزم جسم بودن یا انسان گونه بودن است و در ظاهر متون دینی به خداوند نسبت داده شده است، به معانی دیگر تأویل می‌کردند (اشعری، ۱۵۷، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۸؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۱۷-۲۳۲؛ شهرستانی، ۴۵/۱). از مهم‌ترین مصادیق این دیدگاه انکار رؤیت خدا به چشم سر است که اصحاب حدیث به استناد برخی آیات *قرآن*، به وقوع آن در آخرت ایمان داشته‌اند (اشعری، ۱۵۷، ۲۱۶؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۲۳۲ به بعد؛ بغدادی، *اصول*...، ۹۷-۹۸). از دیگر فروع اصل توحید ــ که سرانجام حادترین رویارویی معتزله با مخالفان و ماجرای محنه را به بار آورد ــ اعتقاد به مخلوق بودن *قرآن* است، بدین معنی که نه تنها هیچ چیز جز ذات الٰهی قدیم و ازلی نیست، بلکه کلام و کتاب الٰهی پدیده‌ای است زبانی و حادث به ارادهٔ خداوند (اشعری، ۱۹۱-۱۹۳، ۵۱۶، ۵۸۲؛ قاضی عبدالجبار، همان ۵۲۸ به بعد، *المجموع*، ۳۲۷/۱-۳۲۸، ۳۳۴).

۲. عدل خداوند نیز در دیدگاه مسلمانان، اصلی شبهه‌ناپذیر است، اما معتزله با تأکید بر این اصل دربارهٔ اینکه ملاک عادلانه بودن افعال الٰهی چیست، با اهل سنت و اصحاب حدیث اختلاف داشته‌اند. در نظر عموم اهل سنت هیچ حکم و قانونی، همانند جهان مخلوق، از دایرهٔ اراده و حکم خداوند بیرون نیست و تعیین نیک و بد افعال نیز به خواست و تشریع الٰهی بستگی دارد. بنابراین، هیچ ضابطه‌ای حق مطلق خداوند را در تشریع احکام، و در افعال خویش محدود نمی‌سازد، جز آنچه خود او ما را از آن خبر داده است (نک: اشعری، ۲۹۱-۲۹۲؛ بغدادی، همان، ۱۴۵-۱۴۹). معتزله در مقابل بر این اعتقاد بودند که عقل انسانی به درک احکام کلی اخلاقی تواناست و کار شریعت تأیید و تعیین حدود دقیق آنها بوده است. از این عقیده به «حسن و قبح عقلی» تعبیر می‌شود. بر این مبنا، معیارهای عرفیی که آدمیان در مورد عدالت و به طور کلی دربارهٔ نظام ارزشی افعال انسانی باور دارند، معیارهایی عام است که فعل خداوند از آنها مستثنیٰ نیست. بنابراین، اگر مثلاً تکلیف مالایطاق یا کیفر دادن کسی به دلیل عمل غیرارادی او در میان انسانها کاری ناعادلانه و قبیح است، به همین گونه، نمی‌توان پذیرفت که پروردگار عادل ــ که عمل قبیح از او سر نمی‌زند ــ با بندگانش چنین رفتار کند (قاضی عبدالجبار، شرح، ۱۳۲-۱۳۳، ۳۰۲، ۳۱۳، ۴۰۰-۴۰۱، *المجموع*، ۲۲۸/۱، ۲۵۳-۲۶۱؛ شهرستانی، همانجا). مهم‌ترین نتیجهٔ این دیدگاه به مسألهٔ کهن و پیچیدهٔ جبر و اختیار باز می‌گردد، چنانکه از مهم‌ترین وجوه شناسایی معتزله نفی جبر، و اعتقاد به سهم حقیقی انسان در افعال خویش است (قاضی عبدالجبار، شرح، ۳۳۲ به بعد، *المجموع*، ۳۵۶/۱-۳۶۳؛ شهرستانی، ۴۷/۱). معتزله به سبب این اعتقاد مورد رد و انتقاد شدید اهل سنت و اصحاب حدیث بوده، و به شرک و انکار قضا و قدر الٰهی متهم شده‌اند (بغدادی، *الفرق*، ۶۸؛ شهرستانی، ۴۳/۱؛ نیز نک: هـ د، قدریه). برخی از دیگر عقاید مشهور معتزله مانند اینکه فعل خداوند بهترین است و او با حفظ اصل اختیار و تکلیف بیشترین خیرها را به بندگانش می‌رساند (نک: هـ د، اصلح، نیز لطف)، از مصادیق اصل عدل به شمار می‌آیند (نک: ابوالقاسم بلخی، ۶۴؛ اشعری، ۲۴۷؛ قاضی عبدالجبار، شرح، ۵۱۸-۵۱۹، *المجموع*، ۲۲۷/۲ به بعد).

۳. براساس اصل وعد و وعید، خداوند مؤمنان را به آنچه وعده داده است، پاداش می‌دهد (وعد)، و کافران و فاسقان را به سزای موعودشان که خلود در آتش است، می‌رساند (وعید). بنابراین، مؤمنانی که به گناه آلوده شده‌اند، از کیفر الٰهی جز به توبه رهایی نمی‌یابند، اما جزای آنان از کافران خفیف‌تر است (همو، شرح، ۱۳۵-۱۳۶؛ شهرستانی، ۴۵/۱). این اصل نیز در کلیت خود عقیدهٔ خاص معتزله نیست و اعتقاد ضروری به صادق بودن خداوند آن را ایجاب می‌کند. اما ویژگی معتزله در این است که تحقق وعده‌های الٰهی و نظام مکافات عمل را لازمهٔ اصل عدل، و تابع ضرورتی حاکم بر فعل الٰهی دانسته‌اند، در حالی که به اعتقاد اهل سنت اگرچه خداوند از وعده‌اش تخلف نمی‌کند، هیچ اصلی مالکیت مطلق او را بر ثواب و عقاب محدود نمی‌سازد (قاضی عبدالجبار، همان، ۱۳۶، ۶۱۴-۶۲۱؛ بغدادی، *اصول*، ۲۳۷، ۲۳۹). جنبهٔ مهم این اصل معتزلی تأکید بر مسئولیت عقلی و عملی انسان و آزادی او در تعیین سرنوشت ابدی خویش است، زیرا علاوه بر اینکه تحقق وعد و وعید نتیجهٔ عادلانهٔ اعمال است، برپایهٔ اعتقاد به حسن و قبح عقلی، آنچه ثواب و عقاب را به دنبال می‌آورد، محدود به عملی است که انسان با آگاهی از تکلیف الٰهی خویش انجام می‌دهد.

۴. بنابر اصل منزلةٌ بین المنزلتین، شخص مؤمنی که به گناه کبیره دست بزند، مادام که توبه نکرده است، نه مؤمن شمرده می‌شود و نه کافر، بلکه حکمی میان آن دو دارد (ابوالقاسم بلخی، همانجا؛ اشعری، ۲۶۹-۲۷۰، ۲۷۴؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۱۳۷-۱۴۰، ۶۹۷-۶۹۸). مسألهٔ مرتکب کبیره که به نحوهٔ تلقی متکلمان از مفهوم «ایمان» وابسته است و از آن در مبحث «اسماء و احکام» (هـ م) سخن می‌رود، سابقه‌ای دراز در بحثهای کلامی داشته، و بیش از مسائل دیگر دارای نتایج عملی

بوده است. عقیدهٔ معتزله در این باره واکنشی در برابر دو گرایش یکسونگرانهٔ رایج در آن زمان است: نخست عقیدهٔ خوارج که گناه کبیره را باعث زوال ایمان می‌شمردند و حکم به کفر گناهکاران می‌دادند؛ و دیگری گرایشی که به «ارجاء» شهرت داشته است و معتقدانش مرجئه نامیده شده‌اند. در این نگرش عمل از ایمان جداست و مرتکب کبیره را می‌توان در عین فسق، مؤمن شمرد (خیاط، ۱۶۴ـ۱۶۷؛ اشعری، ۸۶، ۱۳۲ به بعد؛ شهرستانی، ۱/۱۱۴، ۱۳۹). دیدگاه معتزله در واقع نتیجهٔ توالی فاسدی است که آنان در این داوریهای مطلق تشخیص داده‌اند. اصل منزلةٌ بین المنزلتین در عین آنکه به ظاهر با اشکالی منطقی روبه روست، زمینه‌ای برای کوششهای معتزله در توضیح مفهوم ایمان بوده است (نک: اشعری، ۲۶۶ـ۲۶۹؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۷۰۷ـ۷۰۹، ۷۲۷ـ۷۲۹).

۵. امر به معروف و نهی از منکر که از واجبات دینی است، در کلام معتزلی تأکید بیشتری می‌یابد. ویژگی این تکلیف در نظر معتزله دامنهٔ گستردهٔ آن است که همهٔ افعال فردی و اجتماعی را در برمی‌گیرد. معتزله تأکید داشتند که همهٔ مؤمنان در حد توان خود مکلف به اقامهٔ احکام شرعند و باید در امر به معروف و نهی از منکر به حسب لزوم، شیوه‌های مختلف اجرای آن را که شامل قیام مسلحانه نیز هست، به کار گیرند (ابوالقاسم بلخی، ۶۴؛ اشعری، ۲۷۸، ۴۵۱، ۴۶۶؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۷۴۱ـ۷۴۶). این حکم به معنی آزادی و مسئولیت اجتماعی عموم مؤمنان، و نفی مشروعیت ذاتی اعمال حاکمان است. بدین‌گونه، اصل امر به معروف و نهی از منکر ــ که در ذیل آن از مبحث امامت سخن به میان آمده است ــ دیدگاه سیاسی معتزله را باز می‌تاباند (برای توضیح بیشتر دربارهٔ این اصول، نک: هـ د، معتزله).

معتزله اعتقاد به اصول خمسه و دعوت همگان به آن را تکلیفی می‌شمردند که اصل امر به‌معروف و نهی از منکر بر خود آن جاری است. با تمسک به این اصل بود که آنان در واداشتن دیگران به پذیرش اصول خمسه از به‌کار بستن سخت‌ترین روشهایی که برای امر به معروف و نهی از منکر قائل بودند، ابایی نداشتند (اشعری، ۴۶۶؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۷۴۷).

بحث در اینکه طرح کدام یک از این اصول از جهت تاریخی بر دیگر اصول مقدم بوده است، ارتباط مستقیمی با موضوع خاستگاه و تاریخچهٔ اعتزال دارد. بنابر روایتهای گوناگونی که دربارهٔ منشأ عنوان «معتزله» و عقاید شاخص نخستین معتزلیان آمده است، پیدایش این گروه را می‌توان بیش از عوامل دیگر به زمینه‌ای سیاسی نسبت داد. اگر در درستی حکایاتی که دربارهٔ چگونگی ظهور معتزله نقل شده است، تردید کنیم، آنچه از غالب اخبار به دست می‌آید، این است که آنان در اوایل کار به واسطهٔ داوری خاصی در مسألهٔ مسلمانان گناهکار شهرت یافتند، یعنی آنچه در اصل منزلةٌ بین المنزلتین بیان شده است. این موضوع به ویژه ناظر بود به عرصهٔ کردارها و منازعات شخصیتهای معتبر در تاریخ اسلام که بحث در ایمان یا کفر برخی از آنها از زمانهای

پیش صف‌بندیهای عمده را در جامعهٔ مسلمانان سبب شده بود (نک: مسعودی، ۳/۲۲۲، ۴/۲۲؛ سیدمرتضی، ۱/۱۶۵ـ۱۶۷؛ شهرستانی، ۱/۴۷ـ۴۹؛ نالینو، ۱۸۰ به بعد؛ گارده، 46-47,50؛ نیز نک: هـ د، معتزله).

اجماع معتزلیان بر اصول خمسه، البته به معنی وحدت نظر تفصیلی نیست و تنوع عقاید و آراء آنان را در زمینهٔ این اصول که گاه به اختلافهای شدیدی نیز منجر شده است، می‌توان از ویژگیهای معتزله به شمار آورد (نک: اشعری، ۱۵۷ـ۲۷۸). علاوه بر این، مفهوم «اصل» در اصطلاح «اصول خمسه» بیش از آنکه بر کلیت و اهمیت منطقی این ۵ موضوع دلالت کند و اجزائی هم ارز را در منظومه‌ای فکری نشان دهد، حاصل تأکید معتزله بر این معانی و فهم خاصی از آنهاست، چنانکه برخی از آنها را می‌توان فرع برخی دیگر محسوب کرد. به همین دلیل، آنان در این باره اعتبارهای متفاوتی قائل شده‌اند. از جمله قاضی عبدالجبار ــ که خود کتابی دربارهٔ اصول خمسه نوشته است ــ در کتاب بزرگ *المغنی* همهٔ عقاید معتزله را ذیل دو اصل بنیادی توحید و عدل جای داده است که با شهرت معتزله به «اهل عدل و توحید» نیز مناسبت دارد. به نظر وی عامهٔ مردم باید دست کم به این دو اصل معرفت داشته، و از اصول دیگر نیز به نحو اجمال ــ از آن رو که این علم اجمالی لازمهٔ معرفت صحیح به توحید و عدل است ــ آگاه باشند (نک: مانکدیم، ۱۲۳ـ۱۲۴). وی از سوی دیگر در رساله‌ای که «المختصر فی اصول‌الدین» نام گرفته است، از توحید، عدل، نبوت و شرایع به عنوان اصول چهارگانهٔ دین سخن می‌گوید و عقیده به وعد و وعید، منزلةٌ بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر را نتایج اصل عدل به شمار می‌آورد (۱/۱۹۷، ۱۹۸) و در عین حال در باب شرایع به آنها می‌پردازد.

می‌توان گفت که میان معتزله تا مدتها در برشمردن اصول بنیادی عقایدشان روش واحدی وجود نداشته، و استفاده از چارچوب این ۵ اصل برای بیان عقاید، در جریان تکامل مکتب اعتزال شکل گرفته است، چنانکه دلیلی نمی‌توان یافت که بنیان‌گذاران اندیشهٔ معتزلی بر عقاید خود در مسائل گوناگون چنین نامهایی نهاده باشند و چه بسا که در همهٔ این موضوعات پنج‌گانه به بحث و نظر نپرداخته‌اند. از قدیم‌ترین شواهد کاربرد اصطلاح اصول خمسه رسالهٔ کوتاهی است به همین عنوان از قاسم بن ابراهیم رسّی، فقیه و متکلم زیدی معتزلی (د ۲۴۶ق/۸۶۰م) که در آن بدون ذکر عنوانی برای هر یک از اصول به بیان ۵ اصل در این موضوعات می‌پردازد: توحید، عدل، صادق بودن خداوند در وعد و وعید، اینکه *قرآن* فصل محکم است و خلافی در آن راه ندارد، حرمت تصرف در اموال و اقدام به تجارت در صورتی که منجر به تعطیل حکمی، یا غصب مالی شود (قاسم بن ابراهیم، ۱/۱۶۸ـ۱۶۹).

محتوای این اصول مؤید این نکته است که قالب معروف اصول خمسه دست کم در تعالیم طبقهٔ نخست معتزلیان بیان نشده است. به همین دلیل، از اینکه اصطلاح اصول خمسه در برخی گزارشهای مربوط به خاستگاه معتزله به کار رفته است، نمی‌توان نتیجه‌ای دربارهٔ سابقهٔ آن به دست آورد. از این نمونه است روایت ملطی (د ۳۷۷ق/۹۸۷م) دائر بر

اینکه بشر بن معتمر، پیشوای معتزلهٔ بغداد به بصره رفت و نزد دو شاگرد واصل بن عطا، بنیان‌گذار مکتب معتزله، کلام معتزلی را فرا گرفت و «اعتزال و اصول خمسه را به بغداد آورد» (ص ۴۲-۴۳).

از ابوالهذیل علاف (د ح ۲۳۰ق/۸۴۵م) نیز که پایه‌گذار کلام فلسفی معتزله است، رساله‌ای با عنوان *الاصول الخمسه* گزارش شده است (نک: فان اس، III/223، به نقل از نسخهٔ خطی *بحرالکلام* ابوالمعین نسفی؛ قس: ملطی، ۴۳، که گویا مقصود وی از *کتاب الحجهٔ* ابوالهذیل که می‌گوید: آن را دربارهٔ «اصول» نوشت، همین اثر بوده است). به گفتهٔ نسفی، در روزگار ابوالهذیل معتزلیان به هر کس می‌رسیدند، پنهانی از او می‌پرسیدند: آیا اصول خمسهٔ [ابوالهذیل] را خوانده‌ای؟ اگر می گفت آری، می‌دانستند که او بر مذهب ایشان است (نک: فان اس، همانجا). نقل شده است که هشام بن عمرو فوطی شاگرد ابوالهذیل علاف و جعفر ابن حرب (د ۲۲۶ق/۸۴۱م) نیز هر یک اثری با این عنوان داشته‌اند (ابن ندیم، ۲۱۴؛ ابن مرتضی، ۷۳). با اینهمه، چنانکه دربارهٔ اثر قاسم رسی گفته شد، نمی‌توان یقین داشت که دربارهٔ تعیین اصول میان ابوالهذیل و معاصران او نیز اجماعی وجود داشته است. اما اصول خمسه با عناوین مشهور آن قطعاً در نیمهٔ دوم قرن ۳ق/۹م معرف عقاید معتزلی بوده است، چنانکه کسانی چون اشعری (ص ۲۷۸، جم) و مسعودی (۳/۲۲۱-۲۲۲) از آنها سخن گفته‌اند.

یکی از آثار مهم در کلام معتزله ــ که ساختاری برپایهٔ اصول خمسه دارد ــ *شرح الاصول الخمسهٔ* قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ق/۱۰۲۴م) است. دربارهٔ متن مبنای این کتاب نظرهای مختلفی طرح شده است. از جمله برخی احتمال داده‌اند که کار قاضی عبدالجبار، شرح و تکملهٔ رساله‌ای از ابوعلی ابن خلاد در توضیح اصول خمسه بوده است (نک: عثمان، ۲۷-۲۸؛ GAS, I/562, 625؛ دربارهٔ اثر ابن خلاد، نک: قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۳۲۴؛ ابن مرتضی، ۱۰۵).

مآخذ: ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به‌کوشش زوزانا دیوالد ویلسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالقاسم بلخی، عبدالله، «ذکر المعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به‌کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول‌الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به‌کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ خیاط، عبدالکریم، *الانتصار*، به‌کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ سیدمرتضی، علی، *امالی*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، به‌کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ عثمان، عبدالکریم، مقدمهٔ *شرح الاصول الخمسة* (نک: هم، قاضی عبدالجبار)؛ قاسم بن ابراهیم رسی، «الاصول الخمسة»، *رسائل العدل و التوحید*، به‌کوشش محمد عماره، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛ همو، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به‌کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، تدوین حسن بن احمد ابن متویه، به کوشش ژ.ژ. هوبن، بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۸۱م؛ همو، «المختصر فی اصول الدین»، *رسائل العدل و التوحید*، به‌کوشش محمد عماره، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مانکدیم، احمد، [تعلیق] *شرح الاصول الخمسة* (نک: هم، قاضی عبدالجبار)؛ مسعودی، علی، *مروج‌الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ملاحمی خوارزمی، محمود، *المعتمد فی اصول الدین*، به‌کوشش مکدرموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع*، به‌کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ نالینو، کارلو آلفونسو، «بحوث فی المعتزلة»، ترجمهٔ عبدالرحمان بدوی، ضمن *التراث الیونانی*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ نیز:

Gardet, L. and M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1970; GAS; Van Ess, J., *Theologie und Geselllschft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1992.

محمدجواد انواری

اُصولِ دین (در مقابل فروع دین)، اصطلاحی کلامی که به نظر بسیاری از دانشمندان دینی مسلمان به مجموعه باورهایی گفته می‌شود که اساس دین اسلام را تشکیل می‌دهد و مسلمانی بدون آنها میسر نیست و انکار هر یک از آنها موجب کفر و استحقاق عذاب است. واضعان این اصطلاح از این‌رو این اعتقادات را اصول دین نامیده‌اند که به نظر ایشان علوم دینی مثل حدیث، فقه و تفسیر مبتنی بر آنهاست؛ به عبارت دیگر، علوم دینی متوقف بر صدق پیامبر(ص)، و صدق آن حضرت متوقف بر شناخت این اصول است (علامهٔ حلی، شرح...، ۴، ۶). به هر حال، اینان دین را همچون درختی می‌دانند که ریشه‌هایی دارد (اصول دین) که حیات درخت منوط به وجود آنهاست و نیز شاخ و برگهایی دارد (فروع دین) که نبودن یا کم و زیاد شدن آنها لطمه‌ای به حیات درخت نمی‌زند (میرزای قمی، *اصول دین*، ۵).

نبود اصطلاح اصول دین در کتاب و سنت: با آنکه این اصطلاح شهرت بسیاری دارد و در تاریخ اندیشه‌های دینی در اسلام نقش برجسته‌ای ایفا کرده است، اما در قرآن کریم و نیز در احادیث شیعه و اهل سنت، چیزی به عنوان تقسیم‌بندی معارف دینی به صورت اصول و فروع وجود ندارد و این امر نشان می‌دهد که این دو اصطلاح را برخی از متکلمان وضع کرده‌اند.

ناگفته نماند که در احادیث اشاره‌هایی جسته و گریخته دالّ بر اینکه اسلام دارای مبانی است، دیده می‌شود؛ مثلاً حدیثی منقول از پیامبر اکرم (ص) گویای این است که اسلام بر ۵ پایه استوار است: شهادت به توحید و نبوت پیامبر، گزاردن نماز، پرداخت زکات، گزاردن حج، و گرفتن روزهٔ ماه رمضان (بخاری، ۱/۸)؛ یا در حدیثی آمده است که از امام صادق(ع) سؤال شد: «مبانی» چه چیزهایی است؟ و چه اموری است که همه باید به آنها معرفت داشته باشند و هیچ‌کس نباید در آنها قصور بورزد و هر کس از شناختن آنها کوتاهی کند، دینش فاسد می‌شود و خدا عملش را نمی‌پذیرد و بر عکس اگر کسی آنها را بشناسد و به آنها عمل کند، دینش به صلاح می‌آید و عملش پذیرفته می‌شود؟ امام در پاسخ، این موارد را برشمردند: شهادت به توحید و نبوت پیامبر(ص)، اقرار به آنچه از جانب خدا آمده است، پرداخت زکات، و ولایت آل محمد(ص) که این یک در میان آنها جایگاهی خاص دارد (نک: کلینی، ۲/۱۹-۲۰)؛ یا در حدیثی از امام باقر(ع) نقل شده که اسلام دارای ۵ پایه است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت که ولایت از همه مهم‌تر است (نک: همو، ۲/۱۸). این احادیث که از امامان شیعه نقل شده است

ــ در صورت صحت صدور ــ نشان می‌دهد که دست کم در سدهٔ ۲ق/۸م این اندیشه وجود داشته است که بخشی از معارف مربوط به دین اسلام به گونه‌ای است که باور نداشتن به آنها مستلزم انکار دین است، ولی بخشی دیگر از این معارف به این صورت نیست.

مخالفت با تقسیم‌بندی دین به اصول و فروع: برخی از دانشمندان مسلمان مانند ابن تیمیه (د ۷۲۸ق/۱۳۲۸م) که اساساً علم کلام و علوم عقلی و فلسفی را مخالف دین و دینداری می‌انگارند و در این زمینه دیدگاهی بسیار افراطی دارند، به این دلیل که اصول دین تعبیری قرآنی یا حدیثی نیست، وضع چنین اصطلاحی را مخالف با تعالیم پیامبر(ص) می‌دانند. ابن تیمیه در *موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول* دلایل مخالفت خود را با تعبیراتی از این دست چنین برمی‌شمرد:

الف- اساساً تفکر دربارهٔ مسائلی که به اصول دین معروف است، از نظر شرعی روا نیست، زیرا از پیامبر(ص) هیچ حدیثی در این باره نقل نشده است. به عبارت دیگر، چطور ممکن است مسائلی در دین وجود داشته باشد که حقاً به اصول دین موسوم شود و در عین حال از پیامبر(ص) هیچ روایتی دربارهٔ آنها در دست نباشد؟ التزام به اصول دین تناقضی را پیش می‌آورد و آن این است که اگر مطالب معینی در زمرهٔ اصول دین هستند، باید مهم‌ترین بخش دین باشند و دین به آنها نیازمند باشد؛ در حالی که پیامبر(ص) دربارهٔ آنها سخنی نگفته است، پس این امر مستلزم تن دادن به یکی از این دو فرض است که یا پیامبر(ص) مسائل مهمی از دین را بیان نکرده‌اند؛ یا اینکه آن حضرت بیان کرده‌اند، ولی مردم آنها را نقل نکرده‌اند؛ و این هر دو فرض قطعاً باطل است (۱/۴۲-۴۳).

ب- همهٔ معارف و اعتقاداتی که مردم در امور دینی بدانها نیازمندند، در کتاب و سنت آمده است و همهٔ مسائل به روشنی و تفصیل موردبحث قرار گرفته است (همو، ۱/۴۳-۴۴)؛ بنابراین نیازی به چنین اصطلاحاتی نیست. این دیدگاه ابن تیمیه همان است که قرنها پیش از او اصحاب حدیث مطرح کرده بودند و ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ق/۹۳۶م) در *رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام* قرنها پیش از ابن تیمیه دلایل مخالفان علم کلام را که همان مخالفت با مدوّن شدن اصول عقاید بوده است آورده، و یک به یک پاسخ گفته است (نک: سراسر رساله؛ نیز آمدی، ۴/۴۴۸-۴۴۹).

تاریخ پیدایش اصطلاح اصول دین: مشخص نیست که اصطلاح اصول دین از چه زمانی متداول شده، و چه کسی آن را وضع کرده است. شاید تعبیر اصول خمسه (ه م) که ظاهراً نخستین‌بار آن را ابوالهذیل علاف (د ح ۲۳۰ق/۸۴۵م) متکلم معتزلی به کار برده است (EI², VII/786)، مقدمهٔ پیدایش تعبیر اصول دین را فراهم کرده باشد؛ چه اصول خمسه در نظر معتزله اصول دین آنان است (مانکدیم، ۱۲۲-۱۲۳). ابن ندیم نیز رساله‌ای با نام *اصول الدین* به ابوموسیٰ مردار نسبت داده است (ص ۲۰۷) و این امر نشان می‌دهد که این اصطلاح در اوایل قرن ۳ق/۹م تعبیری آشنا و جاافتاده بوده است.

تقلید یا تحقیق در اصول دین: این مطلب که آیا وظیفهٔ شرعی شخص مکلف این است که در اصول دین تحقیق کند، یا تقلید کافی است، به ۳ مسأله تجزیه می‌شود: ۱. آیا شناخت خدا، و به تبع آن شناختن اصول دین واجب است، یا نه؟ ۲. اگر این شناخت واجب است، آیا واجب بودن این حکم از ناحیهٔ عقل به دست می‌آید، یا از ناحیهٔ شرع؟ ۳. هرگاه وجوب این معرفت با عقل یا شرع ثابت شود، آیا در این معرفت تقلید کافی است، یا اینکه شخص مکلف باید به تفکر و اجتهاد دربارهٔ آن بپردازد؟ به عبارت دیگر، آیا در این معرفت، رسیدن به ظن کفایت می‌کند، یا اینکه حتماً باید به قطع و یقین رسید؟ (میرزای قمی، *قوانین...*، ۲/۱۷۳).

جرجانی در *شرح المواقف* می‌گوید: همگی مسلمانان بر این امر اجماع دارند که شناخت خدا واجب است و هیچ کس در این وجوب تردیدی ندارد؛ اما در اینکه این وجوب چگونه ثابت می‌شود، اختلاف نظر وجود دارد. متکلمان معتزله و امامیه این وجوب را عقلی می‌دانند، ولی اشاعره معتقدند که شرع این امر را واجب کرده است. هر دو گروه برای اثبات عقیدهٔ خود ادلهٔ بسیاری آورده‌اند. مشهورترین استدلال اعتزالیان و امامیان این است که به این دلیل معرفت خدا (و به تبع آن معرفت اصول دین) عقلاً واجب است که مردم دربارهٔ اثبات وجود خداوند و صفات او، و اینکه آیا خدا مردم را نسبت به معرفت خودش مکلف کرده است، یا نه، اختلاف نظر دارند و شخص عاقل وقتی از این اختلاف مطلع شود، عقلاً به این معنا می‌رسد که ممکن است خدایی که او را آفریده، او را مکلف به معرفت خودش کرده باشد و اگر او خدا را نشناسد و در این راه نکوشد، شاید خدا او را نکوهش و عقاب کند. از این گذشته، شخص وقتی نعمتهای ظاهری و باطنی خدا را مشاهده می‌کند، عقلاً محتمل می‌داند که شاید خدای منعم از او خواسته باشد که شکر این نعمتها را به‌جا آورد. بدین‌سان، این خوف برای او پیش می‌آید که اگر خدا را نشناسد و شکرگزاری نکند، شاید خدا نعمتهایش را از او بگیرد. این خوف، شخص عاقل را در معرض ضرر قرار می‌دهد و عقل این الزام را برایش ایجاد می‌کند که آن خوفِ منجر به ضرر را برطرف کند و اگر چنین نکند، همهٔ عاقلان او را نکوهش می‌کنند، پس معرفت خداوند و آگاه شدن از آنچه او از ایشان می‌خواهد، عقلاً واجب است و کسب معرفت جز با اندیشه و نظر ممکن نیست؛ پس اندیشه و تعقل در این امور واجب است (۱/۲۵۱، ۲۶۹-۲۷۰؛ مانکدیم، ۱۲۳-۱۲۴؛ سید مرتضی، ۱۶۷؛ ابن میثم، ۲۸). البته اشاعره این استدلال و دیگر استدلالهای عقلی را که وجوب معرفت را به صورت عقلی اثبات کرده است، قبول ندارند و در رد آنها دلیلهای گوناگونی آورده‌اند (نک: جرجانی، ۱/۲۷۰-۲۷۱).

دلیل مشهور اشاعره بر شرعی بودن وجوب معرفت اصول دین این است که *قرآن* کریم در چند آیه امر کرده است که مردم درمورد دلایلی که بر خداوند و صفاتش دلالت می‌کند، بیندیشند و صیغهٔ امر نیز بر وجوب

دلالت می‌کند. افزون بر این، وقتی آیهٔ «اِنَّ فی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْاَرضِ... = همانا در آفرینش آسمانها و زمین و اختلاف شب و روز نشانه‌هایی برای عاقلان وجود دارد» (آل عمران/۳/۱۹۰) نازل شد، پیامبر اکرم فرمودند: «وای بر کسی که این آیه را بر زبان آورد، ولی دربارهٔ آن نیندیشد». آن حضرت در این حدیث کسیٰ را که دربارهٔ دلایل معرفت تفکر نکند، تهدید کرده‌اند. از آنجا که ترک کار غیرواجب مستوجب وعید نیست، معلوم می‌شود که تفکر واجب است (آمدی، ۴/۴۴۶-۴۴۷؛ سراج‌الدین، ۲/۳۰۸؛ قرافی، ۴۴۳-۴۴۴؛ جرجانی، ۱/۲۵۱). البته اشکالات زیادی نیز به این استدلال وارد کرده‌اند که اشاعره نیز به نوبهٔ خود به آنها پاسخ گفته‌اند (همو، ۱/۲۵۲ به بعد).

اینک این مسأله رخ می‌نماید که اگر شناختن اصول دین امری واجب است، آیا شخص مکلف باید دربارهٔ آنها به تفکر و اجتهاد بپردازد و اندیشهٔ شخصیش او را به معرفت اصول دین راهبری کند، یا اینکه می‌تواند نظر دانشمندی دینی را در این مورد جویا شود و با اعتماد بر او، به اصطلاح از او تقلید کند؟ عبدالله بن حسن عنبری از حشویه و گروهی از تعلیمیه تقلید در اصول دین را جایز دانسته‌اند (نک‍: ابواسحاق، ۴۰۱؛ میرزای قمی، همان، ۲/۱۷۳). این گروه برای اثبات عقیدهٔ خود چندین دلیل آورده‌اند؛ از جمله اینکه اندیشیدن و تعقل دربارهٔ عقاید کلامی و مسائل دینی بدعت است، زیرا اولاً از پیامبر(ص) نقل نشده است که ایشان به این امور پرداخته باشند. ثانیاً از آن حضرت نقل شده است که در «دینداری رویهٔ پیرزنان را به کار بندید» و تردیدی نیست که دین آنان تقلیدی است، زیرا آنان توانایی بحث و استدلال ندارند (نک‍: جرجانی، ۱/۲۶۲-۲۶۹). البته جرجانی این استدلالها را نپذیرفته، و یک به یک نقد کرده است (همانجا). خواجه نصیرالدین طوسی از امامیه نیز تقلید در اصول دین را جایز دانسته است (نک‍: میرزای قمی، همانجا).

در مقابل این گروه کم شمار که تقلید در اصول دین را تجویز کرده‌اند، بسیاری از متکلمان شیعه، معتزله و اشاعره ادلهٔ مختلفی برای ابطال این اندیشه اقامه کرده‌اند که دو فرقهٔ نخست بیشتر بر استدلالهای عقلی و فرقهٔ سوم بیشتر بر دلیلهای نقلی تکیه کرده‌اند (نک‍: ابوالحسین بصری، ۲/۹۴۱؛ فخرالدین، «اصول دین»، ۵۵؛ آمدی، قرافی، همانجاها). یکی از این استدلالها این است که مقلِّد یا از بر حق بودن مقلَّد خود آگاه است، یا آگاه نیست. اگر آگاه نیست، در این صورت احتمال بر خطا بودن وی را می‌دهد و بر این مبنا تقلید کردنش قبیح است، زیرا او نیز از جهل و خطا ایمن نیست؛ اما اگر می‌داند که او بر حق است، از دو حال خارج نیست: یا این آگاهی برایش از روی بداهت حاصل شده، یا با دلیل ثابت شده است؛ شق اول باطل است، و بر مبنای شق دوم، یا این دلیل غیرتقلیدی است، یا از روی تقلید حاصل شده است. در صورت اخیر شمار اشخاصی که تقلید از آنها لازم است، نهایتی نخواهد داشت. پس تنها فرض معقول این است که آن شخص با دلیل به بر حق بودن وی پی برده است و این کار در واقع تقلید نیست، پس در این زمینه تقلید باطل است (سیدمرتضیٰ، ۱۶۴-۱۶۵؛ نیز نک‍: مانکدیم، ۶۰-۶۳).

علامهٔ حلی در شرح *باب حادی‌عشر* گفته است که همگی دانشمندان بر این امر اجماع دارند که معرفت یقینی اصول دین با دلیل و تعقل واجب است و تقلید در آنها جایز نیست (ص ۶)، اما میرزای قمی در *قوانین الاصول* این ادعا را با بیانهای مختلف مورد خدشه قرار داده است (۲/۱۶۶-۱۶۸، ۱۸۰).

اصول دین از نظر معتزله: از دیدگاه این فرقه، اصول دین تنها در ۵ اصل (اصول خمسه) خلاصه می‌شود و اگر کسی با یکی از این اصول به طور اساسی مخالفت کند، از نظر معتزله کافر است، چون منکر «ضروری دین» شده است (مانکدیم، ۱۲۵-۱۲۶). اصول خمسه اینهاست: ۱. توحید، ۲. عدل، ۳. وعد و وعید، ۴. منزلة بین المنزلتین، ۵. امر به معروف و نهی از منکر (برای توضیح بیشتر، نک‍: ه‍ د، اصول خمسه).

اصول دین از نظر اشاعره و اهل سنت: عبدالقاهر بغدادی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م) متکلم اشعری می‌گوید که جمهور اهل سنت و جماعت بر ۱۵ رکن از ارکان دین اتفاق‌نظر دارند و بر هر شخص عاقل و بالغی واجب است که حقیقت آنها را بشناسد؛ البته هر رکنی به نوبهٔ خود دارای مسائل اصلی و فرعی است و ایشان در مسائل اصلی هر رکن اجماع دارند. به هر حال آنان هر کسی را که در مسائل اصلی هر رکن با ایشان مخالفت کند، گمراه می‌دانند. وی دربارهٔ این ارکان ۱۵ گانه به تفصیل بحث کرده است (*الفرق*...، ۱۹۴ به بعد). فخرالدین رازی در رسالهٔ «اصول دین» همان مطالب را به عنوان مذهب اهل سنت در ۸ بخش آورده است (ص ۵۴-۷۸، نیز نک‍: سراسر کتاب *الاربعین*).

اصول دین از نظر امامیه: متکلمان امامیه در اینکه شمار اصول دین چند است و شامل چه موضوعاتی می‌شود، اختلاف نظر دارند. عقیدهٔ مشهور این است که اصول دین شامل ۳ موضوع است: توحید، نبوت و معاد؛ اما باید عدل و امامت را نیز به عنوان اصول مذهب به آن ۳ افزود. به عبارت دیگر، بنابر این عقیده، اگر کسی منکر یکی از اصول دین شود، کافر است؛ اما اگر اقرار به آن ۳ اصل داشته باشد، ولی منکر عدل یا امامت شود، کافر نیست، ولی شیعه هم نیست (میرزای قمی، *اصول دین*، ۵).

شیخ طوسی در *الاقتصاد* اصول دین را دو چیز می‌داند: توحید و عدل. البته او معتقد است که معرفت به توحید جز با ۵ چیز کامل نمی‌شود: ۱. شناخت اموری که انسان را به معرفت خدا می‌رساند؛ ۲. معرفت خدا با جمیع صفاتش؛ ۳. معرفت کیفیت استحقاق او نسبت به این صفات؛ ۴. معرفت آنچه بر او جایز است و آنچه بر او جایز نیست؛ ۵. معرفت به اینکه خدا واحد است و فقط اوست که قدیم است و سایر موجودات حادثند. به عقیدهٔ شیخ طوسی معرفت به عدل نیز جز پس از شناخت اینکه افعال خدا همگی براساس حکمت و صواب است و اینکه در افعال خدا امر قبیح یا اخلال ورزیدن به فعل واجب دیده نمی‌شود، کامل نمی‌گردد. از این عقیدهٔ او چند عقیدهٔ دیگر نیز زاییده

می‌شود: ۱. معرفت حسن تکلیف و بیان شرطها و متعلقات آن؛ ۲. معرفت نبوت و بیان شرطهای آن؛ ۳. معرفت وعد و وعید و متعلقات آن؛ ۴. معرفت امامت و شرایط آن؛ ۵. معرفت امر به معروف و نهی از منکر (ص ۵-۶).

در برخی از کتابهای متکلمان امامی، اصول دین ۳ دانسته شده است: ۱. تصدیق به یگانگی خدا در ذاتش و عدل در افعالش؛ ۲. تصدیق به نبوت انبیا؛ ۳. تصدیق به امامت امامان معصوم (ع) (علامهٔ حلی، «کشف...»، ۹۳؛ شهید ثانی، چ تحقیقی، ۵۵؛ نیز نک: *معتقد الامامیه*، ۱۲)؛ اما علامهٔ حلی در *شرح باب حادی عشر* معاد را نیز بر این ۳ افزوده است (ص ۴؛ نیز نک: طالقانی، ۳۲). شهید ثانی با افزودن اصل عدل به ۴ اصل پیش، اصول دین را ۵ چیز می‌داند (چ سنگی، ۵۵-۶۴) و محمدباقر مجلسی با افزودن اصل اقرار به آنچه پیامبر(ص) آورده است، به ۵ اصل پیش، اصول دین را ۶ می‌شمرد (طالقانی، همانجا). ناگفته نماند که مذهب امامیه در ۳ اصل توحید، نبوت و عدل، به معتزله بسیار نزدیک است و می‌توان گفت که این دو مذهب از این ۳ اصل تلقّی مشابهی دارند. به هر روی، خلاصهٔ ۵ اصل یاد شده، از نظر جمهور متکلمان امامیه به این شرح است:

۱. توحید: معرفت به خدا و تصدیق به اینکه ازلاً و ابداً موجود و واجب الوجود لذاته است؛ تصدیق به صفات ثبوتی خدا مثل قدرت، علم و حیات؛ تنزیه او از صفات سلبی مثل جهل و ناتوانی؛ و اعتقاد به اینکه صفات خدا عین ذات اوست و هیچ صفتی زائد بر ذات او نیست.

۲. عدل: معرفت به اینکه خدا عادل و حکیم است، یعنی کار زشت انجام نمی‌دهد و هرگز کارهای بایسته را ترک نمی‌کند. خداوند از کارهای زشتی که از انسانها سر می‌زند، خشنود نیست و در واقع، انسانها با قدرت و اختیاری که خداوند به آنان بخشیده است، کارهایشان را انجام می‌دهند و از این‌رو، مسئول نیک و بد اعمال خویشند.

۳. نبوت: تصدیق به پیامبری حضرت محمد(ص) و آنچه به عنوان وحی آورده است. البته در اینکه آیا تصدیق اجمالی نسبت به مطالبی که پیامبر(ص) به عنوان وحی آورده، کافی است، یا تصدیق باید تفصیلی باشد، اختلاف‌نظر وجود دارد. شایان ذکر است که برخی از علمای امامیه، تصدیق به عصمت پیامبر(ص)، و این امر را که آن حضرت آخرین پیامبر خداست، لازم دانسته‌اند.

۴. امامت: تصدیق به امامت امامان ۱۲ گانه. همگی متکلمان امامیه بر این اصل اجماع دارند، چندان که این اصل از ضروریات این مذهب شده است. امامان همگی معصوم، و حافظ شریعتند و انسانها را به حقیقت هدایت می‌کنند و لازم است که همه از آنان اطاعت کنند. البته امام دوازدهم حضرت مهدی (ع) زنده و غایب است و روزی به اذن خدا ظهور خواهد کرد.

۵. معاد: جمهور مسلمانان بر جسمانی بودن معاد اتفاق‌نظر دارند، ولی فیلسوفان معاد جسمانی را انکار کرده‌اند و تنها به معاد روحانی باور دارند. مراد از معاد جسمانی این است که بدن انسان پس از فنا شدن، دوباره آفریده شده، به حالت نخست باز می‌گردد (شهید ثانی، همانجا).

مآخذ: آمدی، علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن تیمیه، احمد، *موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن میثم بحرانی، میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، تهران، ۱۴۰۶ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة فی اصول الفقه*، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالحسین بصری، *المعتمد فی اصول الفقه*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ اشعری، علی، *رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۹۸۱م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ جرجانی، علی، *شرح المواقف*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ سراج‌الدین ارموی، محمود، *التحصیل من المحصول*، به کوشش عبدالحمید ابوزنید، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ سیدمرتضی، علی، *الذخیرة*، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *حقائق الایمان*، به‌کوشش مهدی رجایی، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی؛ همو، همان، چ سنگی، *مجموعة الرسائل*، قم، ۱۳۰۴ق؛ طالقانی، نظرعلی، *کاشف الاسرار*، به کوشش مهدی طیب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ طوسی، محمد، *الاقتصاد*، قم، ۱۴۰۰ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *شرح باب حادی عشر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، «کشف الفوائد»، *مجموعة الرسائل*، قم، ۱۴۰۴ق؛ فخرالدین رازی، «اصول دین»، *چهارده رساله*، به‌کوشش محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، *کتاب الاربعین فی اصول‌الدین*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۳ق؛ *قرآن کریم*؛ قرافی، احمد، *شرح تنقیح الفصول*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ کلینی، محمد، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مانکدیم، [تعلیق] *شرح الاصول الخمسة*، به‌کوشش عبدالکریم عثمان، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *معتقد الامامیه*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۹ش؛ میرزای قمی، ابوالقاسم، *اصول دین*، به کوشش رضا استادی، تهران، مسجد جامع؛ همو، *قوانین الاصول*، تهران، ۱۳۰۳ق؛ نیز: EI2.

ناصر گذشته

أُصولِ عَمَلیّه، اصطلاحی در اصول فقه، به معنی اصول یا ضوابطی که در موارد بروز شک در تعیین حکم شرعی، تکلیف مکلف را روشن می‌سازد و ملجأ نهایی مکلفی است که بر دلیل و اماره‌ای دست نیافته است. اصول عملیه در فقه اسلامی را می‌توان با «فرضهای قانونی[1]» در دانش حقوق متناظر دانست که اساس آن در نظامهای گوناگون حقوقی دیده می‌شود و تفاوت میان مکاتب، در دامنه و چگونگی کاربرد آنهاست.

در اصول متأخر امامیه، ۴ اصل برائت، استصحاب، اشتغال و تخییر اصول عملیه را تشکیل می‌دهد. در نگرش تاریخی، دو اصل نخست از سابقه‌ای دیرین در فقه اسلامی برخوردارند، در حالی که شناختن دو روش اشتغال و تخییر به عنوان مکمل اصول عملیه، امری متأخر است. در مکاتب گوناگون اصولی در طول تاریخ، با وجود اختلاف در بسیاری شیوه‌ها، به طور کلی قلمرو کاربرد اصول عملیه محدود بوده، و تنها در اصول متأخر امامی، گسترشی بی‌سابقه یافته است.

نظریهٔ اصل عقلی در سده‌های ۲ و ۳ق: در پی‌جویی نخستین

---

1. fictions

گونه‌ها از کاربرد دو اصل برائت و استصحاب، می‌توان نمونه‌هایی را در سدهٔ نخست هجری باز یافت، اما طرح این روشها به عنوان نظریه‌ای اصولی، تاریخی همپا با تاریخ تدوین اصول فقه داشته است. متکلمان متقدم معتزله در سدهٔ ۲ ق، از نخستین صاحب‌نظرانند که کاربرد اصل عقلی را ــ به ویژه به مفهوم برائت ــ به صورت نظریه‌ای روشن مطرح ساخته‌اند. در آغاز باید به عبارتی کوتاه و اساسی منقول از واصل بن عطا، بنیان‌گذار معتزله در نیمهٔ نخست آن سده اشاره کرد که در صورت نیافتن دلیلی از کتاب و «خبری که حجت باشد»، «عقل سلیم» را تعیین کنندهٔ تکلیف شمرده است (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۳۴). تفسیر عقل سلیم مورد نظر واصل را باید در آموزشهای خلفش، ابراهیم نظام جست‌وجو کرد که در بحث خود از جایگاه ادلهٔ فقهی، در صورت فقدان دلیلی از کتاب و «خبرِ قاطعِ عذر»، «اشیاء» را در حکم «اطلاق عقلی» دانسته است (ابن‌قبه، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۵).

شیوهٔ سخت‌گیرانه و ظاهرگرایانهٔ معتزلیانِ نخستین در برخورد با نصوص از یک سو، و مخالفت شدید آنان با کاربرد رأی و قیاس از سوی دیگر، خلأ قابل انتظاری را در فقه متقدم معتزلی پدید آورده که تنها با تمسک به اصل عقلی قابل جبران بوده است. معتزله به منظور ارائهٔ یک پشتوانهٔ نظریِ قابل قبول برای این شیوهٔ فقهی، سکوت نصوص را در فحوا، به نوعی نص پنهان تعبیر کرده، و روش خود در کاربرد اصل عقلی را «استخراج النص»، یا به تعبیری روشن‌تر، بازیابیِ نصی پنهان دانسته‌اند (نک: همو، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۲۵؛ نیز نک: ابن‌بابویه، ۶۲/۱). گفتنی است که این شیوهٔ فقهی مبتنی بر استخراج در میان فرق اسلامی نزدیک به معتزله، چون زیدیان متقدم و صفریان اعتزال‌گرا از محکّمه نیز رواج داشته است (نک: ابن قبه، ۱۲۲؛ نیز هـ د، اصول فقه).

ظاهریان داوودی، در برخی ویژگیها در کنار معتزلیان جای می‌گرفتند و از آنجا که منکرِ حجیت قیاس و رأی بودند و در برخورد با نصوص، تکیه بر محدودهٔ منصوص و پرهیز از الحاق موارد نامنصوص به منصوص را اساس فقه خود نهاده بودند، در مقام رفع خلأ حاصل، به عنوان قاعده‌ای در موارد غیر منصوص و مسکوتٌ عنه، اصل را بر عدم تشریع حکمی شرعی ــ اعم از حرمت یا وجوب ــ می‌نهادند و به برائت می‌گراییدند (برای نمونه، نک: طوسی، ۴۳/۳-۴۴)، اما در نظریه‌پردازی، از پذیرفتن منشأی عقلی برای برائت، طفره می‌رفتند (نک: ابن حزم، ۵۲/۱ به بعد).

گفتنی است که متکلمان امامی در سدهٔ ۴ق/۱۰م و اوایل سدهٔ بعد، با وجود اتخاذ مواضعی همسان با معتزله در نفی حجیت خبر واحد و انکار رأی و قیاس، کاربرد اجماع طایفه را در اصول خود توسعه داده بودند و بدین ترتیب اصل عقلی را در سطحی محدودتر به کار می‌گرفتند (نک: هـ د، اصول فقه). با این حال، تمسک به اصل عقلی، به ویژه برائت در اصول این متکلمان جایگاهی خاص خود داشته است؛ چنانکه شیخ مفید در تذکره، راههای رسیدن به شناختِ [حکم] مشروع را ۳ چیز ــ عقل، زبان (لسان) و اخبار ــ دانسته است (ص ۲۸؛ نیز نک: سید مرتضیٰ، ۳۵۲/۲-۳۵۳).

استصحاب و پیوند آن با برائت و دلیل عقلی: استصحاب اگرچه در دوره‌های متأخر علم اصول، به عنوان مصداقی از اصول عقلی شناخته می‌شده است، اما در نگرش تاریخی، در بدو راه‌یابی به مباحث اصولی، جایگاهی چنین باثبات نداشته است. آنگاه که داوود ظاهری برای نخستین بار این روش را در قالب نظریه‌ای اصولی مطرح کرد، به تعبیر منابع سدهٔ ۵ق/۱۱م از «استصحاب الحال» یا به تعبیری کمتر قابل اعتماد از «استصحاب (حکم) الاجماع» سخن گفته که در تلقی اخیر با دلیل اجماع پیوند می‌یافته است (نک: سبکی، ۱۶۹/۳-۱۷۰؛ نیز هـ د، استصحاب). در کنار داوود، جماعت اصولیان شافعی در سدهٔ ۲ و ۳ق/۸ و ۹م از جمله متقدمانی چون ابوثور، مزنی و ابن سریج و غالب شافعیان از مدافعان این استصحاب بوده‌اند، در حالی که حنفیان و معتزلیان به عنوان مخالفان اصلی آن شناخته می‌شدند (مثلاً نک: ابواسحاق، *التبصرة*، ۵۲۶؛ علاءالدین بخاری، ۳۷۷/۳-۳۷۸).

همزمان با تدوین آثار جامع اصولی در مذهب شافعی، استصحاب از سوی مدافعان سنتی خود، یعنی شافعیان به عنوان اصلی عقلی تلقی و تعریف شده است. ابواسحاق شیرازی در سدهٔ ۵ق، در کتاب *التبصرة* (ص ۵۲۹) از حجیت «استصحاب برائت ذمه» سخن رانده، و وجوب عمل بدان را بر پایهٔ دلیل عقلی نهاده است. همو در اثر دیگرش *اللمع* (ص ۱۱۶)، از گونه‌ای استصحاب با تعبیر «استصحاب حال العقل» سخن گفته که تعبیری از اصل برائت بوده، و آن راهی است که مجتهد به هنگام فقدان دلیل شرعی بدان روی می‌آورد (نیز نک: جوینی، ۵۰). در واقع، این گفتار، از نخستین مواضعی است که در آنها دو اصل برائت و استصحاب به یکدیگر پیوند خورده، و حتیٰ برائت، فرعی بر استصحاب تلقی شده است.

در راستای این پیوند و به عنوان نقطهٔ عطفی در تاریخ اصول عملیه، باید به مبنای غزالی در *المستصفیٰ* (۲۱۷/۱-۲۲۱) اشاره کرد که «دلیل العقل و استصحاب» را دلیل چهارم از ادلهٔ فقه شمرده، و اصل برائت را اصیل‌ترین گونه از استصحاب دانسته است. این اندیشه در مرحلهٔ پیدایی، برخاسته از محافل اصول شافعی بود؛ در حالی که بر خلاف اصل برائت، در محافل دیگر مذاهب، از گسترش استصحاب حمایت نمی‌شد و در طول سدهٔ ۵ ق نظریهٔ استصحاب به شدت مورد نقد اصولیان مذاهب، حتیٰ برخی از شافعیان بود (نک: هـ د، استصحاب). تدقیق و تنقیح مبحث استصحاب در طول آن سده، و به ویژه شکل متکامل آن در گفتار غزالی، استصحاب را به عنوان مصداقی شاخص برای اصل عقلی در اصول فقه مذاهب گوناگون جایگیر ساخت و زمینه را برای توسعهٔ کاربرد اصول عملیه فراهم آورد.

روند گسترش اصول عملیه در اصول فقه امامی: تا آنجا که می‌دانیم، نخستین منبع امامی که از ادلهٔ اربعه سخن گفته، و عقل را چهارمین آنها شمرده، کتاب *السرائر* ابن‌ادریس حلی (د ۵۹۸ق) است. ابن ادریس در توضیح دلیل چهارم، به اجمال چنین آورده است که تنها

در صورت فقدان دلیلی از کتاب، سنت و اجماع، به دلیل عقلی تمسک می‌گردد (ص ۳). با شناخت موجود از شیوهٔ فقهی ابن ادریس، و با توجه به تمایزی که بین ادلهٔ سه‌گانه و دلیل عقلی از حیث رتبه در استناد قائل شده است، می‌توان دریافت که مقصود او از دلیل عقلی، چیزی جز «اصل عقلی» نبوده است (قس: غزالی، همانجا).

پس از گذشت قریب به یک قرن، در کلام محقق حلی (د ۶۷۶ق) تحول خاصی دیده می‌شود. او برخلاف مشهور، ادلهٔ احکام را ۵ دانسته، و به کتاب و سنت و اجماع، دلیل عقلی و در عرض آن، استصحاب را افزوده است. از توضیحات او دربارهٔ این تقسیم بندی آشکار می‌گردد که وی با الحاق اصل برائت به استصحاب، جایگاه اصل عقلی را نه در قسم چهارم (دلیل عقلی)، بلکه در قسم پنجم (استصحاب به معنای اعم) لحاظ کرده، و برای دلیل عقلی مصادیق دیگری قائل شده است (ص ۷). در نگاهی تحلیلی به نظام فقهی حله، باید گفت که فراتر از نظریه‌های اصولی، در عمل بیشترین نمود اجتهاد حلیان نه در به‌کارگیری شیوه‌های محتواگرا، بلکه در بسیاری موارد در توسعهٔ کاربرد شیوه‌های «شکل گرا» بوده است و همین ویژگی است که فقه حله را به عنوان مرحله‌ای مهم در توسعهٔ کاربرد اصول عملیه مطرح می‌سازد که از بارزترین نمودهای شکل‌گرایی در روش فقهی است.

بعدها شهید اول (د ۷۸۶ ق) در *الذکریٰ* (ص ۵) در راستای تعالیم مکتب حله، تقسیم مبسوط تری را برای دلیل عقلی ارائه نموده است. او ضمن منحصر دانستن ادلهٔ فقهی در ۴ دلیل مشهور، دلیل چهارم، یعنی دلیل عقلی را بر دو قسم دانسته است: قسم اول، آن دست از دلالات عقلی که مبتنی بر خطاب (خطابهای شرعی) نیستند و خود مستقلات عقلی و اصول عقلی (برائت و استصحاب) را شامل می‌گردند و قسم دوم، آن دسته از دلالات عقلی که مبتنی بر خطابند.

اصول عملیه در مناقشات اخباریان و اصولیان: در سدهٔ ۱۰ق/ ۱۶م با رونق گرفتن گرایشهای اخباری در محافل امامیه، نظام اصولی حله در ابعاد گوناگون مورد انتقاد قرار گرفت و در همین راستا، کاربرد دو اصل برائت و استصحاب نیز به نقد گرفته شد. شیخ حسن صاحب معالم (د ۱۰۱۱ق) به عنوان شخصیتی برخاسته از مکتب اصولیان که انتقاداتی بر آنان وارد ساخته است، در کتاب *معالم*، ضمن بسط سخن در مبحث استصحاب، موضع حلیان را در این باره وانهاده، در محدود کردن کاربرد استصحاب، در کنار سید مرتضیٰ از متقدمان قرار گرفته است (نک: ص ۲۶۲-۲۶۷). در نسل پس از او، مولیٰ محمد امین استرابادی (د ۱۰۳۳ق) شخصیتی که به‌عنوان بنیان‌گذار مکتب اخباری شناخته شده است، به نحوی ریشه‌ای‌تر به نقد این دو اصل پرداخته، و نه تنها استصحاب، که کاربرد اصل برائت را نیز به شدت محدود ساخته است (نک: ص ۱۰۶، جم).

فیض کاشانی (د ۱۰۹۰ق) که روشی خاص خود در گرایش به اخبار داشته، با اساس نهادن مجموعه‌ای از روایات در تبیین جایگاه شرعی اصول، به‌ویژه برائت و استصحاب، در نظریه‌ای دربارهٔ مبنای مشروعیت عمل به اصول، چنین بیان داشته است که «ائمه (ع) به ما اصولی را مطابق با عقل صحیح ارائه نموده‌اند و ما را مجاز ساخته‌اند که بر پایهٔ آنها در صور جزئی، به تفریع پردازیم و بدین ترتیب ابواب علم را به روی ما گشوده‌اند» (نک: ص ۶۵ به بعد).

در سده‌های ۱۱ تا ۱۳ق/۱۷تا ۱۹م، اختلافاتی میان اخباریان و اصولیان در گسترهٔ کاربرد این دو اصل وجود داشت و شاخص این اختلاف، عمل به برائت در شبههٔ تحریمیه بود؛ اخباریان عموماً برائت را تنها در شبههٔ وجوبیه پذیرا بودند و عامهٔ اصولیان در کاربرد این اصل، فرقی میان شبههٔ وجوبیه و تحریمیه قائل نبوده‌اند (نک: حر عاملی، ۱۱۹/۱۸-۱۲۰؛ نیز خوانساری، ۱۲۹/۱-۱۳۰؛ شبر، ۲۱۲ به بعد). اختلاف یاد شده ، اختلافی در کاربرد بود و در مبانی نظری، اختلافی اساسی‌تر میان اصولیان و اخباریان، در سرچشمهٔ حجیت این دو اصل وجود داشت؛ چه، اخباریان دربارهٔ دو اصل عملی، تنها بر مشروعیت آنها بر پایهٔ روایات تکیه داشتند و اصولیان، در کنار نصوص مؤید، برای حجیت آنها خاستگاهی عقلی نیز قائل بودند (نک: صاحب فصول، فصل «مما دل علیه العقل...»؛ نیز نک: اسکارچا، 211 به بعد).

شیخ یوسف بحرانی (د۱۱۸۶ق)، از فقیهان معتدل اخباری در مقام نقد پیوند میان حجیت این اصول و دلیل عقلی، آنگاه که از دلیل عقلی سخن گفته، اظهار شگفتی کرده است که چگونه برخی از اصولیان آن را به برائت و استصحاب تفسیر کرده‌اند و گروهی تنها به استصحاب، گروه سومی آن را به لحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب تفسیر کرده، و گروه چهارم پس از برائت و استصحاب مسائلی چون مقدمهٔ واجب را بر آن افزوده‌اند (۴۰/۱-۴۱).

به روزگار بحرانی و در جبههٔ مخالف او، باید از وحید بهبهانی (د۱۲۰۵ق) یاد کرد که با مبارزه‌ای پیگیر بر ضد اخباریان، جریان اصولیه را در محافل امامیه احیا نمود و آغازگر مکتبی در فقه امامیه بود که زمینه‌ساز مکتب اصولی شیخ انصاری گشت (برای توضیح، نک: مدرسی، 57-55). وی در جهت ارائهٔ فقهی اصول مدار و منتظم، دو اصل یاد شده را مورد توجهی خاص قرار داد. وحید در نظام اصولی خود، جایگاه مهمی را به اصول عملی اختصاص داده، و کاربرد دو اصل برائت و استصحاب را قوت بخشیده است. وی در مقام تألیف، دو تک‌نگاری با عناوین *رسالة فی اصالة البرائة* و *رسالة فی الاستصحاب* را در همین زمینه نوشته است (نک: امین، ۱۸۲/۹).

با وجود نقش مهم وحید در احیای شیوهٔ اصولی و به خصوص دو اصل عملی، باید یادآور شد که توسعهٔ دستگاه اصول عملیه به بیشتر از دو اصل، تا زمان شیخ انصاری محقق نگشته است. مبحث «ادلهٔ عقلی» که توسعه‌ای از مبحث پیشین دلیل عقلی در آثار جامع اصولی میان وحید بهبهانی و شیخ انصاری بود و بحث از اصول عقلی را نیز شامل می‌شد، حتیٰ در نوشته‌هایی از دیگر اصولیان معاصر شیخ، فراتر از دو اصل برائت و استصحاب را در برنداشته است. از این جمله می‌توان به کتاب *اصول الفقه* از مولیٰ محمد علی شاهرودی (د۱۲۹۳ق) و *اصول*

الفقه از مولیٰ محمد ایروانی (د۱۳۰۶ق) اشاره کرد (نک: آقابزرگ، ۲۰۹،۲۰۷/۲).

دستگاه اصول چهارگانه نزد شیخ انصاری: آنچه اندیشهٔ اصولی شیخ مرتضیٰ انصاری (د۱۲۸۱ق) را از اصولیان پیشین متمایز می‌سازد، نحوهٔ نگرش او به مبانی فقهی است که در مقدمه‌ای کوتاه و گویا بر کتاب *فرائد*، بازتاب یافته است. شیخ انصاری در این کتاب اصولی به گونه‌ای خاص و بدون سنخیت با آثار اصولیان دیگر، به طرح بحث پرداخته، و به جای درگیر شدن در ریز مباحث کهن اصولی، اعم از مباحث الفاظ و ادله، تنها به بحث از اصول عملیه بسنده کرده، و در آن نظریه‌ای نو ارائه داشته است. شیخ در مقدمه، با نگرشی فلسفی‌گونه و با مطرح کردن حصری عقلی، شرایط یک مکلفِ متحیر را در برابر مجموعهٔ گستردهٔ احکام و مسائل شرعی مبنای سخن نهاده، نوع اطلاع او بر حکم شرعی و تکلیف خود را در ۳ مرتبهٔ قطع، ظن یا شک منحصر کرده است. او بر این پایه، به منظور روشن کردن تکلیف مکلف در برخورد با هر یک از این سه، نخست مبحثی نه چندان بلند در حجیت قطع و ظن گشوده، و سپس با دررسیدن به مبحث شک، بحث اصلی خود را آغاز کرده است. این مبحث که زمینهٔ طرح اصول عملیهٔ چهارگانه است، در واقع بخشی عمده از حجم کتاب را به خود اختصاص داده است.

اصول چهارگانه که شیخ انصاری مطرح کرده است، یعنی اصلهای استصحاب، تخییر، برائت و اشتغال (یا احتیاط)، هیچ یک به خودی خود از ابداعات شیخ نیستند و همه در تعالیم اصولی و فقهی گذشتگان پیشینه دارند. بجز دو اصل برائت و استصحاب که سابقهٔ آنها بررسی شد، زمینهٔ بحث از اشتغال را در منازعات میان اصولیان و اخباریان، و زمینهٔ تخییر را در روشهای فقیهان پیشین در برخورد با مسألهٔ تعارض می‌توان بازیافت. آنچه در این میان به عنوان ابتکاری از شیخ انصاری شایان توجه است، چگونگی کنار هم نهادن این ۴ شیوه و طرح‌ریزی دستگاهی جامع و مانع برای رفع شکوک، محصور در این ۴ اصل است.

شیخ انصاری دیگر بار با اساس نهادن روشی نزدیک به حصر عقلی، حالات قابل تصور برای شک در تکلیف را بررسی کرده، و آن را چنین طبقه‌بندی نموده است: در مواضعی که تردید و شک بر مکلف عارض گردد، اگر در مورد شک، حالتی سابق ملحوظ باشد ــ با در نظر داشتن ضوابطی در جزئیات ــ بنا بر حالت پیشین نهاده می‌شود و به اصل استصحاب رجوع می‌گردد. در صورت ملحوظ نبودن حالتی سابق، اگر در شک، محل تردید، دو حکم وجوب و حرمت بوده باشد، اصل تخییر به کار می‌آید و یکی از دو حکم اختیار می‌گردد. در صورت امکان‌پذیر بودن احتیاط، اگر موضوع شک اصل تکلیف بوده باشد، بنا بر عدم تکلیف نهاده می‌شود و به اصطلاح اصل برائت جاری می‌گردد و در صورتی که اصل تکلیف محرز، و محل تردید «مکلّفٌ به» بوده باشد، بنا بر اشتغال ذمه نهاده می‌شود و اصل اشتغال معمول می‌گردد (نک: انصاری، ۳ به بعد).

گفتنی است که در فقه شیخ انصاری و پیروان مکتب او، اصول عملیه کاربردی بسیار گسترده یافته، و همین امر در روشهای فقهی، گرایش به استدلالات شکلی را شدت بخشیده است. روش فقهی مبتنی بر دستگاه اصول چهارگانه، در کتاب فقهی شیخ انصاری، *مکاسب*، صورت کاربردی به خود گرفته، و شیخ در این اثر خود که متنی تعلیمی در حوزه‌های امامی پس از او بوده، الگویی شاخص از فقه مبتنی بر اندیشهٔ اصولی خود عرضه کرده است.

نظریهٔ اصول عملیهٔ چهارگانه، در زمانی افزون بر یک سده مورد شرح و تدقیق جمعی از اصولیان امامیه قرار گرفته، و جز مطرح شدن در مبحث خاص خود در کتب جامع اصولی چون *کفایة الاصول* آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (ص ۳۳۷ به بعد)، خود موضوع تألیفاتی مستقل نیز بوده است. از جملهٔ این آثار به خصوص باید از *بحر الفوائد* در شرح *فرائد* شیخ، نوشتهٔ میرزا محمد حسن آشتیانی (تهران، ۱۳۰۰ و ۱۳۱۵ق) و *درر الفوائد* در شرح همان اثر از آخوند خراسانی (تهران، ۱۳۱۵ و ۱۳۴۳ق) نام برد (نیز برای آثاری با عنوان *الاصول العملیة*، نک: آقابزرگ، ۲۰۰/۲).

برخی از اصولیان پس از شیخ، از جمله آخوند خراسانی اصول قابل تصور را در ۴ اصل مورد توجه شیخ انصاری محدود ندانسته‌اند (نک: آخوند خراسانی، ۳۳۷؛ نیز مظفر، ۴/ ۲۶۹-۲۷۰)، اما حصر اصول در این چهار، به عنوان حصری استقرایی شناخته، و اذعان شده است که اهم اصول عملیه، همین اصول چهارگانه‌اند (نک: همانجاها). در برخی آثار اصولی در سدهٔ اخیر، مبحث اصول عملیه به عنوان بخش چهارم اصول مطرح گشته، و در عرض مباحث الفاظ، ملازمات عقلی و مباحث ادله (حجج) قرار گرفته است (مثلاً نک: مظفر، فهرست موضوعات). در محاضرات و نوشته‌های اصولی این سده، اگرچه مباحثی در باب ۳ اصل دیگر جریان داشته، اما در میان اصول چهارگانه، بیشترین بحث و مناقشه در باب استصحاب جاری بوده است.

در اساس نظریهٔ اصول عملیه، این تفکر نهفته است که در صورت دستیابی بر اماره، جایی برای اعمال اصل نیست و به تعبیری اصطلاحی، اماره بر اصل حکومت دارد، اما در برخی تحقیقات اصولی اخیر، در بررسی رابطهٔ درونی میان اصول عملیه، استصحاب از ۳ اصل دیگر متمایز دانسته شده، و بر آنها حاکم شناخته شده است. ویژگی دیگر در مباحث اخیر، جداسازی برائت شرعی، احتیاط شرعی و تخییر شرعی از برائت عقلی، احتیاط عقلی و تخییر عقلی است که در کلی‌نگری، اصول عملیهٔ سه‌گانه به دو گونهٔ اصول شرعی و اصول عقلی منقسم دانسته شده است (برای تفصیل، نک: شاهرودی، ۳/۵۲-۵۳، ۱۴۲ به بعد؛ نیز جم؛ حکیم، ۴۴۵ به بعد).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*،

نجف، ۱۳۸۵ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن‌قبه، محمد، بخشهای «نقض الاشهاد»، ضمن *کمال الدین* ابن‌بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة*، به‌کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *اللمع*، به‌کوشش محمد بدرالدین نعسانی حلبی، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریه؛ استرابادی، محمد امین، *الفوائد المدنیة*، چ سنگی، ۱۳۲۱ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ انصاری، مرتضیٰ، *فرائد الاصول*، تهران، ۱۲۹۶ق؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، قم، ۱۳۶۳ش؛ جوینی، عبدالملک، *الورقات*، به‌کوشش حسن‌زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۰ق؛ سبکی، علی و عبدالوهاب سبکی، *الابهاج*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سید مرتضیٰ، علی، *الذریعة*، به‌کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ شاهرودی، علی، *دراسات فی الاصول العملیة* (تقریرات درس آیت الله خویی)، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ شبر، عبدالله، *الاصول الاصلیة*، قم، ۱۴۰۴ق؛ شهید اول، محمد، *الذکریٰ*، چ سنگی، ۱۳۷۲ق؛ صاحب فصول، محمدحسین، *الفصول الغرویة*، چ سنگی، ایران؛ صاحب معالم، حسن، *معالم الاصول*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، قم، ۱۴۱۱ق؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، *کشف الاسرار*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ غزالی، محمد، *المستصفیٰ*، بولاق، ۱۳۲۲ق؛ فیض کاشانی، محمد محسن، *الاصول الاصیلة*، قم، ۱۴۱۲ق؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ محقق حلی، جعفر، *المعتبر*، ایران، ۱۳۱۸ق؛ مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ مفید، محمد، *التذکرة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ نیز:

Modarressi Tabātabā'ī, H., *An Introduction to Shī'ī Law*, London, 1984; Scarcia, G., «Intorno alle controversie tra Aḫbārī e Uṣūlī...», RSO, 1958, vol. XXXIII.

احمد پاکتچی

اُصولِ فِقْه، یکی از شاخه‌های علوم اسلامی که نسبت به دانش فقه، علمی ابزاری شمرده می‌شود. برای دانشی چون اصول فقه که در طول تاریخ شکل‌گیری و گسترش خود، ادوار مختلفی را طی کرده، و در هر دوره‌ای مباحث جدیدی به دامنهٔ مباحث آن افزوده شده است، ارائهٔ تعریفی جامع و مانع، سهل نیست. نگرشی تاریخی بر تعریفات ارائه شده، این حقیقت را آشکار می‌سازد که تعریف اصول فقه نیز به سان تابعی از دامنهٔ موضوعات آن، در کتب این علم دچار تحول بوده است.

ترکیب اصول فقه در آغاز به معنایی معادل اصطلاح «ادلهٔ فقه» به کار می‌رفته، و معنای مصطلح خود را به عنوان علمی خاص، از همین مفهوم گرفته است. با مروری بر آثار نویسندگان سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م، می‌توان دریافت که در این دوره، هنوز در کاربرد تعبیر اصولِ فقه به معنای علم مورد نظر، بارِ مفهومی قدیم، به فراموشی سپرده نشده، و پیوند میان این دو معنا کاملاً ملحوظ بوده است (مثلاً نک: خوارزمی، ۷-۹؛ مفید، *التذکرة*، ۲۷-۲۸؛ غزالی، *المستصفیٰ*، ۱/۴-۵).

شاید ساده‌ترین راه برخورد با اصطلاح اصول فقه این باشد که با دیدگاهی دستوری، این ترکیب به عنوان ترکیبی اضافی نگریسته شود و از آنجا که «اصل» در لغت به معنی «ما یبتنی علیه‌الشیء» است، یعنی آنچه چیزی بر آن مبتنی است، اصول فقه عبارت از اموری دانسته شود که علم فقه بر آنها مبتنی است. این معنا، اگرچه در مقام توضیح، در دوره‌های گوناگون از تاریخ اصول فقه، بیانی دگرگونه یافته است، اما اجمالاً قدر مشترکی است که در تعاریف گوناگون اصول فقه، در قرون مختلف به چشم می‌آید.

در جست و جو برای یافتنِ تعریفی در آثار متقدمان، نخست باید از تعاریف آغازینِ ارائه شده در آثار مؤلفان سدهٔ ۵ق/۱۱م سخن گفت که همزمان با تألیف نخستین آثار مفصل اصولی نزد مذاهب گوناگون فقهی بوده است. سید مرتضیٰ اصول فقه را عبارت از «سخن در بارهٔ چگونگی دلالت ادله بر احکام، فی الجمله و نه به تفصیل» دانسته (نک: *الذریعة*، ۱/۷، نیز «الحدود...»، ۲۶۲)، و تعاریفی نزدیک به آن در آثار دیگران نیز مطرح شده است (مثلاً غزالی، همان، ۱/۵).

به عنوان پلی میان تعریفات کهن و تعریفات متأخر، باید به تعریفی کوتاه، اما متفاوت از محقق حلی (د ۶۷۶ق/۱۲۷۷م) اشاره کرد که اصول فقه را عبارت از «طرق فقه، به اجمال» دانسته است (نک: *معارج*...، ۴۷). این تعریف را از آن جهت پلی میان دو دوره می‌توان انگاشت که متأخران امامیه بر خلاف پیشینیان، دانش اصول فقه را نه شناخت ادله، بلکه شناخت قواعد فراهم شده برای استنباط احکام شرعی می‌دانسته‌اند.

به تصریح پاره‌ای از متون اساسی در اصول فقه امامی که به قرون متأخر مربوط می‌شوند، قول مشهور در تعریف علم اصول «علم به قواعد فراهم شده برای استنباط احکام شرعی فرعی» است (مثلاً نک: میرزای قمی، ۵؛ آخوند خراسانی، ۱/۹). از جدیدترین تعریفهای ارائه شده، تعریف آخوند خراسانی است مبنی بر اینکه «علم اصول صناعتی است که با آن قواعدی شناخته می‌شوند که می‌توانند در طریق استنباط احکام به کار آیند، یا در مقام عمل محل رجوع باشند (نک: همانجا). به هر حال، باید توجه داشت که تاریخ تحول تعریف این علم، با تاریخ گسترش دامنهٔ آن تناسبی مستقیم دارد و هر زمان که اصول فقه در روند تاریخی خود به مرحلهٔ جدیدی پای نهاده، نیاز به تجدید نظری در تعریف آن احساس شده است.

پیشینهٔ اصول در سدهٔ نخست هجری: بی‌تردید دانش اصول فقه یکی از علومی است که بنیاد آن در فرهنگ اسلامی نهاده شده، و رشد و تکامل آن در همین محیط فرهنگی ادامه یافته است. باید گفت که در نخستین دورهٔ تاریخ علوم اسلامی، یعنی سدهٔ نخست هجری، حتیٰ ذی‌المقدمهٔ اصول، یعنی دانش فقه، مرحلهٔ آغازین و نامدون خود را طی می‌کرد و هنوز به صورت یک «علم» و مجموعه‌ای از تعالیم نظام‌دار، شکل نگرفته بود. در جست‌وجو از ریشه‌های اصول، با الهام از تحلیلِ لغوی ـ تاریخی ترکیب اصول فقه، باید نمونه‌های نخستین برخورد نظری و غیر مصداقی با کاربرد ادلهٔ فقهی را در سدهٔ ۱ق پی‌جویی کرد. آشکار است که در این میان نخست سخن از کتاب و سنت به میان می‌آید و شیوه‌هایی دیگر در رتبه‌ای پسین قرار خواهند داشت.

در برخورد با کتاب باید یادآور شد که در سدهٔ نخست هجری، قاطبهٔ مسلمانان، در صورت وجود احادیثی معتبر در تخصیص و تفسیر، استناد به عمومات و ظواهر کتاب را روا نمی‌شمرده‌اند و این نکته در

قالب نظریاتی کوتاه، ولی رسا از برخی تابعان چون سعید بن جبیر و نیز از ائمه (ع) نقل شده است (مثلاً نک: دارمی، ۱۴۵/۱؛ کلینی، ۲۸/۲ به بعد).

در مورد دلیل دوم، یعنی سنت باید در ابتدا به اختلافات موجود میان اخبار منقول از پیامبر اکرم (ص) اشاره کرد و بدیهی دانست که حل اختلاف میان احادیث منقول و ترجیح برخی از اخبار بر بعضی دیگر به منظور دست‌یافتن بر حکم شرعی، از نخستین مواردی بوده است که جویندگان فقه، در آن نیاز مبرم به یک راه حل، یا به تعبیری دیگر نظریه‌ای اصولی را احساس می‌کرده‌اند. نمونه‌ای از قدیم‌ترین گفتارها در تحلیل اختلاف احادیث که می‌تواند برخوردی غیر مصداقی و نظریه‌ای در باب نقد اخبار، تلقی گردد، گفتاری نسبتاً مفصل به روایت ابان بن ابی‌عیاش از امام علی(ع) است (همو، ۶۲/۱-۶۴). در عصر تابعان، این اختلاف در نقل سنت نبوی، دامنه‌ای گسترده‌تر یافت و در پایان سدهٔ نخست هجری، سخن از روشهایی برای برخورد با اختلاف احادیث در میان بود که می‌توانند به عنوان نظریه‌هایی آغازین نگریسته شوند. از آن میان، نظریه‌ای از ابن‌سیرین، تابعی بصری درخور تأمل است که بر مبنای آن، درصورت امکان جمع بین دو حدیث با رعایت احتیاط، مرجح آن بود که به حدیث احوط عمل شود، هرچند عمل به حدیث دیگر نیز جایز شمرده شده است (ابن‌سعد، ۷(۱)/۱۴۴).

در بارهٔ دلیل سوم باید گفت: از کهن‌ترین نمونه‌هایی که از طرح حجیت اجماع به عنوان یک نظریه در دست است، روایتی کوتاه از زبان مسیب بن رافع اسدی، فقیهی از تابعان کوفه (د ۱۰۵ق/۷۲۳م) است که دربارهٔ مبانی داوری سلف آورده است: آنگاه که آنان را در پاسخ قضیه‌ای حدیثی از پیامبر (ص) در دست نبود، گرد هم می‌آمدند و «اجماع» می‌کردند و حق در رأی آنان بود (نک: دارمی، ۴۸/۱-۴۹). در مقام تحلیل، سخن مسیب در بارهٔ شیوهٔ سلف، در واقع نه یک گزارش تاریخی، بلکه ابراز نظریه‌ای اصولی است (نک: هـ د، ۶۱۷/۶ - ۶۱۸) و نظیر برخورد نمادین او، در نقلی از میمون بن مهران، فقیه بلاد جزیره نیز به چشم می‌آید (نک: دارمی، ۵۸/۱).

علاوه بر استنادات نقلی، کاربرد رأی ــ که از روزگار صحابه پیشینه داشت ــ بر دامنهٔ اختلافات فقهی افزوده بود و مجموعهٔ شرایط، ضرورت یک نظام طبقه بندی برای منابع فتوا و تعیین اولویتها را اقتضا می‌کرد. به عنوان نخستین گامها در جهت پیشنهادِ چنین نظامی در عصر تابعان، باید بر روایاتی تکیه کرد که هرچند مضمون آنها منتسب به صحابه بود، اما از آنجا که رواج قطعی آنها در عصر تابعان صورت پذیرفته، می‌توانند بازتابی از اندیشهٔ اینان در بارهٔ منابع فتوا تلقی گردند. در این دسته روایات که با اختلافی در لفظ، به ابن‌مسعود، خلیفه عمر، معاذ بن جبل و ابن‌عباس منتسبند، تکیه بر کتاب و سنت به عنوان ادله‌ای مقدم، و تجویز «اجتهاد الرأی» به عنوان راه حلی نهایی دیده می‌شود و تنها در برخی از آنها اشاره‌ای به دلیلی سوم آمده است. این اشاره در برخی روایات به صورت «آنچه صالحان بدان داوری کرده‌اند» و در برخی به شکل «حکمی که مردم (مسلمانان) بر آن اتفاق کرده‌اند» به چشم می‌آید که این دو گونه، زمینه‌ای برای طرح بحث از حجیت اقوال صحابه و حجیت اجماع بوده است (برای روایات، نک: نسایی، ۲۳۰/۸-۲۳۱؛ دارمی، ۵۹/۱-۶۱؛ ابن ابی شیبه، ۲۴۱/۷-۲۴۲).

در تحلیل این روایات با بهره‌گیری از دانسته‌های تاریخ فقه، باید گفت: رواج نظریهٔ طبقه‌بندی ادله، و طرح همزمانِ ابزارهای فقهی رأی، اجماع و اقوال صحابه در این روایات در اواخر سدهٔ نخست هجری، همسو با رشد دانش فقه، و نیاز فقهِ رو به گسترش به طرح چنین نظریه‌هایی بوده است. رونق پاسخ‌گویی به مسائل تقدیری (فرضی) در محافل فقهی، فقیهان را وادار می‌ساخت تا میان مسائل از پیش پاسخ داده شده و مسائل بی پاسخ، ارتباطی نظری و انتزاعی، فراتر از مصادیق برقرار سازند و در واقع پای در راه شکل دادن به دانش اصول فقه گذارند.

پیش از آغاز بحث از مراحل شکل‌گیریِ دانش اصول فقه، باید یادآور شد که مذاهب گوناگون اسلامی در این روند نقشی بسیار مؤثر ایفا نموده‌اند و به سختی می‌توان این مراحل را که متعلق به تاریخ مشترکِ علمی واحد است، بر حسب تقسیم به مذاهب مورد بررسی قرار داد. با این حال، از یک سو ضرورت نوعی ترتیب و طبقه‌بندی در طرح بحث، و از دیگر سو امکان ارائهٔ تفکیکی نسبی، میان مکاتب اصولی شیعه و اهل‌سنت، می‌تواند تبریری برای ارائهٔ چنین تقسیمی در مقالهٔ حاضر باشد که البته نباید به سان تفکیکی مطلق نگریسته شود. در این طبقه‌بندی، اصطلاح اهل سنت به معنای اعم و متأخر خود به کار برده شده است که تمامی مکاتب اسلامی، بجز مکاتب شیعه و محکّمه را شامل می‌گردد. در این مقاله تنها جریانهای مهم در تاریخ اصول فقه با نگرشی عمومی بررسی شده است و بحث در بارهٔ تحول تاریخی هر یک از بخشهای علم اصول، چون یکایک ادله و نیز مباحث الفاظ در موضع خود خواهد آمد.

اصول فقه در مکاتب اهل سنت:

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق/۸م گذار فقه از مرحلهٔ آغازین خود به مرحلهٔ «فقه تقدیری» یا نظام‌گرا، تحولی سریع بود که گرایشی گسترده به رأی و شیوه‌های هنوز نامدون اجتهادی را به همراه داشت و همین امر به نوبهٔ خود، اختلافاتی گسترده در فتاوی، و نابسامانیهایی در امر قضا را موجب شده بود. اگرچه در آغاز این سده، اندیشهٔ «اختلاف امتی رحمة»، در محافل فقهی پذیرشی قابل ملاحظه داشت، اما گستردگی تشتت آراء و اختلاف شیوه‌ها در قضا و فتوا، برخی از صاحب‌نظران را به هراس انداخته بود.

درست در آغاز سدهٔ ۲ق، جمعی از عالمان در مکتوبی خطاب به خلیفهٔ وقت عمر بن عبدالعزیز، از وی درخواستند تا مردم را بر مذهبی واحد گرد آورد، اما او این امر را به مصلحت نیافت و با نامه‌هایی که به سرزمینهای مختلف ارسال داشت، اختلاف میان مذاهب بومی را به رسمیت شناخت (نک: دارمی، ۱۵۱/۱). در سالهای آغازین خلافت

عباسی (بین ۱۳۶-۱۴۲ق/۷۵۳-۷۵۹م) ابن‌مقفع، نویسندهٔ نامدار ایرانی در رساله‌ای خطاب به خلیفه منصور، با اشاره به دامنهٔ آشفتگیها در قضا، خلیفه را ترغیب کرد تا شیوه‌های قضایی و روشهای دست‌یابی بر حکم را مدون سازد و آن را به سان دستور عملی به همگان ابلاغ نماید (نک: ص ۱۲۵-۱۲۶).

اما تدوین و یکسوسازی روشها، چه در قضا و چه در فتوا، با روشی که ابن‌مقفع پیشنهاد می‌کرد، در آن روزگار جامهٔ عمل به خود نپوشید و شاید در جوامع گوناگون اسلامی، با وجود پراکندگی گرایشها و گوناگونی اوضاع اجتماعی، اساساً چنین پیشنهادی عملی هم نبود؛ ولی در ادامهٔ مسیر، از میانهٔ سدهٔ ۲ق که فقه بـه مرحلهٔ تدوین و نظام‌پذیری پای نهاده بود، شرایط پای‌گرفتن شیوه‌های نظری یا اصول را اقتضا داشت. همان‌گونه که در عصر تابعان، «اصحاب ارأیت» در صدد یافتن نظامی فقهی با برخورداری از ارتباطی قانونمند میان مسائل، و توانایی پاسخ‌گویی به پرسشهای احتمالی بدون محدود شدن در حصار مصادیق بودند، اخلاف آنان، یعنی اصحاب رأی، از میانهٔ سدهٔ ۲ق همسو با تدوین فقه، نخستین پایه‌های دانش اصول را برنهادند.

الف ـ نقش اصحاب رأی در بنیاد علم اصول: اگر در بحث از نخستین بنیادها، مقصود یافتن نخستین آثار تألیف شده با موضوعی اصولی باشد، حتیٰ نمونه‌های قابل تردید از چنین آثاری را جز در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق نمی‌توان یافت؛ اما جای سخن نیست که میان مرحلهٔ ناپختگی روشهای نظری در فقهِ آغاز قرن ۲ق و مرحلهٔ تألیف آثار اصولی، باید منزلتی را تصور کرد که در آن عالمانی با بحثهای پیگیر در محاضرات فقهـی خود، راه را بـرای تدوین‌کنندگان اصـول کوبیده‌اند. اگـر از تک‌نگاریها و بحثهای پراکنده در پاره‌ای مسائل مورد منازعه، چون قیاس ــ که نمونه‌های آنها از میانهٔ سدهٔ ۲ق گزارش شده است ــ بگذریم، نام دو تن از فقیهان اصحاب رأی به عنوان آغازگر جریان تدوین در زمینهٔ اصول فقه در نیمهٔ دوم آن سده به چشم می‌آید که نخستین آنها ابویوسف (د ۱۸۲ق/۷۹۸م) و دومین محمد بن حسن شیبانی است که کوشش آنان را باید الهام گرفته از محاضرات محفل ابوحنیفه تلقی کرد. ابوحنیفه، پیشوای اصحاب رأی، اگرچه خود تألیفی در اصول فقه نپرداخت، ولی بررسی و تحلیل فقه برجای مانده از وی، نشان می‌دهد که در جهت نظام‌دهی به ساختار فقه کوفه بر پایهٔ اصولی نظری، تا حد زیادی توفیق یافته بوده است (نک: شاخت، 294 به‌بعد؛ نیز هـ د، ۳۹۳/۵ به‌بعد).

ابویوسف به عنوان نخستین قاضی‌القضات خلافت اسلامی که بر قاضیان سرزمینهای گوناگون نظارت داشت، شاید ضرورت تدوین اصول نظری فقه و ایجاد وحدت رویه‌ای نسبی میان قضات را ــ که پیش‌تر ابن‌مقفع بدان اشاره کرده بود ــ بیش از هر کس درمی‌یافت. او که آموخته‌های خود از محفل ابوحنیفه را دست‌مایه داشت، با تألیف کتابی با عنوان *ادب القاضی* که نخستین کتاب اسلامی در این زمینه به شمار می‌آید، توانست تا حدودی مقررات و آیین قضا را تدوین نماید (برای نسخهٔ خطی، نک: GAS, I/421). بی‌تردید نمی‌توان این نوشته را اثری در اصول فقه دانست، اما با توجه به زمانی که در بارهٔ آن سخن می‌رود، این اثر را باید از نخستین گامها در تدوین علم اصول قلمداد کرد. شاید اینکه برخی پیشینیان اثری در «اصول فقه» را به ابویوسف نسبت داده‌اند (نک: خطیب، ۲۴۵/۱۴-۲۴۶؛ مکی، ۲۴۵/۲)، اشاره‌ای به همین تألیف او یا در نظر گرفتن ارتباط آن با تدوین اصول فقه بوده باشد، اگرچه وجود اثری مستقل از وی با عنوان *اصول الفقه* نیز چندان دور از احتمال نمی‌نماید.

ابویوسف در آثار برجای ماندهٔ خود بسیاری از مباحث اصولی، چون مباحث مربوط به قیاس، استحسان و نیز حجیت خبر واحد را به مناسبتهایی بررسی کرده، بر قانونمند بودن استدلالات فقهی تأکیدی ویژه دارد و در نقد فقه مخالفان، پریشانی استدلال و ناهمخوانی روشها را بر آنان خرده گرفته است (مثلاً نک: ص ۴۷-۴۸، ۵۰-۵۱، جم‌). وی در آثار شناخته شدهٔ خود، فقیهان اصحاب حدیث را به سبب ناآگاهی بر آنچه «اصول فقه» نام نهاده، نکوهش کرده است (نک: همو، ۲۱) و بدین‌ترتیب، توجه خود و عالمان مکتبش را اگر نه به اصول فقه به معنای مصطلح آن، بلکه به موضوعی به نام «اصول فقه» نمایانده که فقیه را در منتظم کردن استدلالات و یکنواخت ساختن روش به کار می‌آمده است (برای توضیح، نک: هـ د، ۴۴۶/۶-۴۴۷).

شاگرد دیگر ابو حنیفه، محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۹ق/۸۰۵م) به گزارش ابن ندیم کتابی با عنوان *اصول الفقه* تألیف کرده بود (ص ۲۵۸) که باید آن را ادامهٔ مسیر ابویوسف در ساماندهی به اصول تلقی کرد. او علاوه بر اثر یاد شده، رساله‌ای با عنوان *اجتهاد الرأی* پرداخته که دارای زمینه‌ای اصولی بوده است (نک: همانجا). اثر دیگر محمدبن حسن شیبانی، با عنوان *الاستحسان* دارای محتوایی اصولی ـ فقهی است که در آن مؤلف با تحلیل نمونه‌ها، به تبیین صحت نظریهٔ اصولیِ استحسان بر پایهٔ مراعات عرف و گریز از عسر و حرج پرداخته است (نک: ۴۸/۳-۱۶۶: متن).

مهم ترین شخصیت حنفی که در سدهٔ بعد، در جریان تدوین اصول فقه باید از او نام برده شود، ابوموسیٰ عیسی بن ابان (د ۲۲۱ق/۸۳۶م) از شاگردان محمد بن حسن شیبانی است که آثاری در اصول فقه پرداخته بوده (ابن ندیم، همانجا؛ نیز نک: GAS, I/434)، و آراء اصولی او مورد توجه اصول نویسان بعدی از حنفیان و غیر آنان قرار گرفته است (مثلاً نک: سرخسی، *اصول*، ۲۵/۱، ۲۹۳، جم‌). از ویژگیهای وی در مباحث اصولی، پرداختن به دلیل سوم، یعنی اجماع با دیدگاهی خوشبینانه و برخلاف پیشینیان اصحاب رأی است که خود گامی اساسی در جهت نزدیک شدن اصول حنفی به اصول شافعی و پذیرش دستگاه «ادلهٔ چهارگانهٔ» ارائه شده در *الرسالة* شافعی است (نک: همان، ۳۰۴/۱-۳۰۵؛ علاءالدین بخاری، ۲۲۹/۳).

ب ـ شافعی، شخصیتی مؤسس در اصول فقه: شخصیت علمی محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق/۸۱۹م)، در جریان مراحل تحصیل

وی در بومهای گوناگون مکه، مدینه، یمن و عراق، و در محافل محدثان و رأی‌گرایان، به نحوی شکل گرفته که زمینهٔ ارائهٔ طرحی نو و منتظم در اصول را برای او فراهم آورده است. شافعی در سفر دوم خود به عراق برای نخستین بار یک نظام مدون و روشمند فقهی را عرضه کرد که از حیث شیوهٔ عمل و نظام اندیشه با روشهای درایی اهل رأی هماهنگی داشت و از نظر یکایک عناصر فکری حاکم بر آن، بیشتر با اندیشهٔ سنتی اصحاب حدیث قابل انطباق بود. تکیه بر عنصر حدیث و اثر، در نظام فکری شافعی به عنوان اساسی‌ترین مدار فقه، خود می‌نماید و این تکیه تا اندازه‌ای است که ظواهر کتاب را نیز تحت الشعاع نهاده، با روشی «حدیث مدار»، سنت را مفسر آن می‌شمارد (نک‌: *الرسالة*، ۷۳ به بعد).

اثری که شافعی اندیشهٔ اصولی خود را در آن تبیین کرده، *الرساله* است که به احتمال قوی، نخستین تحریر آن در فاصلهٔ سالهای ۱۹۵-۱۹۷ق/۸۱۱-۸۱۳م در بغداد سامان یافته است. شافعی در این کتاب که به عنوان نخستین اثر مدون در علم اصول شهرت دارد، مباحث گوناگون اصولی را در سطحی نسبتاً گسترده مطرح نموده است؛ ولی با بررسی عناوین موضوعی این اثر، دیده می‌شود که هنوز تفکیک دقیقی بین مسائل علم اصول و برخی مسائل مربوط به علوم دیگر چون علم الحدیث صورت نپذیرفته است. در نتیجه، می‌توان گفت که *الرسالهٔ* شافعی، با صرف‌نظر از برخی نوشته‌های بازمانده و یافت نشدهٔ پیشینیان و نیز با چشم‌پوشی از دو کتاب ناشناختهٔ منسوب به ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی، در واقع نخستین نمونهٔ برجای مانده از تدوین مباحث اصول فقه است که در آثار بعدی تأثیر قابل ملاحظه‌ای نهاده است.

در بررسی سرفصلهای موضوعی *الرساله* و مقایسهٔ آن با آثار اصولی سدهٔ ۴ق/۱۰م و پس از آن، فاصله‌ای بسیار بین موضوعات احساس می‌گردد، اما این ویژگی که کتابِ اصولی، با مجموعه‌ای از مباحث الفاظ در تحلیل اقسام خطاب آغاز گردد و با بحثی گسترده از ادله ادامه یابد، به عنوان خصوصیتی مشترک در *الرساله* نیز دیده می‌شود. در ریز مباحث، آنچه به عنوان گامی در جریان تدوین تدریجی اصول در این رساله، و البته شیوهٔ عمومی شافعی در برخورد با مباحث اختلافی به چشم می‌آید، اقدام به ارائهٔ تعریفهایی از مفاهیم اصولی است، تعریفهایی که قادرند برای آن کس که نسبت به اساس نظام پیشنهادیِ شافعی خوشبین و پذیرنده باشد، بسیاری از منازعات قدیم در باب شیوه‌های فقهی را بدون گفت‌وگو، حل نمایند.

شافعی در برخورد با «اثر»، با ارائهٔ تعریفی مضیق از سنت، تنها احادیث مرفوع را نمایندهٔ سنت شمرده، و آثار منقول از صحابه و تابعان را به عنوان ملحقاتی به سنت پذیرا نبوده است (نک‌: همان، ۵۹۶-۵۹۸). او با ارائهٔ این تعریف، با دفع دخل مقدر نسبت به اتهام اصحاب حدیث مبنی بر کم‌اعتنایی وی به سنت، گامی در جهت نزدیکی به اصحاب رأی برداشته که از منکران قدیم حجیت آثار غیر مرفوع در محافل فقهی بوده‌اند. در برخورد با اجماع، شافعی دیگر بار با ارائهٔ تعریفی خاص، ضمن پذیرش اصل حجیتِ دلیل سوم، اجماعات بومی و محدود را از حجیت به دور دانسته، تنها اجماع امت را دلیلی شرعی شمرده که به حق دلیلی سخت‌یاب است. وی با در دست داشتن چنین تعریفی، بدون آنکه به خرق اجماع متهم گردد، گامی به سوی مواضع سنتی اصحاب رأی و در جهت تضییق تمسک به اجماع رایج میان اصحاب حدیث برداشته است.

سرانجام، در برخورد شافعی با مسألهٔ اجتهاد الرأی، باید گفت که او با ارائهٔ تعریفی از رأی، رأی مشروع را تنها قیاس شمرده، و هر گونه رأی بی‌ضابطهٔ جز آن را ممنوع دانسته است. وی در تحلیل حجیت قیاس، به نحوی مبنای آن را به اثر بازگردانده، و با معرفی قیاس به عنوان «اثری پنهان»، حمایت خود را از قیاس، به عنوان لازمهٔ اعتبار نهادن به اثر عنوان کرده است.

شافعی در نظام پیشنهادی خود، نخستین بار دستگاه چهارگانهٔ ادلهٔ کتاب، سنت، اجماع و قیاس را مطرح کرده، حجیت دو دلیل اخیر را تنها محدود به موارد ضرورت و فقدان نص دانسته است (همان، ۵۹۸-۵۹۹). ضرورت بسط سخن از ماهیت و حجیت دلیلهای سوم و چهارم در نظام اصولیِ شافعی، او را بر آن داشته است تا با تألیف دو رساله با عناوین *الاجماع* و *ابطال الاستحسان* به بحث بیشتر در این دو موضوع بپردازد (نک‌: ابن‌ندیم، ۲۶۴؛ نیز شافعی، *الام*، ۷/۲۶۷-۲۷۷: اثر اخیر).

ج- معتزله و جریان تدوین اصول فقه: متکلمان متقدم معتزله، در سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م در کنار آموزشهای کلامی، دانش فقه را از نظر دور نداشته، در بررسیهای خود شیوه‌های استدلال فقهی و مبانی اصولی فقه را نیز به بحث نهاده‌اند، اما در مقام تألیف و تدوین، با وجود رواج گستردهٔ تألیف در موضوعات کلامی نزد ایشان، گرایشی به تألیف در اصول فقه در میان آنان دیده نشده است. به عنوان نخستین اظهار نظرهای متکلمانه در بارهٔ مبانی استدلال فقهی باید به نقلی کوتاه، اما بسیار مهم از زبان واصل بن عطا اشاره کرد، بر این مبنا که فقیه باید در صورت نیافتن دلیلی از کتاب و «خبری که حجت باشد»، راه «عقل سلیم» را در پیش گیرد (قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۲۳۴، ۲۳۶). تفسیر عبارت عقل سلیم را باید در افکار ابراهیم نظام پی‌جویی کرد که در ترتیب ادلهٔ فقهی، در نبود دلیلی از کتاب و «خبرِ قاطعِ عذر»، بر آن بود که اشیاء در حکم اطلاق عقلیند (نک‌: ابن‌قبه، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۵)، اندیشه‌ای که اساس شکل‌گیری اصل برائت در دوره‌های بعدی علم اصول بوده است.

در گذاری تند بر آثار اصولی معتزله در اواخر سدهٔ ۲ و سراسر سدهٔ ۳ق، باید گفت که نوشته‌های ایشان بیشتر آثاری جدلی در رد بر اصحاب رأی و اصحاب حدیث بوده، و صورت تأسیسی نداشته‌اند. موضوع بحث در این آثار دو موضوع خاص اجتهاد الرأی و اجماع بوده که به قلم کسانی چون بشر بن معتمر، ثمامة بن اشرس و ابوموسیٰ مردار نوشته شده است (نک‌: ابن‌ندیم، ۱۸۵، ۲۰۷؛ ابن ابی‌الحدید، ۲۰/۳۱).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، جعفر بن مبشر (د ۲۳۴ق/۸۴۸م) ــ که در واقع نظریه پرداز یک نظام فقهی مدون در میان معتزله به شمار می‌آید ــ

به یک سلسله مباحث منظم اصولی روی آورد که حاصل آنها در تک‌نگاریهایی تأسیسی ـ جدلی با عناوین *الاجتهاد*، *الاجماع ما هو*، و *کتاب علیٰ اصحاب القیاس و الرأی* عرضه شده است (نک: ابن‌ندیم، ۲۰۸). از دیگر عالمان معتزلی در عصر جعفر، باید ابوعبدالرحمان شافعی (قس: همو، ۲۶۷، که او را فقیهی شافعی پنداشته است)، شاگرد معمر بن عباد (نک: خیاط، ۸۰) را نام برد که افزون بر رساله‌ای با عنوان *الاجماع و الاختلاف*، کتابی با عنوان *المقالات فی اصول الفقه* نوشته که بر پایهٔ نام، ظاهراً کتابی تطبیقی در علم اصول بوده است (نک: ابن ندیم، همانجا).

از میانهٔ سدهٔ ۳ق، مذهب متقدمان معتزله در فقه و اصول، به تدریج به فراموشی سپرده می‌شد و در نیمهٔ دوم آن سده، صاحب‌نظران معتزلی، در اصول فقه تا حد زیادی به مواضع اصولیان غیر متکلم گرایش یافته بودند. در مکتب بغداد، ابوالحسین خیاط را باید دارای موضعی میانی تلقی کرد که از سویی خود را سخت نسبت به مواضع اصولی جعفر بن مبشر پایبند نشان می‌داد و همچون پیشینیان، حجیت اخبار آحاد را به نقد می‌گرفت (نک: خیاط، ۱۰۳، جم؛ نیز بغدادی، ۸۰، ۱۰۸) و از دیگر سو، نسبت به دلیل اجماع، چنان با نظر موافق می‌نگریست که عدول‌کننده از آن را درخور تکفیر می‌شمرد (نک: خیاط، ۹۳؛ نیز ارموی، ۷۵/۲).

در نسل بعدی بغدادیان، ابوالقاسم بلخی که باید او را در فقه، بر مذهب حنفی شمرد (نک: عبدالقادر قرشی، ۲۷۱/۱)، حتیٰ در بارهٔ حجیت خبر واحد موضع قدیم معتزله را وانهاد و نظریهٔ خود را در قالب ردیه‌ای بر استادش خیاط ارائه کرد (نک: بغدادی، همانجا؛ نیز نک: *فهرست*...، ۲۷۳/۱). او ضوابط مورد نظر خود برای پذیرش اخبار را در اثری با عنوان *قبول الاخبار ومعرفة الرجال* مدون ساخت (برای نسخهٔ خطی، نک: همانجا). همچنین باید از ابن‌اخشید، دیگر متکلم بغدادی در این دوره یاد کرد که شافعیان او را هم‌مذهب خود شمرده‌اند (نک: عبادی، ۳۶) و انتظار می‌رود که در اثر خود، *الاجماع* (ابن‌ندیم، ۲۲۱) ــ که در دست نیست ــ به پذیرش اصل اجماع و محدود کردن دامنهٔ آن به شیوهٔ شافعی پرداخته باشد.

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق، مکتب اعتزالی بصره، به پیشوایی ابوعلی جبایی و فرزندش ابوهاشم نیز راهی همسان را در مواضع اصولی پیمود و اگرچه هنوز عنوان مذهب خاصی بر خود نگرفته بود، اما دربارهٔ مباحث اصول فقه، چون اخبار آحاد، اجماع و رأی که محل اختلاف قدمای معتزله با اصحاب دیگر مذاهب بود، با اصولیان شافعی و حنفی اختلافی در اساس پذیرش نداشت و *الاجتهاد* ابوهاشم جبایی (همو، ۲۲۲) نیز بر همین مبنا نوشته شد.

در سدهٔ ۳ق، همچنین باید از حلقهٔ ابوعیسیٰ وراق و خلف او، ابن‌راوندی یاد کرد که به عنوان جناحی میان معتزله و امامیه شناخته شده، و مباحثی خاص را در مطالعات اصولی مطرح ساخته‌اند. ابن‌راوندی به عنوان متکلمی بازگشته از مکتب اعتزال، در مواضع اصولی خود از مدافعان جدی عمل به اجتهاد الرأی بود و در این باره کتابی با عنوان *اجتهاد الرأی* نیز پرداخته، در آن به تقویت مبانی اصولی کاربرد رأی کوشیده بود. گفتنی است که این اثر ابن‌راوندی در محافل معتزله و نیز نزد امامیه از پذیرشی برخوردار نگردید و جز از طریق ردیهٔ ابوسهل نوبختی بر آن (همو، ۲۲۵) شناخته نیست. ابن راوندی همچنین از مروجان حجیت خبر واحد و اجماع بوده، و در این باره رساله‌هایی با عنوان *اثبات خبر الواحد* و *کیفیة الاجماع و ماهیته* تألیف کرده بوده است (نک: همو، ۲۱۷؛ نیز نک: خیاط، ۷۸، ۷۹، ۹۸، ۱۰۸). تألیف دیگر وی با عنوان *کتاب الخاص و العام* را نیز بر پایهٔ نام باید نوشته‌ای در مباحث الفاظِ اصول تلقی کرد (نک: ابن‌ندیم، همانجا؛ نیز برای تحلیل نظریهٔ اصولی اجماع نزد معتزلیان جبری و مرجیان عدلی، نک: ه‍ د، ۶۲۲/۶-۶۲۳).

د ـ جایگاه داوود ظاهری در مطالعات اصولی: اگرچه در منابع کهن انعکاس رابطه‌ای روشن میان شیوهٔ فقهی ظاهریان، به پیشوایی داوود اصفهانی (د ۲۷۰ق/۸۸۳م) و تعالیم معتزله دیده نمی‌شود، اما از یک‌سو مقایسهٔ افکار داوود با متقدمان معتزله در اصول فقهی، و از دیگر سو معتزلی اعتقاد بودن برخی از پیروان داوود چون قاضی ابوالفرج فامی (نک:ابواسحاق، *التبصرة*، ۱۷۸-۱۷۹)، بازگرداندن برخی ریشه‌های مذهب ظاهری داوود به ظاهرگرایی معتزله را قابل تأمل می‌سازد و دور نیست که این نزدیکی حاصل آشنایی مستقیم داوود با تعالیم این مکتب در محیط بصره و بغداد بوده باشد؛ چنانکه به عنوان اطلاعی تاریخی می‌دانیم که متقدمان معتزله تا میانهٔ سدهٔ ۳ق، در فقه به نوعی اصالت ظاهر گرایش داشته‌اند و با قیاس و رأی به شدت مخالفت می‌ورزیده‌اند. البته آنچه گرایش اصولی داوود را به معتزلهٔ متقدم نزدیک می‌سازد، تنها جهت‌گیری او در ستیز با قیاس و رأی نیست و مواضع وی در مباحثی چون نقد حجیت اجماع و نفی تقلید نیز با معتزله قرابت بسیار دارد.

داوود در برخورد با ظواهر کتاب و سنت، تکیه بر محدودهٔ منصوص و پرهیز از قیاس و الحاق موارد نامنصوص را روش خود ساخته بود و به عنوان قاعده‌ای، در موارد غیر منصوص و مسکوتٌ عنه، اصل را بر عدم تشریع حکمی شرعی ــ اعم از حرمت یا وجوب ــ می‌نهاد و به حلیت یا عدم وجوب می‌گرایید (برای نمونه،نک: طوسی، *الخلاف*، ۲/ ۱۱)، شیوه‌ای که با رجوع به «عقل» و اجرای اصل عدم تشریع در فقه متقدم معتزلی همخوانی داشت.

با وجود آنکه ابن‌ندیم در *الفهرست* (ص ۲۷۱-۲۷۲) عناوین بیش از ۱۵۰ اثر از تألیفات داوود را آورده است، اما در حال حاضر نشانی از هیچ‌یک از این آثار در دست نیست و تنها راه مطالعه در بارهٔ دیدگاههای اصولی داوود، تأمل در عناوین آثار او، و نیز نقد و تحلیل آراء گستردهٔ ثبت شده از وی در آثار دیگران است. داوود با تألیف رساله‌هایی در اصول فقه، با عناوین *خبر الواحد*، *الخبر الموجب للعلم*، *الاجماع* و *ابطال القیاس* دیدگاههای خود را در بارهٔ ۳ دلیل سنت، اجماع و قیاس روشن ساخته، و در این باره به تأیید حجیت خبر واحد، نفی کامل قیاس

و محدود کردن اجماع گراییده است. ویژگی تکیه بر ظواهر کتاب و سنت، نیاز به ریزبینی در بارهٔ مباحث الفاظ را افزایش داده، و داوود با تألیف دو اثر با عناوین *الخصوص و العموم* و *المفسر و المجمل* این نیاز را پاسخ گفته است.

در پی داوود، فرزند و مروج فقه او، محمد با تألیف اثری جامع با عنوان *الوصول الیٰ معرفة الاصول* (همو، ۲۷۲)، نوشته‌های اصولی پدر را سامان بخشیده، نخستین اثر مدون را در اصول فقه ظاهری پدید آورده است. در اشاره به نقش داوود در رونق دادن به بحثهای اصولی، باید گفت که در سدهٔ ۳ق، در محافل غیر ظاهری چندان عنایتی به تدوین آثار اصولی دیده نمی‌شد و تنها آثاری محدود در مکتب اصحاب رأی پدید آمده بود. اما موج ایجاد شده توسط ظاهریان، از نو نشاطی در محافل اصولی پدید آورد که حاصل آن نگاشته شدن کتاب *الخصوص والعموم* در مباحث الفاظ، به دنبال اثری با همین‌نام از داوود، توسط ابواسحاق مروزی، عالم شافعی بود (نک: همو، ۲۶۶) و در سدهٔ بعد، اثر این موج در تألیف آثار متعدد جدلی در مذاهب فقهی گوناگون دیده می‌شد.

هـ ـ طبری در سالهای گذار به سدهٔ ۴ ق: محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ق/۹۲۲م)، عالم جامع الاطراف ایرانی و ساکن بغداد که خود پیشوای مذهبی فقهی با عنوان «جریریه» به‌شمار می‌آید، بر مذاهب گوناگون عصر خود واقف بوده، و به‌خصوص تعالیم داوود را از شخص وی فرا گرفته بوده است (نک: همو، ۲۹۱). وی را باید عالمی از طیف اصحاب حدیث انگاشت که در برخی ابعاد به شیوه‌های معتدل ملهم از آموزشهای اصحاب حدیثِ متقدم گرایش یافت و در پاره‌ای ابعاد به تعالیم داوود نزدیک شد. گرایش طبری به شیوه‌های اصولی اهل ظاهر، دست کم به حدی بود که محمد پسر داوود را واداشت تا در اثری با عنوان *الانتصار من ابی‌جعفر الطبری* (همو، ۲۷۲)، نسبت به وی ادای دین کند و به دفاع از مواضع او برخیزد. از ویژگیهای مذهب طبری که او را به ظاهریان نزدیک ساخته است، می‌توان گرایش به ظواهر کتاب، برخورد نقادانه با حدیث و پرهیز نسبی از قیاس را برشمرد.

برجسته‌ترین ویژگیِ مذهب طبری در اصول، نظریهٔ خاص او در باب اجماع است که او را به متقدمان اصحاب حدیث نزدیک و از ظاهریان دور ساخته است. اگرچه طبری در این باب و به طور کلی در زمینه‌های اصولی تألیفی شناخته ندارد، اما با عنایت به این نکته که تنها نوشته‌های شناخته شده از اصولیان جریری در سدهٔ ۴ق/۱۰م، دو اثر در تبیین نظریهٔ طبری در باب دلیل سوم است، جایگاه مهم اجماع در اندیشهٔ طبری آشکار می‌گردد. آثار یاد شده، نوشته‌هایی با عنوان مشترک *الاجماع فی الفقه* از احمد بن یحییٰ منجم و ابوالحسین ابن‌یونس متکلم است (نک: همو، ۲۹۲).

به بیانی مختصر، در پیرامون نظریهٔ اجماع طبری باید گفت که او شافعی را در پیروی از اجماع، به شدت مورد انتقاد قرار داده (نک: ابن حزم، ۵۷۴/۴)، و نظریه‌ای بر این مبنا مطرح نموده است که اجماع چیزی جز توافق اکثریت قاطع نیست و مخالفت یک یا چند تن در تحقق آن خللی وارد نمی‌سازد. ریشهٔ این نظریه، اگرچه در آموزشهای پیشین اصحاب حدیث، به ویژه در آثار ابوعبید قاسم بن سلام وجود داشت، ولی طبری از آن رو در منابع اصولی به عنوان نخستین قائل شاخص این قول شناخته شده است (مثلاً همو، ۵۳۸/۴) که نخستین‌بار آن را در قالب بحثی اصولی و تدوین یافته، تبیین کرده است. بُعدی دیگر در نظریهٔ اجماع طبری که خاستگاهی ظاهرگرایانه دارد، آن است که او برخلاف معمولِ اصولنویسان، به ویژه اصولیان شافعی، اجماع را در صورت حصول بر پایهٔ قیاس و رأی به عنوان حجت نمی‌شناخت و تنها اجماعی را معتبر می‌شمرد که بر نصوص شرعی مبتنی بود (نک: ابواسحاق، *التبصرة*، ۳۷۲).

و ـ آثار اصولیِ جدلی در سدهٔ ۴ ق: در سدهٔ پیشین، نظریات اصولیِ ۳ تن از صاحب‌نظران از مذاهب مختلف ـــ عیسی بن ابان از حنفیان، ابن‌راوندی از معتزلیانِ کناره‌جو و داوود پیشوای ظاهریان ـــ موجی از نوشتارهای جدلی در اصول را برانگیخت که عالمانی با گرایشهای متنوع در آن ایفای سهم کردند. به خصوص باید اضافه کرد که در طول سدهٔ ۴ق، همفکران داوود از ظاهریان، به حملات خود نسبت به اصحاب قیاس و نوشتن ردیه‌هایی بر آنان دوام بخشیدند که از میان آنان می‌توان ابوسعید نهربانی، ابوالطیب ابن‌خلال و ابواسحاق ریاعی را نام برد (نک: ابن‌ندیم، ۲۷۳). لبهٔ تیز حملات ظاهریان به کاربرد قیاس، به طور مشترک متوجه حنفیان و شافعیان بود و همین امر تألیف دفاعیه‌هایی را از سوی عالمان این دو مذهب به عنوان واکنش به دنبال داشت.

در میان دفاعیه‌نویسان در محافل حنفی، باید از علی بن موسیٰ قمی یاد کرد که از نامدارترین فقیهان اصحاب رأی در عراق بود؛ اگرچه ابن‌ندیم در بیان جایگاه فقهی وی، او را از نقض‌نویسان بر شافعی شمرده، اما تنها تألیف اصولی او با عنوان *اثبات القیاس و الاجتهاد و خبر الواحد* (نک: ص ۲۶۰)، به ویژه در دو بحث دفاع از حجیت قیاس و اخبار آحاد، روی نزاع با داوود داشته است.

در جناح شافعیه، باید از ابوبکر محمد بن اسحاق کاشانی نام برد که خود زمانی از برجسته‌ترین فقیهان ظاهری در مشرق بود و آنگاه که به مذهب شافعی روی آورد، آثاری با عنوان *اثبات القیاس و الرد علیٰ داود فی ابطال القیاس* را در پاسخ حملات داوود به حجیت قیاس تحریر کرد (نک: همو، ۲۶۷). همچنین باید از ابن‌منذر، فقیه مستقل، اما نزدیک به شافعی در اوایل سدهٔ ۴ق در مکه یاد کرد که در اثری با عنوان *اثبات القیاس* همین مسیر را پیموده بود (نک: همو، ۲۶۹).

مالکیان، با وجود اینکه در این سده به جرگهٔ اصول‌نویسان پیوسته بودند (نک: سطور بعد) و در پذیرش اساس حجیت قیاس، به دور از مواضع حنفیان و شافعیان نبودند، اما شاید به دلیل اینکه لبهٔ تیز حملات مستقیماً متوجه ایشان نبوده است، یا به هر دلیل دیگر، خود را در این موج جدل‌نویسی وارد نساختند. از آنجا که این اصول‌نویسان مالکی، از

محیط عراق برخاسته بودند، شرکت نجستن آنان در این جدلها را نمی‌توان ناشی از دور بودن از کانون منازعات اصولی تلقی کرد.

ز- اصول‌نویسی حنفیان، گامی به سوی کاستن فاصله‌ها: مذهب حنفیان را در سده‌های نخستینِ اسلامی باید، نه یک مذهب صرفاً فقهی، بلکه مذهبی ارائه کنندهٔ دستگاهی کلامی ـ فقهی دانست؛ اما این نیز دانسته است که محافل حنفی در طول سده‌های ۳ و ۴ق، گامهایی را برای تقریب مواضع اعتقادی خود با گروههای اصحاب حدیث و سپس اشاعره برداشته بودند. در سدهٔ ۴ق، با پدید آمدن موج تدوین آثاری در اصول فقه و به طور کلی پایه‌ریزیِ دستگاههای اصولی، شرایط مساعد بود تا اندیشمندان حنفی، با ارائهٔ نظریه‌هایی معتدل در اصول، مذهب خود را به عنوان مذهبی قابل قبول در انظار پیروان دیگر مذاهب اهل سنت مطرح سازند. این نظریه‌ها، اگرچه در بسیاری موارد، به عنوان شیوه‌هایی اقتباس شده از فقه ابوحنیفه مطرح می‌شد و مضمون آن به پیشوای مذهب منتسب می‌گردید، اما بدون تردید ثمرهٔ اندیشه و تحلیل اصولیانی بود که فقه پیشوایشان تنها الهام‌بخش آنان بوده است.

در نگرشی به موضوعات مورد تنازع در مباحث ادلهٔ فقهی، باید یادآور شد که گسترهٔ مناقشات اصولی حنفیان با شافعیان که رقیبان اصلی ایشان در عالم اصول بوده‌اند، در مورد دو دلیل کتاب و سنت به مراتب محدودتر بوده است. از جملهٔ مواردی که استواری اصولیان متقدم حنفی بر مواضع ضد شافعی در آن دیده می‌شود، مسألهٔ پر سابقهٔ تخصیص کتاب به خبر واحد است که در بارهٔ آن ابوبکر رازی، ملقب به جصاص بر عدم امکان تخصیص پای فشرده است (نک: ۹۴/۵ به بعد)، اما به تدریج اقوال معتدل‌تری از سوی دیگر اصولیان حنفی در این باره ابراز شده است (نک: علاء الدین بخاری، ۲۹۴/۱ به بعد). در مسألهٔ تعارض خبر و قیاس که اصحاب حدیث، حنفیان را به ترک اخبار نکوهش می‌کردند، اصولیان حنفی عموماً موضعی به وفق اخبار گرفته بودند؛ در این‌میان، ابوالحسن کرخی (د ۳۴۰ق/۹۵۱م) بر تقدم خبر نسبت به قیاس به طور مطلق تکیه ورزیده است و برخی دیگر ترجیح خبر را به وجود صفاتی چون فقاهت در شخصیت راویان، منوط دانسته‌اند (نک: همو، ۳۷۷/۲-۳۷۸).

در بارهٔ اقوال صحابه، باید گفت که کرخی در موضعی نزدیک‌تر به شافعی، ضمن نفی وجوب تقلید از صحابیان، کاربرد اقوال ایشان در فقه را محدود به امور تعبدی دانسته است که قیاس و رأی بدان راه ندارد، ولی برخی دیگر از اصولیان حنفی، چون ابوسعید بردعی به طور کلی بر لازم الاتباع بودن اقوال صحابه تأکید نموده‌اند (نک: پزدوی، ۳/ ۲۱۷؛ سرخسی، *اصول*، ۱۰۵/۲ به بعد).

در آثار اصولی سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م، از مهم‌ترین مباحث پرتداول بحث از اجماع و به ویژه اقسام خاصی از آن، چون نظریهٔ اجماع سکوتی است. در این باره بیشتر اصولیان حنفی در کنار شافعیان، توسعه دادن مفهوم اجماع و حجت شمردن اجماع سکوتی را پذیرا بوده‌اند، اما کسانی چون ابوعبدالله بصری از حنفیان معتزلی، اساساً اجماع بودن آن را منکر شده‌اند و گروهی چون ابوالحسن کرخی در کنار برخی شافعیان و معتزلیان، با اتخاذ موضعی میانه، اجماع سکوتی را بدون آنکه آن را مصداق حقیقی اجماع شمارند، به عنوان حجتی شرعی پذیرفته‌اند (نک: آمدی، ۲۱۴/۱؛ نیز هد، ۶۲۵/۶).

سرانجام، باید از مبحث استحسان یاد کرد که از اختلافات کهن میان حنفیان و شافعیان بوده است و با وجود گرایش به تقریب، وظیفهٔ دفاع از آن به عنوان مشخصه‌ای نمادین برای فقه حنفی، بر دوش تمامی اصولیان حنفی سنگینی می‌کرده است. در چنین شرایطی، تنها راه دفاع از مشروعیت استحسان به نحوی که برای غیرحنفیان ناپذیرفتنی نباشد، موشکافی در تعریف اصطلاح بود؛ بر همین پایه است که برخی اصولیان حنفی با تعریف کردن استحسان به هر گونه عدول از قیاس به لحاظ صارفی شرعی، شامل عدول به قیاسی دقیق‌تر یا عدول به دلیلی منصوص (مثلاً نک: سرخسی، *المبسوط*، ۱۴۵/۱؛ پزدوی، ۳/۴) راه انکار را بر مخالفان بستند و در نهایت، محققانی از سده‌های پسین را متقاعد ساختند که نزاع گذشتگان دربارهٔ استحسان، نزاعی لفظی بوده است (نک: ابن‌حاجب، ۲۰۸؛ شوکانی، *ارشاد...*، ۲۴۱). باید افزود که‌ابوبکر رازی، در تبیین اجتهاد الرأیِ حنفی آن را از سه معنا خارج ندانسته است: نخست قیاس شرعی، دیگر اجتهاد در موضوعاتی چون تعیین وقت و قبله، و سوم «استدلال به اصول» (نک: همان، ۲۵۰؛ نیز برای نفی استحسان از طحاوی، نک: ابن حزم، ۱۹۵/۶).

در بارهٔ موضوع استصحاب که در اصول سده‌های ۴ و ۵ق، زمینهٔ مساعدی برای گسترش یافته بود، گفتنی است که این اصل به طور سنتی در محافل حنفیان از جایگاهی برخوردار نبوده، و رویارویی اصولیان حنفی با آن، نه برخوردی خلاق، بلکه واکنشی با هدف تحریر مسأله و محدود کردن کاربرد بوده است. از جمله، از متکلمان حنفی ابومنصور ماتریدی (د ۳۳۳ق/۹۴۵م) با اتخاذ موضعی خاص میان اصولیان، عمل به استصحاب را تنها در صورت نیافتن دلیلی از کتاب و سنت، بر مکلف واجب می‌شمرد (نک: علاءالدین بخاری، ۳/ ۳۷۷- ۳۷۸) و در جانب دیگر، اصولیانی حنفی، چون ابوزید دبوسی، بر آن بودند که استصحاب نمی‌تواند برای اثبات حکمی مورد استناد قرار گیرد و تنها برای «دفع حکم» صلاحیت دارد (نک: همو، ۳۷۸/۳).

از تألیفات صاحب‌نظران برجستهٔ حنفی در این دوره، می‌توان *مأخذ الشرائع* از ابومنصور ماتریدی (نک: حاجی خلیفه، ۲/ ۱۵۷۳؛ نیز نسفی، ۳۵۹/۱)، *الاصول* ابوالحسن کرخی (برای چاپ و نسخه‌های آن، نک: GAS, I/444)، *الاصول* ابوعبدالله بصری (د ۳۶۹ق/۹۷۹م) (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل»، ۳۲۶)، *اصول الفقه* ابوبکر رازی (د ۳۷۰ق) (برای نسخهٔ خطی، نک: GAS, I/ 445) و *تقویم الادلة* از ابوزید دبوسی (د۴۳۰ق/۱۰۳۹م) (برای نسخه‌های آن، نک: همان، I/456) را نام برد. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق نیز، *اصول الفقه* فخر الاسلام پزدوی به عنوان مختصری تعلیمی در اصول حنفی، و *اصول* سرخسی به عنوان اثری جامعِ نوشته‌های پیشین، از جایگاهی مهم برخوردارند (برای این

دو، نک: مآخذ همین مقاله).

ح- فراگیر شدن اصول فقه در میان مذاهب: سده‌های ۴ و۵ق/۱۰ و ۱۱م را باید اوج بررسیهای اصولی در تاریخ فقه اسلامی ارزیابی کرد، چه تدوین علم اصول که از سدهٔ ۲ق باب آن گشوده شده بود، جز از سدهٔ ۴ق صورت جدی و فراگیر به خود نگرفت. از سدهٔ ۴ق، دست‌کم در مشرق بلاد اسلامی، اصول فقه دیگر زمینه‌ای اختصاصی برای برخی مذاهب نبود و به عنوان مقدمه‌ای ضروری بر دانش فقه مقبولیتی عام یافته بود. پیش از هر توضیح، باید به بخش آغازین *مفاتیح‌العلوم* خوارزمی (د۳۸۷ق/۹۹۷م) اشاره کرد که به عنوان اثری جامع‌الاطراف در باب علوم اسلامی، بخشی را نیز به فقه اختصاص داده، و در نخستین باب از ابواب این علم، فصلی را در «اصول فقه» گشوده است. وی در این فصل، مذاهب گوناگون فقهی را به گرد بیرق اصول فقه انگاشته، و از ادلهٔ (به تعبیر مؤلف: اصول) ششگانهٔ مورد بحث در محافل فقهی، سه دلیل کتاب و سنت و اجماع امت را محل اتفاق، و سه دلیل قیاس و استحسان و استصلاح را محل اختلاف مذاهب دانسته است (نک: ص ۷-۹). همچنین باید به برخورد ابوبکر ابهری (د ۳۷۵ق/ ۹۸۵م)، بزرگ مالکیان مشرق، با فقاهت هم‌مذهبان خود در مغرب اشاره کرد که آنان را به سطحی بودن آموزشها و دور بودن از اصول نظری، نکوهش کرده است (نک: ابن حزم، ۱۲۲/۵).

در آثار اصولی این دوره، اشتراکی وسیع در شیوهٔ طرح مباحث و تا حد قابل ملاحظه‌ای در موضع‌گیریها، میان مذاهب گوناگون دیده می‌شود. از نظر موضوعات مورد بحث در این آثار، باید گفت افزون بر تفصیل مباحث کهن در مبانی استدلال فقهی چون بحث در نحوهٔ احتجاج به کتاب، اخبار و آثار، اجماع و نیز مباحث قیاس و استحسان، بحثهایی در مقام تحریر و تحدید برخی مبادی فقهی چون اقسام واجب، امر و نهی، و برخی مباحث لفظی مشتمل بر عام وخاص، مجمل و مفصل و حقیقت و مجاز جای داشته است. مباحث تحلیلی و استدلالی مربوط به خبر واحد از حجم گسترده‌ای برخوردار است و در ردیف آن، اجماع با گسترشی در مفهوم، بخش وسیعی از مباحث ادله را به خود اختصاص داده است (نک: هد، ۶۲۵/۶-۶۲۶).

به عنوان نکته‌ای ویژه در بررسیهای مالکیان، باید به تقویت مبانی نظری قیاس اشاره کرد که گاه مالکیان صاحب‌حدیث را هم‌موضع تندروان صاحب‌رأی نهاده است؛ چنانکه از مالکیان عراق، ابوالفرج قاضی و ابوبکر ابهری در نظریه‌ای مشترک، قیاس را در مقام تعارض، بر خبر واحد اولیٰ شمرده‌اند (ابن‌حزم، ۳۸۵/۷). در مقایسه باید به نظریه‌ای بحث‌انگیز از ابوبکر باقلانی، متکلم و اصولی مالکی اشاره کرد که در تعریفی از قیاس، آن را عبارت از «حمل معلومی بر معلوم در اثبات حکمی بر هردو، بر پایهٔ حکم یا صفتی جامع میان آن دو» دانسته، و این تعریف پس از او، مورد پذیرش بسیاری از اصولیان قرار گرفته است (نک: شوکانی، *ارشاد*، ۱۹۸؛ برای بررسی آراء اصولی وی، نک: شیخ الاسلامی، ۲۰۳-۲۰۶).

اصل برائت در سدهٔ ۵ق، در قالبی اصولی شکل گرفته، و به خصوص در آثار شافعیان در بارهٔ آن نظریه‌پردازی شده است. ابواسحاق شیرازی در یک جا، «استصحاب برائت ذمه» را بر پایهٔ دلالت عقل واجب شمرده (*التبصرة*، ۵۲۹)، و در موضعی دیگر اصل برائت را با تعبیر «استصحاب حال العقل»، ابزاری برای مجتهد به گاه نبود دلیلی شرعی شمرده است (*اللمع*، ۱۱۶؛ نیز نک: جوینی، ۵۰؛ از حنابله: کلوذانی، ۲۵۱/۴-۲۵۲)؛ در حالی که نفس استصحاب در سدهٔ ۵ق، به شدت در معرض نقد اصولیانی با مذاهب گوناگون بوده است (نک: هـ د، استصحاب).

از آثار شاخص شافعیان در این دوره، می‌توان نمونه‌هایی چون *البیان فی دلائل الاعلام علی اصول الاحکام* و *شرح رسالة الشافعی* از ابوبکر صیرفی (د ۳۳۰ق/۹۴۲م) (نک: ابن‌ندیم، ۲۶۷)، *التبصره* از ابواسحاق شیرازی (د ۴۷۶ق/۱۰۸۳م) و *البرهان* از امام‌الحرمین جوینی (د۴۷۸ق) (نک: حاجی خلیفه، ۲۴۲/۱) را برشمرد (برای آثاری دیگر، نک: همو، ۱۳۵۷/۲؛ ابن‌ندیم، ۲۶۸-۲۶۹؛ برای آثار حنفیان، نک: بخش پیشین). مالکیان که در همین دوره به صف اصول‌نویسان پیوسته بودند، نیز با تألیف آثاری چون *اللمع فی اصول الفقه* از ابوالفرج مالکی (د ۳۳۱ق)، *اصول الفقه* ابوبکر ابهری (د ۳۷۵ق/۹۸۵م) (نک: ابن‌ندیم، ۲۵۳) و *مقدمة فی اصول الفقه* اثر ابوالحسن قصار (د ۳۹۸ق/۱۰۰۸م) (برای نسخهٔ خطی، نک: GAS, I/482)، سهم بسزایی در گسترش علم اصول ایفا نموده‌اند.

از تألیفات دیگر مذاهب، باید به آثاری چون *العدة* از قاضی ابویعلیٰ (د ۴۵۸ق/۱۰۶۶م) (بیروت، ۱۹۸۰م) و *التمهید* نوشتهٔ ابوالخطاب کلوذانی (د ۵۱۰ق/۱۱۱۶م) (نک: مآخذ همین مقاله) از حنابله؛ *نعت الحکمه* اثر ابوالطیب ابن خلال (ابن‌ندیم، ۲۷۳) و کتاب پرشهرتِ *الاحکام* تألیف ابن‌حزم اندلسی (د ۴۵۶ق) (نک: مآخذ همین مقاله) از ظاهریه؛ و *التحریر و النقر* و نیز *الحدود و العقود*، دو اثر جامع اصولی نوشتهٔ ابوالفرج معافا بن زکریا (د ۳۹۰ق/۱۰۰۰م) (ابن‌ندیم، ۲۹۲) از جریریه اشاره کرد.

در آثار اصولی بر جای مانده از معتزلیان نیز، همچون بخش شرعیات از *المغنی* قاضی عبدالجبار (د ۴۱۶ق/۱۰۲۵م) و *المعتمد* نوشتهٔ ابوالحسین بصری (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م)، نظریات اصولی بدون ویژگیهای اصول کهن معتزله، در کنار نظریات عالمان دیگر مذاهب مطرح شده است (نک: مثلاً: قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۱۷۱، ۱۸۷-۱۸۸؛ ابوالحسین بصری، ۴۶۷/۲، ۵۳۳، جم). قاضی عبدالجبار کتابی مستقل در اصول، با عنوان *النهایه* نیز نوشته بوده است (نک: همان، ۱۰۲؛ نیز برای اثری با عنوان *نقض الشافی* از ابوالحسین بصری، نک: ابن‌شهرآشوب، ۱۳۵-۱۳۶).

به عنوان خاتمه‌ای بر تحقیقات اصولیِ سدهٔ ۵ق، باید از محمد غزالی و اثر مهم او *المستصفیٰ* یاد کرد که در تاریخ تألیفات اصولی نقطهٔ عطفی بی‌بدیل به شمار می‌آید. این اثر اگرچه به دست مؤلفی شافعی

نگاشته شده است، اما به عنوان برجسته‌ترین نمایندهٔ اصول شکل‌گرفته در این برههٔ تاریخی، در انتقال تحقیقات اصولی این دوره به آثار متأخر نقش پایه را ایفا نموده، و الگوی مطالعات اصولی پس از خود در تمامی مذاهب اهل سنت بوده است. اگرچه غزالی بـه عنوان عالمـی صاحب‌نظر، خود نظریاتی در اصول ابراز داشته، ولی کتاب *المستصفیٰ* بیشترین اهمیت تاریخی خود را مرهون سبک تحلیل، جمع بین آراء و تنقیح و تنظیم تحسین برانگیز مباحث در پرداخت کتاب است.

ط ـ تدوین آثار اصولی در هزارهٔ اخیر: پس از کندوکاو مسائل اصولـی از جوانب گـوناگون در سده‌هـای ۴ و ۵ ق از سوی اصـولیان اهل‌سنت و آخرین آنان غزالی، در سده‌های بعد تحول نسبتاً محدودی در آثار اصولی اهل سنت به چشم می‌آید وبسیاری از مباحث و آثار، تکرار، یا شرح و تفصیل مطالبی است که پیشینیان در نوشته‌های خود مطرح کرده بودند. بدون وارد شدن در سخن از مفهوم یا محدودهٔ انسداد باب اجتهاد در عالم فقه اهل سنت، اجمالاً باید یادآور شد که پرهیز نسبی فقیهان از اجتهاد، در این دورهٔ طولانی، بسیاری از مباحث اصولی را، بحثهایی نظری به دور از کاربردی بالفعل ساخته بود. در این میان، تنها برخی از مجتهدان شاخص گاه با نگاه فنی اصولی و گاه با نگرشی سلفی، نظریه‌هایی جدید و البته با نوآوری محدود در عرصهٔ اصول فقه پدیدآوردند.

در سدهٔ ۶ق/۱۲م، بی‌تردید باید *المحصول* فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م)، متکلم و فقیه شافعی را از تألیفات مهم و اساسی در این زمینه دانست که تا قرنها مورد شرح و تدقیق عالمان اصول بوده است (برای نسخه‌ها و شروح آن، نک: حاجی خلیفه، ۲/ ۱۶۱۵-۱۶۱۶؛ GAL, I/662; GAL,S, I/921). در سدهٔ ۷ق/۱۳م، دو تألیف با استقبالی گستـرده روبه‌رو شد؛ نخستیـن از ایـن دو، *الاحکام لاصول الاحکام* سیف‌الـدین آمدی (د ۶۳۱ق/۱۲۳۴م)، از متکلمان و فقیهان شافعی بود که به عنوان منبعی مهم در مطالعات تطبیقیِ اصولی شناخته شده است و دیگـری متنی مختصـر با عنوان *مختصر المنتهیٰ* از جمـال‌الدین ابن‌حاجب (د ۶۴۶ق/۱۲۴۸م)، ادیب و فقیه مالکی است که به عنوان متنی تعلیمی، چندین قرن در محافل اصولی رواج داشته، و شروح و حواشی بسیار بر آن نوشته شده است (برای هر دو، نک: مآخذ همین مقاله). افزون بر نقش آمدی و در پی او ابن‌حاجب در تدوین و تنظیم، این دو در برخی موضوعات اصولی ریزبینیها و نظریه‌هایی جدید نیز داشته‌اند که در جای جای آثارشان انعکاس یافته‌است.

در سدهٔ ۸ق/۱۴م، باید از شکل‌گیری مکتب سلفی سخن آورد که آغازگر آن، ابن‌تیمیه (د ۷۲۸ق/۱۳۲۸م) بر مفتوح بودن باب اجتهاد تأکید می‌ورزید و در کنار پافشاری بر پیروی از نصوص، قیاس را نیز در استنباط احکام شرعی ارزش می‌نهاد و به جای اجماع، عنصری با عنوان «اتفاق» را تقویت می‌کرد که در تعریف او، توافق میان مجتهدان در شریعت اسلامی بود (نک: ابن‌تیمیه، ۱۰-۱۱). ابن‌تیمیه خود در زمینهٔ اصول به تألیفی جامع نپرداخته است و بازتاب تعالیم اصولی او، در کتاب *اعلام الموقعین* شاگردش ابن‌قیم جوزیه دیده می‌شود. در بارهٔ این اثر باید گفت که نه تنها در موضع‌گیریها و شیوهٔ بحث، تفاوتی بنیادین میان آن با آثار متداول اصولی دیده می‌شود، بلکه این اثر، اساساً از بافتی نوین برخوردار است و سرفصلهای آن با آنچه در آثار اصولی معمول بوده، همخوانی ندارد.

ابواسحاق شاطبی (د ۷۹۰ق/۱۳۸۸م) از صاحب‌نظران مالکی که به مفتـوح دانستن بـاب اجتهاد شهـرت یافته، نیـز در کتاب مشهـور *الموافقات فی اصول الشریعه*، شیوه‌ای بدیع و ویژه در طرح مباحث پیش گرفته است. وی که با هدف دستیابی به ابزاری کاربردی برای اجتهاد به علم اصول می‌نگریسته، با نگرشی زیربنایی به مبانی کلامی مسألهٔ تکلیف، به بازنگری اساسی در فلسفهٔ تشریع پرداخته است و روشهایی را در کاربرد، پیشنهاد کرده، یا توسعه داده است که در رأس آن باید از گسترش کاربرد استصلاح یاد کرد (نک: سراسر ج ۲). در واقع بخش اعظم این اثر، مباحثی نظری از گونهٔ یاد شده است و تنها ثلثی از کتاب، با عنوان «کتاب الادله»، مباحث معمول در کتب اصولی را در بر دارد.

اصول فقه در مکاتب شیعه:

الف. فقیهان امامیه و نخستین آثار اصولی: در نگرشی گذرا بر جناحهای موجود در حوزه‌های فقه متقدم امامیه، باید گفت که با وجود کاستی منابع، می‌توان برپایهٔ موضعگیریهای مربوط به کاربرد ادلهٔ گوناگون فقهی، در سده‌های ۲ و ۳ق چند جناح نسبتاً متمایز را تمییز داد که در فقه خود اندیشه‌ای تحلیلی فراتر از متون روایات را به کار می‌بسته‌اند. اگرچه در این بررسی، حلقهٔ تعلیم کسانی چون زرارة بن اعین، محمد بن مسلم، ابوبصیر و حلقهٔ مهم هشام بن سالم جای مطالعه دارد، اما در این میان حلقهٔ هشام بن حکم و پیروان او در تدوین نخستین آثار امامیه در اصول، از جایگاهی ممتاز برخوردار است (برای بررسی این جناحها، نک: پاکتچی، «گرایشها...»، ۱۵-۱۶).

مهم‌ترین مسائل مـورد بحث در محـاضرات درون مذهبـی و بین‌المذاهبی امامیه در این دوره، دو مسألهٔ پرسابقهٔ اختلاف الحدیث و اجتهاد الرأی بوده است. برای ورود در سخن، باید به اثری تألیف حمیری با عنوان کتاب *ما بین هشام بن الحکم و هشام بن سالم* و [قرائت پیشنهادی: فی] *القیاس و الارواح و الجنة و النار و الحدیثین المختلفین* (نجاشی، ۲۲۰) اشاره کرد که آشکارا نشان می‌دهد، در موضوعات یاد شده، میان مواضع این دو هشام به عنوان نمایندهٔ دو طرز فکر، اختلاف بارزی وجود داشته است.

بر پایهٔ جست‌وجو در فهارس و گزارشهای برجای مانده، باید اذعان داشت که دو نمونهٔ شناخته شده از آثار عالمان امامی سدهٔ ۲ق، نه در پیرامون اجتهاد الرأی، که در بارهٔ چگونگی برخورد با اختلاف الحدیث نوشته شده‌اند. این دو اثر ــ که نخستین آنها با عنوان *کتاب الاخبار و کیف تصح* (نک:ابن‌ندیم، ۲۲۴؛ نجاشی، ۴۳۳) از آنِ هشام بن حکم، و دیگری با عنوان *اختلاف الحدیث* (ابن‌ندیم، ۲۷۶؛ طوسی، *الفهرست*،

۱۸۱) نوشتهٔ یونس بن عبدالرحمان شاگرد و پیرو اوست ــ باید متعلق به جریانی واحد و کلام‌گرا با دیدگاهی معتدل نسبت به قیاس تلقی گردند (نک: پاکتچی، همان، ۱۸). در بارهٔ شیوهٔ پیشنهادی هشام بن حکم و همفکران او در برخورد با «حدیثین مختلفین»، با توجه به از میان رفتن نسخه‌های این دو اثر، تنها بر اساس گزارشهایی پراکنده می‌توان اظهار نظر کرد. بر پایهٔ اندک بازمانده‌ها از روایات و نظریات هشام و یونس، در این حد دانسته است که آنان را باید در زمرهٔ نقادان حدیث طبقه‌بندی کرد که به جای اهتمام بر جمع بین حدیثین، در اصل پذیرش اخبار روشی سختگیرانه داشته‌اند (همان، ۱۸-۱۹).

در پایان سخن از آثار اصولی کهن نزد امامیه، باید به تألیف آثاری دربارهٔ مباحث الفاظ اشاره کرد که در طول تاریخ، به عنوان مباحثی مقدّمی و ملحق به مباحث ادله در آثار اصولی مطرح بوده‌اند. احتمالاً به عنوان قدیم‌ترین نوشته در این باره ــ از میان آثار جمیع مذاهب اسلامی ــ باید تألیفی از هشام بن حکم را یاد کرد که اکنون جز نامی از آن برجای نمانده است. ذکر این اثر که نجاشی از آن با عنوان *الالفاظ و مباحثها* یاد کرده (همانجا)، و شیخ طوسی با عنوان کوتاه *الالفاظ* (همان، ۱۷۵) بدان اشاره کرده است، در هیچ‌یک از دو مأخذ، با توضیحی روشن کنندهٔ موضوع کتاب همراه نگشته است. این احتمال درخور تأمل است که *الالفاظ* هشام، تألیفی تحلیلی، اما آغازین در باب شیوه‌های خطاب بوده باشد که بعدها نیز با همین عنوان «مباحث الفاظ» بخش مهمی از مباحث کتب اصولی را تشکیل داده است. از باب بررسی پیشینهٔ موضوع، گفتنی است که مباحث الفاظ در کتاب عالم معاصر هشام، یعنی در *الرسالة* شافعی نیز به تفصیل مطرح گشته، و تألیف در چنین موضوعی از هشام نیز استبعادی نخواهد داشت.

از جمله متون کهن امامی که باید در اینجا به عنوان تألیفی مرتبط با اصول فقه و به طور خاص مباحث الفاظ و دلیل کتاب از آن یاد شود، متنی مجهول المؤلف و بی‌عنوان مشهور به *تفسیر نعمانی* است که زمان تألیف آن نباید دیرتر از سدهٔ ۳ق بوده باشد (نک: «تفسیر»، ۳، ۹۷: اسانید دو تحریر مختلف متن). اگرچه در بادی نظر، این متن تألیفی در علوم قرآنی به شمار می‌آید و ارتباط آن با مباحث اصولی غریب می‌نماید، اما به نگاهی ژرف‌تر، بخشهایی از آن، نمونه‌ای بی‌نظیر از نوشته‌ای کهن و موشکافانه در برخی مباحث ریز الفاظ و دلیل کتاب از علم اصول به شیوه‌ای گاه سامان یافته‌تر از *الرسالة* شافعی است (مثلاً نک: ص ۲۵-۳۰).

ب ـ اصول متکلمان در دهه‌های گذار به سدهٔ ۴ق: در این دهه‌ها اندیشهٔ غالب بر محافل فقهی امامیه، اندیشهٔ اصحاب حدیث بود که در تألیف آثار فقهی خود از متون احادیث بهره می‌جستند و با گریز از برخوردهای درایی و نظری در فقه، خود را نیازمند دانشی به نام اصول فقه نمی‌دیدند. در این دوره، مکتب متکلمان متقدم امامیه، یعنی پیروان هشام بن حکم روی به انقراض نهاده بود و منتسب شدنِ اندیشه‌های خاصِ معتزلیانِ کناره گرفته ــ چون ابن راوندی ــ به محافل امامیه، هم خویشان و هم بیگانگان را آزرده ساخته بود (مثلاً نک: سید مرتضی، *الشافی*...، ۱/۷۱).

در واقع آغازگر حرکت نوین کلامی در محافل امامیه در چنین شرایطی، ابوسهل نوبختی (د ۳۱۱ق/۹۲۳م)، متکلم نامدار امامی بود که توانست یک نظام جامع کلامی با ویژگیهای مذهب امامی را عرضه کند که بر پاسخگویی به حملات متکلمانِ مخالف توانا باشد و کلام امامی را از نو رونق بخشد. دستگاه کلامیی که ابوسهل ارائه کرد، اگرچه در زبان گفتار در مقام تعریف مصطلحات و شیوهٔ استدلال، و نیز از حیث پردازش مباحث و باب‌بندی با کلام آن روز معتزله سازگاری بسیار داشت، اما از حیث موضع‌گیریها، راه دفاع از مواضع سنتی امامیه را در پیش گرفته بود (نک: مفید، *اوائل*...، ۷۱-۷۲، ۹۶-۹۸، جم؛ نیز مادلونگ، «کلام...[1]»، 16-15). با این مقدمه باید گفت که پرداختن ابوسهل به مباحث اصول فقه نیز در واقع به شیوهٔ متکلمان آن روزگار، بخشی از تحقیقات کلامی او بوده است. این برداشت که ابوسهل در روش اصولی خود به مکتب ظاهری گرایش یافته باشد (قس: ماسینیون، I/360)، بر پایه‌ای استوار نیست.

مهم‌ترین اثر اصولی ابوسهل که بر پایهٔ قراین، باید نخستین اثر جامع، اما جدلی در اصول امامیه بوده باشد، ردیهٔ او با عنوان *نقض رسالة الشافعی* است که ابن‌ندیم و پس از او طوسی در فهرستهای خود از آن یاد کرده‌اند (نک: ابن‌ندیم، ۲۲۵؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۳). افزون بر آن، ابوسهل در زمینهٔ اصول فقه، آثاری تألیف کرده که موضوع آنها نفی اجتهاد الرأی و قیاس بوده است، خصوصیتی که هم در محافل امامی اندیشهٔ غالب بوده، و هم مکتب متقدم معتزله از آن دفاع می‌کرده است. گفتنی است که از ردیهٔ ابوسهل بر ابن راوندی در باب رأی، ردیهٔ او بر عیسی بن ابان در باب قیاس و تألیف جدلی دیگرش با عنوان *ابطال القیاس* (ابن‌ندیم، طوسی، همانجاها) هیچ‌یک برجای نمانده است.

در طول سدهٔ ۴ق، در کنار ابوسهل نوبختی و در نسلهای پس از او، روش اصولی متکلمان در محافل امامیه، توسط شخصیتهای کلامی دیگر دوام یافته است. در رأس اینان باید از حسن بن موسیٰ نوبختی یاد کرد که نجاشی به اثر او با عنوان *کتاب فی خبر الواحد و العمل به* اشاره کرده است (ص ۶۳)؛ اما آثار دیگر از این گروه، عموماً در زمینهٔ نفی کاربرد رأی و قیاس نوشته شده‌اند؛ از این دست باید تألیفاتی چون *الرد علی اصحاب الاجتهاد و القیاس* اثر عبدالله بن عبدالرحمان زبیری، *کتاب فی ابطال القیاس* اثر ابومنصور صرام نیشابوری و اثری با همین عنوان از ابومحمد یحییٰ علوی را یاد کرد که اکنون آثاری دست نایافتنیند (نک: طوسی، همان، ۱۷۹، ۱۹۰؛ نجاشی، ۲۲۰، ۴۴۲). سرانجام، باید از دو اثر اصولی با عناوین *ابطال مذهب داود الاصبهانی* و *الرد علی اصحاب الاجتهاد فی الاحکام* از ابوالقاسم کوفی (د ۳۵۲ق/۹۶۳م) یاد کرد که مؤلف آنها، متکلمی امامی، اما با ویژگیهایی

1. «Imamism...»

متفاوت با مکتب ابوسهل نوبختی بوده است (نک: همو، ۲۶۶: آثار او).

نمونهٔ برخورد جدلی متکلمان آن روزگار با مسألهٔ رأی و قیاس را می‌توان در آثار برجای ماندهٔ عالمانی چون ابن‌شاذان نیشابوری (ص ۵۴ به بعد) و ابن قبهٔ رازی (ص ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۳) باز یافت. اما از تعالیم متکلمان در مبحث اصولی حجیت خبر واحد، جبران ضعف استنادی اخبار آحاد به اجماع طایفه بر خبر است که ریشه در روایات و شیوه‌های پیشین امامیه دارد (نک: هـ د، ۶۲۹/۶) و در آثار متکلمان، شکلی مدون‌تر به خود گرفته است؛ چنانکه مثلاً ابن قبهٔ رازی (د اوایل سدهٔ ۴ق) در کتاب «نقض الاشهاد»، ضمن تضعیف اخبار آحاد و تکیه بر رواج اخبار دروغین به نقل از ائمه (ع)، بر اخذ به «ما یجمع علیه» از اخبار تأکید کرده است (ص ۱۱۰).

از میان متکلمان فقیه در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق، آن‌کس که به عنوان شخصیتی صاحب مکتب شهرت یافته، و اثر مستقلی از او در اصول شناخته نشده، ابن‌ابی‌عقیل عمانی است که بر پایهٔ مطالعهٔ آراء، شیوهٔ فقهی او را می‌توان نزدیک به شیوهٔ متکلمان معتزلی در «استخراج»، البته با اساس نهادن تعالیم ائمهٔ اهل بیت (ع) دانست. مدرسی طباطبایی بر پایهٔ نگرش تحلیلی بر آراء منقول از ابن ابی‌عقیل، روش فقهی او را استوار بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم (مُجمعٌ علیه) دانسته است (ص36) که با شیوه‌های اصولی شناخته شده از متکلمان متقدم سازگاری دارد.

ج- ابن‌جنید، مدافع قیاس در اصول امامی: در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق، در محافل فقهی امامیه، ابن‌جنید اسکافی شخصیتی استثنایی است که با اتخاذ روشی نزدیک به روشهای اصحاب رأی، نظام فقهی - اصولی کاملاً متفاوتی را عرضه می‌کرد که به سختی می‌توان در جست‌وجو از پیشینه، آن را با مکتبی خاص در میان مکاتب امامیه پیوسته دانست. ردیه‌ای که ابن‌جنید بر زجّاجی نیشابوری نوشته، و در آن به دفاع از فضل بن شاذان برخاسته است (نک: نجاشی، ۳۸۸) ــ اگرچه در بارهٔ مندرجات آن آگاهی کافی در دست نیست ــ اجمالاً می‌تواند نشانگر این نکته باشد که ابن‌جنید شخصاً مایل بوده است تا اندیشهٔ خود را در راستای اندیشهٔ فضل و با قدری تعمیم در پیوند با مکتب هشام بن حکم رقم زند.

ابن‌جنید در روشهای اصولی، برخلاف روش مشهور متکلمان و اصحاب حدیث امامی عصر خود، به صراحت حجیت قیاس و عمل به اجتهاد الرأی را مطرح می‌کرد و در این باره آثاری نیز پرداخته بود (نک: سید مرتضی، *الانتصار*، ۲۳۸؛ نجاشی، ۳۸۷-۳۸۸). وی این روش خود را در مذهب امامی بدعت نمی‌شمرد و بر آن بود که مسألهٔ قیاس و رأی، در دوره‌ای میان روزگار ائمه (ع) تا عصر او، در پس پرده‌ای از ابهام و حتیٰ ستر عامدانه دگرگون جلوه‌گر شده است. اگرچه ابن‌جنید این باور را در دو اثر اصولی مطرح ساخته است که اکنون در ردیف آثار از دست‌رفته جای گرفته‌اند، اما عناوین این دو به‌صورت کشف *التمویه و الالباس علی اغمار الشیعة فی امرالقیاس* و *اظهار ماستره اهل العناد من الروایة عن ائمة العترة فی امر الاجتهاد* (نک: همانجا) هر یک به اندازهٔ کتابی در این باره، مطلب در بردارد.

از ابن‌جنید تألیفی در دیگر زمینه‌های اصولی شناخته نشده است، اما بر پایهٔ باورهای کلامیش در باب امامت، می‌توان گفت به همان اندازه که پذیرش حجیت رأی و قیاس را می‌توانست برتابد، نسبت به دیگر ادلهٔ ظنی نیز پذیرا بوده است (نک: مفید، «اجوبة...»، ۲۲۲-۲۲۳، «المسائل...»، ۲۵۰-۲۵۱). بر پایهٔ تحلیل آراء فقهی نیز به دست می‌آید که وی در نظام اصولی خود، نسبت به ادلهٔ نقلی ظنی، چون ظواهر کتاب و اخبار آحاد روشی مساعد با فقیهان اهل سنت و به دور از فقیهان متکلم امامی داشته‌است (برای تحلیل روشهای او، نک: هـ د، ۲۵۸/۳-۲۵۹).

گفتنی است که تعالیم ابن‌جنید به رغم بی عنایتی عراقیان نسبت به آن، در خراسان که حوزهٔ نفوذ تعالیم فضل بن شاذان بوده، دست کم در زمان حیاتش از پذیرش ویژه‌ای برخوردار بوده است (نک: مفید، همان، ۲۵۰). از همفکران شناخته شدهٔ ابن‌جنید در عراق، البته در دوره‌های بعد، شریف رضی (د ۴۰۶ق/۱۰۱۵م) است که در آثار خود، اصول فقه را به طور عام، و اجتهاد الرأی و قیاس را به طور خاص با سبکی نزدیک به ابن‌جنید مطرح نموده است (نک: پاکتچی، *الآراء...*، ۹، جم).

د- آموزش اصولی در حلقه‌های شیخ مفید و سید مرتضیٰ: دو دههٔ پایانی سدهٔ ۴ق را باید نقطهٔ عطفی در تاریخ اصول امامی دانست؛ چه، با ظهور شیخ مفید (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م) و پس از او سید مرتضیٰ (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م)، دو فقیه متکلم، جریانی در عراق برای نظام دادن به مبانی فقه امامیه و تدوین اصول فقه پدید آمد که در پایه، ادامهٔ مسیر پیشین متکلمان بود. با وجود تفاوتهایی که در جزئیات میان تعالیم این دو دیده می‌شد، در کلیات اندیشهٔ اصولی آنان در یک سو قرار داشت. روش فقهی مفید و سیدمرتضیٰ به شیوهٔ معمول متکلمان، بر پایهٔ نفی حجیت خبرِ واحد بنا شده بود و به اخبار آحاد تنها در صورتی استناد می‌شد که مضمون آنها با قراینی خارجی تأیید گردد (نک: مفید، *التذکرة*، ۴۴؛ سید مرتضیٰ، *الذریعة*، ۴۱/۲ به بعد).

شیخ مفید در مقایسه‌ای که در *اوائل المقالات* خود مطرح نموده است، بر نفی حجیت خبر واحد به عنوان دیدگاه مشترک همفکران خود و غالب معتزله تکیه کرده (ص ۱۳۹)، و در دیگر آثارش، به عنوان رهگشایی در به‌کارگیری اخبار، اخذ به اخبار «مُجمعٌ علیه» در میان طایفه را لازم شمرده است (نک: «اجوبة»، ۷۴؛ نیز نک: سید مرتضیٰ، «جوابات المسائل التبانیات»، ۱۶). بـه‌سان ابزاری در رفـع خلأ محسوس از نفی حجیت اخبار آحاد، کاربرد «اجماع طایفهٔ امامیه» نیز به عنوان مستندی مستقل، در اندک بازمانده‌ها از فقه استدلالی شیخ مفید دیده می‌شود (مثلاً نک: *مسائل العویص*، ۲۳، ۲۴، جم، نیز *اوائل*، ۱۲۱) و در فقه سید مرتضیٰ کاربرد آن به اوج رسیده است. سیدمرتضیٰ خود به صراحت بیان کرده که از نظر او، استنباط بیشتر احکام شرعی بر پایهٔ اجماع طایفه استوار است (مثلاً نک: «جوابات المسائل الرسیة...»،

۳۶۶، *الانتصار*، ۶؛ نیز هد، ۶/۶۲۸ـ۶۲۹).

شیخ مفید و سید مرتضیٰ، پیشروان تألیف آثاری جامع در اصول فقه امامیه‌اند و پیش از ایشان، چنین آثاری به شکلی بنیادین و غیرجدلی در میان امامیه به تحریر نیامده است. کتاب *التذکرهٔ* شیخ مفید، تألیفی فراگیر و مشتمل بر مباحث الفاظ و ادله، اما مختصر است (نیز نک: طوسی، عدة...، ۱/ ۵ ـ۶) و با اندک فاصله‌ای، سید مرتضیٰ، از شاگردان شیخ مفید به گردآوری کتاب *الذریعة الیٰ اصول الشریعه*، دست یازیده است که نخستین تألیف مبسوط در اصول فقه امامی محسوب می‌گردد. شیخ مفید جز دو اثر یاد شده، آثاری هم در باب اجماع، قیاس و رأی تألیف کرده بوده (نجاشی، ۴۰۲)، و سید مرتضیٰ نیز در رساله‌هایی با عناوین «جـواب المسائل التبانیـات» (*رسائل*، ۱/۵ـ۹۶)، «مسألة فی الاجماع» (همان، ۳/۲۰۱ـ۲۰۵)، «عدم تخطئة العامل بخبر الواحد» (همان، ۳/ ۲۶۹ـ۲۷۲) و «ابطال العمل باخبار الآحاد» (همان، ۳/۳۰۹ـ۳۱۳) به خصوص به بررسی دو مبحث اصولی اجماع و خبر واحد پرداخته است.

در بررسی سرفصلها، جالب توجه است که در *التذکرهٔ* شیخ مفید، بحث در چارچوبی کاملاً متفاوت با چارچوب معمول در کتب اصولی، از جمله *الذریعه* شکل گرفته، و «اصول احکام شرعی» سه چیز شمرده شده است: نخست کتاب خدا، دیگر سنت پیامبر(ص) و سپس اقوال ائمهٔ طاهرین(ع)، و در پی آن، راههای رسیدن به شناختِ (حکم) مشروع از این اصول سه‌گانه، عقل، زبان (لسان) و اخبار دانسته شده است (ص ۲۸).

هـ ـ شیخ طوسی و پیروان و نقادان آراء او: در اصول فقه شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) که آن را می‌توان پلی میان اصول متکلمان و باور اصحاب حدیث به شمار آورد، در مورد حجیت خبر واحد تحولی اساسی دیده می‌شود. موضع‌گیری شیخ طوسی در تأیید حجیت خبر واحد بیش از آنکه تحولی کاربردی را در فقه پدیدار سازد، همان‌گونه که او خود در کتاب اصولیش اشاره کرده، تغییری در نگرشهای نظری، و به تعبیری واضح‌تر تجدید نظری اصولی است؛ چه، در واقع بخش وسیعی از فقه متکلمان بغداد، پیش‌تر بر پایهٔ اخبار آحادی نهاده شده بود که ضعف سندی آنها، با اجماع طایفه بر خبر جبران می‌شد و در عمل، شیخ طوسی نیز همان اخبار را عمدتاً در مستندات نقلی فقه خود نهاده بود. به بیان شیخ طوسی در تشریح مسأله، مخالفت با حجیت خبر واحد که از فقیهان امامی شهرت یافته، مخالفتی نظری با اخبار آحاد متداول در محافل اهل سنت بوده است و عملاً این فقیهان در عمل به اخبار متداول و «معمولٌ به» نزد اصحاب، تردیدی به خود راه نداده‌اند (نک: عدة، ۱/۳۳۹ـ۳۴۰).

همچنین از دریچهٔ نگرش نظری و بدون اعتنا به ارزش کاربردی، باید یادآور شد که اجماع طایفه در نظریهٔ اصولی شیخ طوسی، همچنان از جایگاهی پراهمیت برخوردار بود (نک: همان، ۱/۲۴۵ به بعد، نیز *الخلاف*، ۱/۲، ۳، جم)، اگرچه با عطف نظر به ژرفنا، انتظار می‌رفت که گسترش دامنهٔ عمل به اخبار، به طور طبیعی از منزلت اجماع در اصول شیخ طوسی کاسته باشد.

آراء و نظریات اصولی شیخ طوسی، در اثری با عنوان *عُدة الاصول* گرد آمده که همواره از متون پرتداول در محافل امامی بوده است. گفتنی است که شخصیت شیخ طوسی، به عنوان «شیخ الطائفه»، در محافل امامیهٔ پس از خود، اثری ماندنی برجای گذارده، و مباحث اصولی در دوره‌های بعد، بیشتر بر پایهٔ آراء و نظریات وی بوده است، تا آنجا که سدیدالدین حمصی، فقیهان پس از طوسی را مقلدان او شمرده است (نک: ابن‌طاووس، کشف...، ۱۲۷). با این حال، نباید جایگاه سید مرتضیٰ را در کنار شیخ طوسی، و جایگاه اندیشه‌های آزاد را به کلی نادیده گرفت و آموزشهای اصولی پس از شیخ را به یکباره تکرار تعلیمات وی انگاشت، بلکه باید شواهدی افزون جست‌وجوکرد که بتواند تاریخ نه چندان روشن اصول امامیه در فاصلهٔ میان شیخ تا محققان حله را روشن‌تر سازد.

در دهه‌های پایانی سدهٔ ۵ق/۱۱م و در طول سدهٔ ۶ق/۱۲م آثار متعددی در اصول امامی نوشته شده که با در دست نبودن نسخه‌ای و توضیحی، به دشواری می‌توان در بارهٔ محتوای آنها نظری ابراز کرد، اما دست کم می‌توان بر پایهٔ اندک آگاهی موجود خطوط کلی را تمییز داد. چنین نمی‌نماید که ابوبکر احمد بن حسین خُزاعی نیشابوری، از عالمان میانهٔ سدهٔ ۵ق و از شاگردان سید مرتضیٰ و شیخ طوسی در کتابش با عنوان *المفتاح فی الاصول* (نک: منتجب الدین، ۸)، آموخته‌های خود از سید را به کلی وانهاده باشد، چنانکه عالمی چون عمادالدین طبری در اواخر سدهٔ ۵ و اوایل سدهٔ ۶ق، با وجود دور بودن از عصر سید مرتضیٰ و پرورش یافتن در محفل درس ابوعلی طوسی، فرزند و مروج آراء شیخ، در تألیف اصولی خود با عنوان شرح *مسائل الذریعه* (همو، ۱۶۴)، و علی بن زید بیهقی (د ۵۶۵ق/۱۱۷۰م) در نوشته‌اش با عنوان *تلخیص مسائل من الذریعه* (نک: ابن شهرآشوب، ۵۲) به تعالیم اصولی سید توجه تمام داشته‌اند (نک: یاقوت، ۱۳/۲۲۵: آثاری از علی بن زید بیهقی در اصول).

در بارهٔ تألیفی از عبدالله بن احمد بن ابی‌مطیع در اوایل قرن ۶ق با عنوان *کتاب الاجتهاد* (نک: منتجب الدین، ۱۱۸)، تنها حدس منطقی آن است که اثری جدلی در رد بر رأی‌گرایان، و به تعبیری ملموس‌تر، ظاهراً حنفیان بوده باشد، چه، برای تلقی مثبت از اصطلاح اجتهاد درمحافل امامیه، تا سدهٔ ۷ق/۱۳م سابقه‌ای شناخته نشده است (نک: هد، ۶/۶۰۳).

در فاصلهٔ بین شیخ طوسی و اصول نویسان مکتب حله، تنها اثر برجای مانده در اصول، نیمهٔ نخست از کتاب *غنیة النزوع* ابن زهرهٔ حلبی (د ۵۸۵ق/۱۱۸۹م) است که مستندی مهم برای مطالعه در تاریخ اصول امامی در این دوره به شمار می‌آید. ابن‌زهره بحث خود را در مباحث الفاظ، با طرح موضوعاتی چون مسائل امر و نهی، مبحث عموم و خصوص، حجیت مفهوم مخالف و نسخ آغاز کرده، و گفتار را با مباحث ادله ــ مشتمل بر بحث از اخبار، اجماع، قیاس و استصحاب ــ

ادامه داده، و در محتوا و موضع‌گیریها، به اصول سید مرتضیٰ بسیار نزدیک بوده‌است (برای چاپ آن، نک: مآخذ همین مقاله). آگاهی از شخصیت سدید‌الدین حمصی ــ عالم نامدار ایرانی در میانهٔ سدهٔ ۶ق ــ ویژگی کتاب اصولی از دست رفتهٔ او با عنوان *المصادر فی اصول الفقه* (نک: منتجب الدین، ۱۶۴) را تا اندازه‌ای روشن‌می‌سازد؛ چه، حمصی از مشهورترین فقیهان امامی است که در سدهٔ ۶ق/۱۲م، شانه به شانهٔ ابن‌ادریس و ابن‌زهره، به نقد اصول و روش فقهی شیخ طوسی برخاسته است (نک: ابن‌طاووس، همانجا؛ نیز مدرسی، 46).

آنچه به عنوان ویژگی مشترک میان نقادان شیخ طوسی می‌توان یافت، ارزیابی آنان از اصول و روش فقهی سید مرتضیٰ است که آنان گـاه مواضع او را از شیـخ مستحکم‌تر مـی‌یافته، و به صـراحت یا بی‌تصریح، به دفاع از آن مواضع برمی‌خاسته‌اند و تکیه بر موضع اصولی متکلمان در نفی حجیت خبر واحد، شاخص این گرایشهاست (نک: ابن‌زهره، ۵۳۷؛ ابن‌ادریس، ۳).

تا آنجا که دانسته است، نخستین منبع امامی که از ادلهٔ اربعه سخن گفته، و عقل را چهارمین آنها شمرده، کتاب فقهی *السرائر* ابن ادریس حلی (د ۵۹۸ق/۱۲۰۲م) است که مؤلف در مقدمهٔ آن به اجمال چنین آورده: تنها در صورت فقدان دلیلی از کتاب، سنت و اجماع به دلیل عقل تمسک می‌گردد (همانجا). اگر چه ابن ادریس توضیحی بر این گفتهٔ خویش نمی‌افزاید، ولی با شناخت موجود از شیوهٔ فقهی او و نیز با توجه به تمایزی که بین ادلهٔ سه گانه و دلیل عقل از حیث رتبه در استناد قائل شده است، می‌توان برداشت کرد که مقصود او از دلیل عقل، چیزی جز «اصول عقلی» نبوده است. این برخورد ابن ادریس با برخورد غزالی قابل مقایسه است که «دلیل العقل» را چهارمین از ادلهٔ فقه شمرده، و در توضیح، آن را به اصل برائت باز گردانیده است (نک: بخشهای پیشین).

و ـ تحول اصولی در مکتب حله: محقق حلی (د ۶۷۶ق/۱۲۷۷م) را باید آغازگر حرکتی تحول‌زا در محافل امامی حله دانست که علامهٔ حلی (د ۷۲۶ق/۱۳۲۶م) آن را به اوج رسانیده است. آموزشهای عالمان حله در سدهٔ ۷ق، اگرچه تعلیمات متکلمان بغداد و شیخ طوسی را پشتوانهٔ خود داشت، اما در عمل تحولی بنیادین در نظریه‌های اصولی و هم در روشهای کاربردی فقهی به وجود آورد. حلیان آن اندازه از روزگار متقدمان بغدادی به دور بودند که تعبیرات آنان در بارهٔ «اجماع» و «عمل» اصحـاب (طائفه) ــ چـه اجماع بر حکمـی و چه عمل بـر مضمون خبری ــ برای آنان نامفهوم و دست‌نایافتنی می‌نمود. آنان از درک مستقیمـی که شیخ طـوسی از روشهای غیررسمـی امامیه بـه روزگار خود داشته، و می‌توانسته است با پایه نهادن این درک خود، به راحتی نزاع با متکلمان در باب اخبار آحاد را تنها نزاعی نظری و غیر کاربردی بداند، بهره‌ای نداشته‌اند و اصول شیخ طوسی پس از دو سده رقابت با اصول متکلمان، بدون غلبه‌ای قطعی، به طبع نیازهای آنان را برطرف نمی‌کرده است.

محققان حله که در پی گوش سپردن به گفتار نقادان شیخ، گامی در جهت پی‌ریزی اصولی متحول برمی‌داشتند، در نهایت راه را در آن دیدند که اصول فقه خود را با بهره‌گیری از تحقیقات غزالی و دیگر اصولیان اهـل سنت چـون ابن‌حاجب (برای اشـاره‌ای، نک: علامهٔ حلـی، «الاجازة...»، ۱۰۴)، با بافتی دیگرگون و در عین حال، با حفظ مواضع اصیل و سنتی مکتب امامیه پایه ریزند. عنصر «اجماع طایفه» که در فقه پیشین بغدادی ــ چه نزد متکلمان و چه نزد شیخ طوسی ــ به عنوان دلیلی مستقل و هم جبران کنندهٔ ضعف سندی اخبار آحاد، به کار گرفته می‌شد و با گسستگی تاریخی، برای حلیان قابل درک و به طبع قابل تکیه نبود، به شدت تضعیف گردید و بر اندک بودن کارآیی آن تأکید شد (مثلاً نک: محقق، *المعتبر*، ۶ـ۷؛ نیز هد، ۴۲۹/۶).

بدین‌ترتیب، در فقه حله حالت وساطت اجماع میان «مفتی» و ادلهٔ فقهی حذف گردید و به اقتضای طبیعت انکار ناپذیر ظنی بودن در غالب ادله، استنباط فروع از منابع ظنی، به طور جدی موضوعیت یافت (نک: علامهٔ حلی، *مبادئ...*، ۲۴۰). در واقع، مهم‌ترین ویژگی اصول حلیان، به فراموشی سپردن روشهای قدیم گریز از ظن و روی آوردن به استنباط فروع فقهی از طرق ظنی و قابل دستیابی، چون ظواهر کتاب، اخبار آحاد و البته برخی شیوه‌های اجتهادی بوده است (نک: همان، ۵۲، ۲۴۲، جم؛ نیز *داک*، ۷۲۲/۱ـ۷۲۳).

محقق حلی شمار ادلهٔ فقهی را ۵ دانسته، و به ادلهٔ کتاب و سنت و اجماع، دلیل العقل و استصحاب را افزوده است. از توضیحات او دربارهٔ این تقسیم آشکار می‌گردد که وی با الحاق اصل برائت به اصل استصحاب، اصول عقلی را نه در قسم چهارم (دلیل العقل)، بلکه در قسم پنجم (عنوان کلی استصحاب) طبقه‌بندی کرده، و برای دلیل العقل مصادیق دیگری قائل شده است. او قسم چهارم یا دلیل العقل را بر دو گونه دانسته است: نخست دلالتهای عقلی مربوط به خطاب، مشتمل بر «لحن الخطاب، فحوی الخطاب و دلیل الخطاب»؛ و دوم مستقلات عقلی (نک: *المعتبر*، ۵ـ۶).

مهم‌ترین تألیفات اصولی مکتب حله، نخست *معارج الاصول* محقق حلی و پس از آن آثار علامهٔ حلی، به ویژه *مبادئ الوصول* است (برای دیگر آثار اصولی وی، نک: علامهٔ حلی، *اجوبة ...*، ۱۵۶؛ طباطبایی، ۱۰۹، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۱۷) و چند اثر مهم تألیف شده پس از آثار علامهٔ حلی، در حقیقت شروحی بر آثار اویند (نک: مدرسی، 71 به بعد؛ نیز طباطبایی، ۱۷۲ـ۱۷۳). جریان فقهی آغاز شده در حله، توسط فقیهانی در همان دیار، در ایران، بحرین و جبل عامل دیر زمانی ادامه یافت، ولی با وجود کثرت نوشته‌ها درفقه، در اصول کمتر گرایشی به تألیف دیده می‌شد.

از محدود نوشته‌ها، باید به *جامع البین فی فوائد الشرحین*، از شهید اول اشاره کرد که مؤلف در آن، در صدد الفتی میان دو شرح مشهور *تهذیب الوصول*، از عمید الدین اعرجی و ضیاء الدین اعرجی بوده است (نک: شهید ثانی، ۱۴۸؛ نیز کنتوری، ۱۵۱ـ۱۵۲). وی همچنین در مقدمهٔ

ذکریٰ (ص۵) به اختصار، ضمن سخن از ادلهٔ فقه و محصور دانستن آن در ۴ دلیل مشهور، برای دلیل عقل، دامنه‌ای مبسوط تر مطرح کرده است. او دلیل عقل را بر دو قسم دانسته است: قسم اول آن دسته از دلالات عقلی که مبتنی بر خطاب (خطابهای شرعی) نیستند و خود مستقلات عقلی و اصول عقلی (برائت و استصحاب) را شامل می‌گردند؛ قسم دوم آن دسته از دلالات عقلی که مبتنی بر خطابند. وی در این قسم، علاوه بر دلالات لحن الخطاب، فحوی الخطاب و دلیل الخطاب، برخی از مباحث مربوط به ملازمات عقلی چون مقدمهٔ واجب را نیز گنجانیده است.

در ادامهٔ حرکت محدود اصول‌نویسی، باید افزود که کوشش سید بدرالدین کرکی (د ۹۳۳ق/۱۵۲۷م) در تألیف اثر اصولیش *العمدة الجلیه*، به گواهی شاگردش شهید ثانی ناتمام ماند (نک: ص ۱۵۱)؛ اما نقطهٔ عطفی در اصول‌نویسی این دوره، *معالم الاصول* نوشتهٔ شیخ حسن پسر شهید ثانی بود که تا هم امروز در حوزه‌های علمی شیعه به عنوان متن درسی تداول دارد و ویژگی آن، بحثهای تحلیلی و در عین حال منقح، و اظهار نظرهای شخصی مؤلف است که گاه به نقد نظریه‌های اصولی حلیان می‌پردازد.

ز. تقابل اندیشهٔ اخباری و اصولی: همزمان با شکل گرفتن مکتب اصولی حله، نفی شیوه‌های اصولی و منحصر دانستن مأخذ احکام در نصوص ائمه (ع)، در کنار نفی تقلید به عنوان دو رکن اصلی تفکر «اخباری» در همان محیط حله، در حال شکل گرفتن بود و جلوه‌ای از آن در آثار رضی‌الدین ابن طاووس (د ۶۶۴ق/۱۲۶۶م) دیده می‌شد (مثلاً نک: «رسالة...»، ۳۴۶ به بعد، کشف، ۱۲۷)، اما این طرز فکر، تا چندین سده صورت مکتبی متشکل به خود نگرفت.

امین استرابادی (د ۱۰۳۳ق/۱۶۲۴م)، به عنوان نخستین کسی که اندیشه‌های اخباری را تدوین کرده، و آن را در قالب نظریه‌ای ضد اصولی مطرح ساخته‌است، در تاریخ فقه شناخته می‌شود، هر چند که او نظریهٔ خود را نه اندیشه‌ای نو، بلکه دنبالهٔ حرکت اصحاب حدیث امامی می‌شمرده است (نک: ص ۴۷-۴۸، جم). وی در آثار خود، به ویژه *الفوائد المدنیه*، شیوه‌های اصولی حلیان را به نقد گرفته، آنها را اقتباسی از اصول اهل سنت و ناسازگار با ساختار اصلی فقه امامی دانسته است. او در ستیز با منابع ظنی، حتیٰ ظواهر کتاب‌الله را از حجیت به دور دانسته، و با طرح این نظریه که تنها راه دستیابی بر مضامین کتاب و سنت نبوی، اخبار ائمه (ع) است، عملاً اخبار را دلیل منحصر شمرده است (ص ۱۷). دلیل اجماع، در این میان وضع خاصی داشت و از سوی هر دو مکتب تضعیف می‌شد؛ چه در اندیشهٔ اخباریان اساساً اجماع را اعتباری نبود (نک: همانجا) و در جانب اصولیان، به رغم برخی تلاشها در دفاعی از اعتبار آن (نک: میرزای قمی، ۳۶۹)، انتقاداتی سخت بر آن وارد گشته بود (مثلاً نک: صاحب فصول، بخش مربوط به اجماع).

در میانهٔ سدهٔ ۱۲ق/۱۸م عالمانی معتدل از جناح اخباریان دست به قلم بردند که خود صاحب نظریه‌ای اصولی، و در برخوردی منصفانه با علم اصول، بخشی از روشهای اصولی و استدلالات اصولیان را پذیرا بودند. از نتایج این حرکت باید به آثاری چون شرح *وافیه* از صدرالدین همدانی، مقدمهٔ *حدائق* از شیخ یوسف بحرانی و *نخبة الاصول* محمد بن علی بحرانی یاد کرد که از دیدگاهی، خود آثاری اصولیند (نک: مدرسی، 56). همین حرکت، زمینهٔ لازم را فراهم ساخت تا در اواخر آن سده، وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م)، فقه مبتنی بر اصول را در محافل فقه امامی، جانی دوباره بخشد (نک: همانجا).

از اهم تألیفات در اصول فقه، در دورهٔ پیش از وحید، باید *حاشیهٔ معالم* از سلطان العلمای مازندرانی (د ۱۰۶۴ق/۱۶۵۴م) و *الوافیه* از فاضل تونی (د ۱۰۷۱ق/۱۶۶۱م)، و در دورهٔ پس از او، *القوانین المحکمه* از میرزای قمی (د ۱۲۳۱ق/۱۸۱۶م) و *الفصول* از محمد حسین اصفهانی (د ۱۲۵۴ق/۱۸۳۸م) را برشمرد که به‌ویژه این دوائر، تا سدهٔ اخیر از کتب پر رواج در حوزه‌های علمی بوده‌اند (نک: همو، 9-8).

ح. مکتب اصولی شیخ انصاری: شیخ مرتضیٰ انصاری (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م)، فقیه توانایی که تعالیم اصولی او در یک و نیم سدهٔ اخیر بر آموزشهای محافل امامیه سایه افکنده است، در پرداخت نظریهٔ خود، بدون درگیر شدن در مباحث گستردهٔ معمول در آثار اصولی تا آن زمان، با شیوه‌ای بدیع در مقدمه‌سازی، بحث خود را به دامنه‌ای ویژه از مباحث اصولی، یعنی اصول عملیه محدود ساخته است. اگرچه کلیات مبحث اصول عملیه، در اصول فقه پیش از شیخ نیز دیده می‌شود، اما آنچه به نظریهٔ شیخ چهره‌ای متمایز می‌بخشد، زاویهٔ نگرش او در طرح بحث است که با شیوه‌ای موجز و منطقی در مقدمهٔ کتاب *فرائد* بازنموده شده است. شیخ انصاری در این کتاب که منبع اصلی برای مطالعهٔ مبانی و اندیشه‌های او در اصول فقه است، با نگرشی فلسفی، وضع مکلف متحیر را نسبت به مجموعهٔ پیچیدهٔ فقه به تصویر کشیده، وقوف او بر تکلیف شرعی را به حصر عقلی، بر سه مرتبهٔ قطع، ظن یا شک دانسته است. شیخ بحث از قطع و ظن را به حد حاجت محدود کرده، و بخش اصلی کتاب خود را به بررسی حالات شک اختصاص داده که جولانگاه او در نظریه‌پردازی اصولی است. او در برخورد با موارد شک، دیگر بار با پایه نهادن حصر عقلی، دستگاهی مبتنی بر اصول عملیهٔ چهارگانهٔ استصحاب، تخییر، برائت و اشتغال (یا احتیاط) را مطرح کرده که نحوهٔ کنار هم نهادن آنها و طرح‌ریزی دستگاهی جامع و مانع برای رفع شکوک بر پایهٔ این چهار اصل، از ویژگیهای اندیشهٔ اصولی اوست (برای تفصیل، نک: هد، اصول عملیه).

در برشماری مهم‌ترین نوشته‌ها در اصول فقه متأخر امامیه، پس از کتاب *فرائد* یا *رسائل* شیخ انصاری، باید به کتاب *الکفایه* از آخوند خراسانی (د ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م) اشاره کرد که تألیف آن، گامی در راستای مکتب شیخ و در جهت توسعهٔ اصول وی بوده است (برای فهرستی از دیگر آثار این مکتب، نک: مدرسی، 9). شایستهٔ یادآوری است که ترتیب متداول متون درسی اصول فقه در حوزه‌های کنونی

امامیه، با ترتیب تاریخی تألیف این متون هماهنگی دارد و این هماهنگ بودن جایگاه متون درسی با تحولات تاریخی علم اصول، جوینده را در درک عمیق‌تر آموزشهای اصولی یاری می‌کند. در روند معمول آموزش، نخست آثار اقدم چون *معالم* شیخ حسن و *قوانین* میرزای قمی تدریس می‌شود و در مرحله‌ای پیشرفته، *فرائد* و *کفایه* مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

ط ـ اصول فقه در محافل زیدیه: در بارهٔ فقه کهن زیدیه و روشهای اصولی آن، نخست باید سخن از زید بن علی (مق ۱۲۲ق/ ۷۳۹م) از عالمان اهل بیت (ع) آغاز کرد که وی بر پایهٔ روایتی مندرج در *مسند زید* ــ که ابوخالد واسطی در سند روایت آن جای دارد (ص ۲۹۳) ــ پس از کتاب و سنت، «اجماع صالحان»، و در صورت یافت نشدن حکم، اجتهاد و قیاس از سوی «امام» و «قاضی مسلمین» را جزو ادلهٔ فقه دانسته است. این روایت با روایات مشابه رایج در کوفه از تابعانی چون عمارة بن عمیر و عامر شعبی (نک: بخشهای پیشین همین مقاله) بسیار نزدیک، و مضمون آن، دستور عمل فقیهان کوفه در عصر زید بوده است (نک: هد، ۳۹۳/۵).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق/۹م، قاسم بن ابراهیم رسی (د ۲۴۶ق/ ۸۶۰م) از ائمهٔ زیدی حجاز، شخصیتی برجسته در تاریخ کلام و فقه زیدیه است؛ وی که در عقاید به اندیشه‌های معتزله گرایش داشت، در فقه و اصول نیز ظاهراً شیوه‌هایی نزدیک به متقدمان معتزله، چون جعفر بن مبشر را دنبال می‌کرد ومذهب قاسمیه منتسب بدو بود. اگرچه در موازات نشر مذهب قاسم، احساس خویشی زیدیان نسبت به ابوحنیفه، آنان را به ویژه در محیط عراق به سوی نزدیک شدن به شیوه‌های فقهی حنفی سوق می‌داد، اما در بارهٔ تأثیر این گرایش در حجاز در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق نباید دچار اغراق شد و به ویژه در سخن از شخص قاسم، نباید او را از گرایندگان به روشهای حنفی تلقی کرد که نقطهٔ مقابل روش متکلمان متقدم بوده است (قس: مادلونگ، «قاسم رسی[1]»، 137).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق، نفوذ روزافزون روشهای اصولی حنفیان در محافل زیدیه از یک‌سو، و تجدید نظرهای اساسی معتزلیان در روشهای فقهی خود، مذهب قاسمی را نیز نیازمند تجدید نظری در اصول فقه ساخته بود و در پی همین اقتضا بود که مذهب هادوی جانشین آن شد. هادی الی الحق، نوادهٔ قاسم رسی، با پایه نهادن عناصر اصلی مذهب قاسمی و بهره‌گرفتن از روشهای اصولی حنفی، نظامی را در فقه زیدیه بنیاد نهاد که به مذهب هادوی شهرت یافته، و در نهایت به مذهب حنفی نزدیک گشته است. مذهب هادوی در طول سده‌ها، مذهب غالب بر آموزشهای فقهی زیدیه بوده، و بر محافل زیدی پس از هادی الی الحق، تأثیری عمیق نهاده است (نک: ابوزهره، ۵۰۲-۵۰۳).

در پی‌جویی از نوشته‌های اصولی، تا سدهٔ ۶ق، گرایشی به تدوین دیده نمی‌شود و از اندک نمونه‌ها باید به کتاب *القیاس* هادی الی الحق اشاره کرد که رساله‌ای در تأیید مبانی اصولی قیاس بوده است (نک: منصور بالله، ۲۱/۱؛ برای نسخه‌های خطی آن، نک: GAS, I/566). در آغاز سدهٔ ۷ق/۱۳م، باید از اثری با عنوان *صفوة الاختیار*، از عبدالله بن حمزه منصور بالله (د ۶۱۳ق/۱۲۱۶م) یاد کرد که نوشته‌ای جامع در مباحث اصولی بوده، و در پی آن، تألیفاتی چون *ینابیع النصیحة* توسط حسین بن بدرالدین (د ۶۶۲ق/۱۲۶۴م) و *الدرة المنظومة فی اصول الفقه* توسط عبدالله بن زید عنسی (د۶۶۷ق) پدید آمده است (برای این آثار، نک: شوکانی، «اتحاف...»، ۷۰؛ شرف الدین، ۲۵۶/۴؛ واسعی، ۲۶)، در سدهٔ ۹ق/۱۵م، همچون بسیاری زمینه‌های دیگر، در اصول نیز ابن‌مرتضیٰ احمد بن یحییٰ (د ۸۴۰ق/۱۴۳۶م) تحولی ایجاد کرد و آثار متعددی در این علم، به ویژه کتاب مهم *معیار العقول* را نوشت (نک: شوکانی، همان، ۹۸؛ شرف‌الدین، ۲۴۴/۴-۲۴۶).

در اصول زیدی پس از ابن مرتضیٰ، برجسته‌ترین جایگاه از آنِ *الکافل*، نوشتهٔ محمد بن یحییٰ بهران (د ۹۵۷ق/۱۵۵۰م) است (صنعا، ۱۴۱۱ق) که چند شرح مهم بر آن نوشته شده است و از جمله رایج‌ترین این شروح، می‌توان شرح احمد بن محمد ابن لقمان (د ۱۰۲۹ق/ ۱۶۲۰م)، چاپ شده در صنعا (۱۳۶۰ق/ ۱۹۴۱م) و *الروض الحافل* از ابراهیم بن‌محمد مؤیدی (د ۱۰۸۳ق/۱۶۷۲م) را برشمرد (نک: همو، ۲۳۴/۴).

در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، حسین بن قاسم از امامان زیدی، نوشتهٔ موجز اصولی خود، *الغایه* را در اثری با عنوان *الهدایه* شرح کرد (نک: شوکانی، همان، ۵۴، ۷۳، ۱۱۶؛ واسعی، همانجا) که متن و شرح هر دو از رواجی برخوردار بود. مختصری دیگر از صارم الدین وزیر (د۹۱۳ق/۱۵۰۷م)، با نام *الفصول اللؤلؤیه* نیز از سوی حسن بن احمد جلال شرح گردید (نک: شرف‌الدین، ۲۵۰/۴). سرانجام در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، باید از کتاب پرتتبع محمد بن علی شوکانی (د ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م) با عنوان *ارشاد الفحول* یاد کرد که با وجود تعلق مؤلف به مذهب زیدی، پژوهشی تطبیقی در اصول مذاهب گوناگون اسلامی است و در نوع خود اثری منحصر به شمار می‌آید (نک: مآخذ همین مقاله).

محکّمه و اصول فقه:

الف‌ـ نظریه‌های آغازین اصولی در سدهٔ نخست هجری: با وجود اختلافی گسترده میان گروههای مختلف محکمه در دیدگاههای دینی، از جمله در اصول و روشهای فقهی، باید گفت که تا سال ۶۴ق/۶۸۴م مرز دقیقی میان این گرایشها نمی‌توان ترسیم کرد. دربارهٔ تعالیم فقهی ـ اصولیِ محکمان نخستین، گفتنی است که در میان آنان نه تنها فقیهانی وجود داشته‌اند، بلکه محکمه از همان زمان به ارائهٔ برخی نظریه‌های عمومی در فقه دست یازیدند که از سویی سهم آنان را در نخستین مراحل شکل‌گیری نظریه‌های اصولی نشان می‌دهد و از دیگر سو، تشخص مکتب محکمه به عنوان یک مکتب مستقل در آن دوره را باز می‌نماید. به عنوان نمونه، از پاره‌ای روایات مشهور برمی‌آید که محکمهٔ نخستین در پی بدبینی شدید نسبت به احادیث رایج در عصر متأخران صحابه، و با

1. *Der Imam...*

تکیه بر ظواهر و عمومات قرآنی، احکامی را صادر کرده‌اند که با نقد برخی صحابه مواجه شده است (مثلاً نک: بخاری، ۶۷/۱؛ نیز پاکتچی، «تحلیلی...»، ۱۳۶). در واقع گفتار شیخ مفید در *الجمل* (ص ۸۵) در بارهٔ گریز «خوارج» از آثار و اخبار، تکیهٔ آنان بر ظاهر قرآن و انکار «ما خرج عنه *القرآن*» ناظر به همین گرایشهای افراطی میان محکمه بوده است (نیز برای مضمونی قریب، نک: ابن‌ملاحمی، ۴۸۵).

با افتراق محکمه در دههٔ ۸ سدهٔ نخست هجری و پیدایی فرقه‌هایی با طیفهـای متفاوت، ازارقـه در نگـرشهای فقهی ـ اصولی، نماینـدهٔ تندروترین جناح محکمه بوده‌اند و در نقلیات پراکنده از آنان در منابع فرقه‌شناختی، سعی در آشکار ساختن آراء افراطی آنان دیده می‌شود، هرچند لوینشتاین در مطالعهٔ خویش، به احتمالی، ظاهرگرایی و سنت‌گریزی منتسب به محکمه و به ویژه ازارقه را نمایشی اغراق‌آمیز از سوی مخالفان برای بی‌اعتبار ساختن آنان دانسته است (ص 260-258). بر اساس نقل اشعری، ازارقه جواز اجتهاد الرأی در فقه را انکار کرده‌اند، در حالی که گروه مقابل ایشان، نجدات، همچون اعتدالشان در دیگر زمینه‌ها، در اصول فقهی خود مشروعیت کاربرد رأی را پذیرا بوده‌اند (ص ۱۲۷؛ نیز نک: غزالی، *المنخول*، ۳۲۵).

ب ـ صفریه و اصول فقه: سخن گفتن در بارهٔ گرایشهای اصولی صفریه در سدهٔ ۲ق/۸م، با توجه به کاستی منابع، هنوز دشوار می‌نماید (برای نظریه‌ای در این باره، نک: پاکتچی، همان، ۱۳۸)، اما در بارهٔ اندیشهٔ اصولی پیروان این مذهب در سده‌های ۳ و ۴ق، به ویژه در مشرق اسلامی، آسان‌تر می‌توان گفت‌وگو کرد. پیش از آغاز این گفتار، لازم است یادآوری شود که صفریه، در شمار گروههایی از محکمه‌اند که به رغم اهمیت تاریخی، حیات فرهنگی آنان کمتر مورد توجه قرار گرفته، و در گزارشهای برجای مانده در این باره، ابهاماتی وجود دارد که تنها بر پایهٔ دستگاهی تحلیلی می‌توان از آنها استفاده کرد. مبنای بحث در این گفتار، بر پایهٔ دستگاهی نهاده شده است که مؤلف این مقاله بر پایهٔ تحلیل داده‌های آثار شیخ مفید و مقایسهٔ آن با منابع دیگر پیشنهاد کرده، و خوارج اعتزال‌گرای مورد نظر شیخ مفید و مؤلفان عراقی هم‌عصر او را صفریان بلاد جزیره و غرب دریای خزر، و نمایندگان آنان در عراق دانسته است (نک: همان، ۱۱۶-۱۱۷).

از مجموع یادداشتهای شیخ مفید در بارهٔ صفریان اعتزال‌گرا، چنین برمی‌آید که اینان در نفی حجیت خبر واحد در کنار متقدمان معتزله قرار داشتند و اقبالی به روایت اخبار نشان نمی‌دادند (نک: *اوائل*، ۱۳۹؛ نیز پاکتچی، همان، ۱۳۹، ۱۴۱). مضمون گفتار در باب اجتهاد و قیاس در «زیادات اوائل المقالات» (ص ۱۵۴- ۱۵۵) که در آن از مخالفت صفریه با کاربرد این روشها یادی نیامده، به همان اندازه در بارهٔ معتزله نیز غیر دقیق است.

اینک برای تکمیل اطلاعات باید به دو رساله از عالم اهل تحکیم قرن ۳ق (به تخمین) از اهل تل عکبرا، ابوالفضل قرطلوسی با عناوین *الرد علیٰ ابی‌حنیفة فی الرأی و الرد علیٰ الشافعی فی القیاس* اشاره کرد (نک: ابن‌ندیم، ۲۹۵). قرطلوسی که ابن‌ندیم به صراحت تعلق او به مذهب صفریه را عنوان نکرده، بر پایهٔ تحلیل، عالمی از صفریان عراقی است که در بارهٔ رأی و قیاس، موضعی کاملاً همسان با متقدمان معتزله اتخاذ کرده بوده است.

از اصول‌نویسان شناخته شدهٔ صفری (بنا به تحلیل) در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق/۱۰م نیز باید از ابوبکر بردعی، عالم برخاسته از اران و ساکن بغداد یاد کرد که مواضعی نزدیک به معتزله داشته، و دیدگاههای اصولی مذهب خود را در اثری با عنوان *الجامع فی اصول الفقه* (همانجا)، تدوین کرده بوده است (نیز برای تحلیل، نک: هد، ۲۴۲/۵).

ج ـ اصول فقه نزد اباضیه: نقطهٔ آغاز مذهب فقهی اباضی را باید تعالیم جابر بن زید (د ۱۰۳ق/۷۲۱م) تلقی کرد که از تابعان بصره و از شاگردان ابن‌عباس به شمار می‌آید و به سبب نقش تعیین کننده‌اش در شکل‌گیری فقه اباضیه، «اصل المذهب» نام گرفته است (نک: درجینی، ۲۰۵/۲). جابر آنگونه که در منابع رجالی از او یاد شده، فقیهی با گرایش درایی است که از افتا گریزی ندارد و از جهات گوناگون در کنار صاحب رأیی چون حسن بصری قرار می‌گیرد (مثلاً نک: ابن‌سعد، ۷(۱)/۱۳۰-۱۳۱) و با وجود نقلی از او از زبان ابن‌عمر که در فتوا نباید از قرآن و سنت تجاوز کرد (نک: دارمی، ۵۹/۱)، در نگرش اصولی خود، با فقدان کتاب و سنت، به سبک مکیان و شاگردان حلقهٔ ابن‌عباس، از رأی و قیاس پرهیز نداشته است (برای توضیح، نک: بکوش، ۶۹ به بعد).

در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۲ق/۸م به گاهی که مباحث اصولی در محافل دینی درگرفته بود، ربیع بن حبیب، به عنوان امام وقت اباضیان و شخصیتی مؤثر در شکل‌گیری چارچوب اصلی فقه اباضی، بیشتر به گردآوری آثار توجه داشت و گویا به بحثهای اصولی تمایلی نشان نمی‌داد. در مقابل روش ربیع، در همان عصر صاحب‌نظرانی مخالف با موضع‌گیریهای او نیز وجود داشتند که در تاریخ اباضیه به عنوان جناحهایی منحرف شناخته شده‌اند و مکتب آنان دیر زمانی نپاییده است.

در رأس این مخالفان، باید از ابوعبدالله بن یزید فزاری نامی یاد کرد که در گزارشی، از مغلوبیت جناح خود در برابر اصحاب ربیع شکایت نموده است (نک: درجینی، ۴۴۷/۲). این احتمال که نام ضبط شده در نسخ کتاب درجینی، تحریف نام «عبدالله بن یزید»، متکلم نامدار اباضی برخاسته از کوفه و چندی ساکن بغداد بوده باشد، احتمالی قابل تکیه است. حال با در نظر گرفتن اینکه محیط کوفه و بغداد در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، کانون آموزشهای اصولیِ اصحاب رأی بوده، این فرضیه‌ای قابل تأمل است که در عراق، مکتبی اباضی در مقابل مکتب غالبِ ربیع به رهبری عبدالله بن یزید وجود داشته که نگرشی کلامی بر آموزشهای آن غالب بوده است. احتمالاً طرح برخی از مسائل مقدّمیِ اصولی چون مسألهٔ مقدمهٔ واجب و اجتماع امر و نهی در عرصهٔ اصول اباضیِ سدهٔ ۲ق (نک: اشعری، ۱۰۷-۱۰۸) از سوی همین مکتب صورت گرفته است (نیز برای موافقتی از [عبدالله] ابن‌یزید فزاری با قدریه [معتزله] در مباحث تکلیف، نک: ورجلانی، ۸۳). در منابع اباضی متعهد به ربیع از

سدهٔ ۳ق/۹م به بعد، عبدالله بن یزید در رأس مخالفان ربیع قرار گرفته است (مثلاً نک: ابوالمؤثر، ۲۰۹؛ کندی، ۲۰/۳).

در سدهٔ ۳ق، با وجود غالب بودن پیروان ربیع، هنوز فقه اباضی در حال شکل گرفتن بود و در واقع از سدهٔ ۴ق شکلی مدون، و با ثباتی نسبی یافت. فقه تدوین یافتهٔ اباضی در سدهٔ ۴ق، در مقایسه با مذاهب فقهی اهل سنت، به ویژه با مذهب مالک، قرابتی بسیار داشت و جز نمونه‌ای محدود از ظاهرگرایی به عنوان میراثی از فقه متقدم محکمه، از شذوذ نسبت به مذاهب اهل سنت بدور بود. اباضیان اهل تدوین در این دوره، همچون مذاهب اصحاب حدیثِ متقدم و از آن جمله مالک، در روش فقهی خود تکیه بر منابع نقلی، به ویژه سنت را با کاربرد محدود رأی و قیاس الفت داده بودند و در این راه، گاه با مخالفت عالمانی روبه‌رو بودند که خود اهل تدوین جوامع فقهی نبوده‌اند و این ویژگی آنان، یادآور روش اصحاب حدیث متأخر در برخورد با فقه مدون می‌توانست بود (نک: هـ د، اصحاب حدیث؛ برای برخورد با اجماع، نک: همان، ۶۳۱/۶).

ابن‌جعفر (د ۲۸۱ق/۸۹۴م) که از کهن‌ترین جامع‌نویسان اباضی به شمار می‌آید، اگرچه در موضع‌گیری نظری در *جامع* خود، تنها بر دو دلیل کتاب و سنت تکیه کرده است (نک: ۳۸۷/۱-۳۸۸)، اما بر پایهٔ اشاراتی در همان اثر (مثلاً ۳۸۸/۱) و در دیگر منابع اباضی، وی در دیدگاه کلی خود در برخورد با اصول فقه، دستگاه ادلهٔ چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و رأی) را پذیرا بوده است (نیز نک: *داک*، ۵۹۰/۲-۵۹۱). در نقطهٔ مقابل او، عالم معاصرش ابوالمؤثر بهلاوی، ضمن تأکید بر اینکه مستندات فقهی در سنت اباضیه به کتاب و سنت و «آثار ائمهٔ مسلمین (اباضیه)» منحصر است، ابن‌جعفر را در عمل به رأی، مفرط دانسته، و نکوهش کرده است (نک: ص ۲۵۸، ۲۶۷-۲۷۱). ادامهٔ مسیر ابن‌جعفر، در کتاب *الجامع* ابن‌برکهٔ بهلوی در اواخر همان‌سده دیده می‌شود که بخشی مفصل در مقدمهٔ کتاب را به مباحث اصول فقه، به شیوه‌ای نزدیک با آثار متداول اصولی اختصاص داده است. از ویژگیهای ابن‌برکه در دیدگاه اصولی باید به قول او در حجیت اقوال صحابه (۲۲/۱) و قرار دادن قیاس در مرتبه‌ای پس از توقیف (۱۲۲/۱) اشاره کرد (نیز نک: *داک*، ۴۶۷/۲).

از سدهٔ ۶ق/۱۲م، با رونق گرفتن مطالعات کلامی ـ اصولی در محافل اباضی مغرب، تألیف آثاری مستقل در علم اصول اباضی تحقق یافت که نخستین نمونهٔ شناختهٔ آن، *الادلة و البیان فی اصول الفقه* از تبغورین بن عیسیٰ، عالم نفوسی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق بود (نک: حارثی، ۲۸۰). در همین راستا، عالم نامدار مغرب در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق، ابویعقوب ورجلانی کتاب ماندنی *العدل و الانصاف* را در اصول فقه نگاشت که اهم آثار اصولی در سده‌های بعد، شرح و تلخیصهایی از آن بوده است (برای رواج متن، نک: شماخی، ۲۵/۱، ۳۴، جم). از جمله می‌توان به شرحی از ابوالقاسم برادی در سدهٔ ۹ق/۱۵م (همو، ۲۱۰/۲) و تلخیصی از احمد بن سعید شماخی (د ۹۲۸ق/۱۵۲۲م) اشاره کرد (برای نسخهٔ خطی آن، نک: فان اس، 57) که خود شرحی بر آن مختصر نوشته است (برای این شرح و برای مختصری دیگر، نک: حارثی، همانجا).

در عمان از آثار مستقل اصولی در سده‌های پیش‌تر باید از *الانوار فی الاصول* عثمان بن عبدالله اصم یاد کرد (همو، ۲۷۷) و از آثار جدیدتر، *فصول الاصول*، نوشتهٔ خلفان بن جمیل سیابی (عمان، ۱۹۸۲م) را برشمرد.

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ آمدی، علی، *الاحکام*، به‌کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، بمبئی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن‌برکه، عبدالله، *الجامع*، به کوشش عیسیٰ یحییٰ بارونی، مسقط، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن تیمیه، احمد، «نقد مراتب الاجماع»، همراه *مراتب الاجماع* ابن حزم، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن جعفر، محمد، *الجامع*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن‌حاجب، عثمان، *منتهی الوصول*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن‌حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن‌زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن‌سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن‌شاذان، فضل، *الایضاح*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌شهرآشوب، محمد، *معالم‌العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌طاووس، علی، «رسالة فی عدم مضایقة الفوائت»، به کوشش محمد علی طباطبایی مراغی، *تراثنا*، ۱۴۰۷ق، س۲، شم ۲ و ۳؛ همو، *کشف المحجة*، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ ابن قبه، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن *کمال الدین*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن‌مقفع، عبدالله، «رسالة فی الصحابة»، *آثار ابن المقفع*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن‌ملاحمی، محمود، *المعتمد*، به کوشش مکدرموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة*، به‌کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *اللمع*، به‌کوشش محمد بدرالدین نعسانی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد*، به‌کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابوزهره، محمد، *الامام زید*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابوالمؤثر، صلت، «سیرة الی ابی جابر محمد بن جعفر»، *السیر و الجوابات*، به کوشش سیده اسماعیل کاشف، مسقط، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، ج ۱؛ ابویوسف، یعقوب، *الرد علیٰ سیر الاوزاعی*، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ارموی، محمود، *التحصیل من المحصول*، به کوشش عبدالحمید علی ابوزنیه، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ امین استرابادی، محمد، *الفوائد المدنیة*، چ سنگی، ۱۳۲۱ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، با حاشیهٔ سندی، قاهره، ۱۲۵۷ق؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بکوش، یحییٰ، *فقه جابر بن زید*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ پاکتچی، احمد، *الآراء الفقهیة و الاصولیة للشریف الرضی*، تهران، ۱۴۰۶ق؛ همو، «تحلیلی دربارهٔ داده‌های آثار شیخ مفید دربارهٔ خوارج»، *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ جهانی شیخ مفید*، قم، ۱۴۱۳ق، شم ۶۷؛ همو، «گرایشهای فقه امامیه در سده‌های ۲ و ۳ق»، *نامهٔ فرهنگستان*، تهران، ۱۳۷۵ش، شم ۴؛ پزدوی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیهٔ *کشف الاسرار* (نک: هم، علاءالدین بخاری)؛ «تفسیر»، منسوب به نعمانی، ضمن *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، ج ۹۰؛ جصاص، احمد، *احکام القرآن*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ جوینی، عبدالملک، *الورقات*، به‌کوشش حسن‌زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حارثی، سالم، *العقود الفضیة*، مسقط، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، بیروت، ۱۹۸۷-۱۹۸۸م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ *داک*؛ درجینی، احمد، *طبقات المشائخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ «زیادات اوائل المقالات»، منسوب به شیخ مفید، همراه *اوائل*... (نک: هم، مفید)؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به‌کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ همو، *المبسوط*، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سیدمرتضیٰ، علی، *الانتصار*، نجف،

۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، «جوابات المسائل التبانیات»، «جوابات المسائل الرسیة الاولی»، «الحدود و الحقائق»، *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۱ و ۲؛ همو، *الذریعة الیٰ اصول الشریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، رسائل... (نک‌: هم، «جوابات...»)؛ همو، *الشافی فی الامامة*، به کوشش عبدالزهرا حسینی خطیب، تهران، ۱۴۱۰ق؛ شافعی، محمد، *الام*، بولاق، ۱۳۲۱-۱۳۲۶ق؛ همو، *الرسالة*، به‌کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شرف‌الدین، احمد، *تاریخ الیمن الثقافی*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شماخی،احمد، *السیر*، به کوشش احمد بن سعود سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ شوکانی، محمد، «اتحاف‌الاکابر»، *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ همو، *ارشاد الفحول*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی الحلبی؛ شهید اول، محمد، *ذکری الشیعة*، چ سنگی، ۱۲۷۲ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، «اجازة للشیخ حسین بن عبدالصمد»، ضمن *بحار الانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، ج ۱۰۵؛ شیخ الاسلامی، اسعد، «شرح حال، آثار و آراء باقلانی»، *مقالات و بررسی‌ها*، ۱۳۵۲ش، شم‌ ۱۳-۱۶؛ صاحب فصول، محمدحسین، *الفصول الغرویة*، چ سنگی، ایران؛ طباطبایی، عبدالعزیز، *مکتبة العلامة الحلی*، قم، ۱۴۱۶ق؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *عدة الاصول*، تهران، ۱۳۱۷ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، *کشف الاسرار*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ علامهٔ حلی، حسن، «الاجازة الکبیرة»، ضمن *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، ج ۱۰۴؛ همو، *اجوبة المسائل المهنائیة*، قم، ۱۴۰۱ق؛ همو، *مبادئ الوصول*، به‌کوشش عبدالحسین محمدعلی بقال، نجف، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ غزالی، محمد، *المستصفیٰ*، بولاق، ۱۳۲۲-۱۳۲۴ق؛ همو، *المنخول*، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ *فهرست المخطوطات*، دارالکتب المصریه، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م، مصطلح الحدیث؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ همو، *المغنی*، بخش الشرعیات، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ کلوذانی، محفوظ، *التمهید*، به کوشش محمد بن علی بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب و الاستار*، کلکته، ۱۳۳۰ق؛ کندی، محمد، *بیان الشرع*، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ محقق حلی، جعفر، *معارج الاصول*، به‌کوشش محمد حسین رضوی، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *المعتبر*، ایران، ۱۳۱۸ق؛ محمد بن حسن شیبانی، *الاصل*، به‌کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ مسند زید بن علی، به کوشش عبدالواسع بن یحییٰ واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مفید، محمد، «أجوبة المسائل السرویة»، *عدة رسائل*، قم، کتابخانهٔ مفید؛ همو، *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ همو، *التذکرة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *الجمل*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، «المسائل الصاغانیة»، *عدة رسائل*، قم، کتابخانهٔ مفید؛ همو، *مسائل العویص*، قم، ۱۴۱۳ق؛ مکی، موفق، *مناقب ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق؛ منتجب الدین، علی، *فهرست*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ منصور بالله، قاسم، *الاعتصام*، صنعا، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ میرزای قمی، ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، ایران، ۱۳۰۳ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نسفی، ابوالمعین، *تبصرة الادلة*، به کوشش کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۰م؛ واسعی، عبدالواسع، مقدمه بر *مسند زید بن علی* (هم)؛ ورجلانی، یوسف، *العدل و الانصاف*، مسقط، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

GAL; GAL,S; GAS; Lewinstein, K., «The Azāriqa in Islamic Heresiography», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1991, vol. LIV(1); Madelung, W., *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*, Berlin, 1965; id, «Imamism and Mu'tazilite Theology», *Le Shi'isme imâmite*, Paris, 1970; Massignon, L., *La passion de Husayn ibn Mansur Hallaj*, Paris, 1975; Modarressi Tabataba'i, H., *An Introduction to Shi'i Law*, London, 1984; Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953; Van Ess, J., «Untersuchungen zu einigen ibāditischen Handschriften», ZDMG, 1976, vol. CXXVI.

احمد پاکتچی

اُصولِ مُتَعارَفه، نکـ: اصول موضوعه.

اُصولِ مُحاکِمات، نکـ: آیین دادرسی.

اُصولِ موضوعه، اصطلاحی در منطق، به معنی قضایایی که در علمی خاص، درستی آنها بدون استدلال مسلّم گرفته می‌شود و مبنای استنتاج قضایای دیگر قرار می‌گیرد. هر علمی مشتمل بر شماری از قضایاست که اثبات آنها در آن علم امکان‌پذیر نیست، اما مجموعهٔ قضایایی که درآن علم اثبات می‌گردد، در آغاز متکی به آن قضایای اثبات‌نشده است. چنین قضایایی در آن علمِ خاص، اصول موضوعه به شمار می‌روند.

جایگاه معانی و قضایای بنیادی علوم و سهم آنها در شکل‌گیری علوم گوناگون نخستین بار به طور دقیق مورد توجه ارسطو قرار گرفت. اصول موضوعه به بیان ارسطو نوعی از مبادی شناخت علمی به شمار می‌آید؛ و مفهوم مبدأ یا اصل همچنانکه در تبیین پدیده‌های طبیعی و علل وجودی اشیاء به کار می‌رود، در قلمرو شناخت نیز بر عناصر اولیه و بنیادی علوم دلالت می‌کند (ارسطو، متافیزیک، گ 1013a، سطرهای 14-23؛ نیز نک: ابن‌رشد، «تلخیص...»، ۱۰۱).

ارسطو فصلهایی از کتاب «تحلیلهای پسین[1]» را که دربارهٔ برهان است، به بحث از مبادی علوم اختصاص داده، و در آنجا تأکید کرده که در شناخت برهانی، نتایج آنگاه معتبر و یقین‌آور است که استدلالها سرانجام به اموری منتهی شوند که خود اثبات‌پذیر نیستند. سخن وی مبتنی بر اصل امتناع تسلسل است: «اگر امکان داشته باشد که شناخت چیزی، سراسر از راه برهان حاصل آید و بر اصل موضوعی مبتنی نباشد، سلسلهٔ محمولاتی (یا قضایایی) که واسطهٔ برهان قرار می‌گیرند، باید به چیزی محدود شود. اگر حدی در میان نباشد و هر قضیه‌ای که [در سیر استدلالها] به آن استناد می‌شود، خود مستند به قضیهٔ دیگری باشد، همهٔ آن محمولات قابل اثبات برهانی خواهند بود. بنابراین، از آنجا که گذار از مجموعه‌ای با شمار بی‌نهایت ممکن نیست، نتیجه این می‌شود که نتوانیم آن محمولات برهان‌پذیر را از راه برهان بشناسیم. بدین‌گونه، اگر چنین است که برای دریافت امور راهی بهتر از شناخت علمی نیست، امکان ندارد که چنین شناختی مطلقاً از راه برهان باشد، بلکه ناگزیر متکی به اصل موضوع خواهد بود» (گ 83b، سطر 39- گ 84a، سطر 12، نیز نک: گ 76a، سطرهای 18-17، گ 84b، سطرهای 39-31).

ارسطو مبادی علوم را به ۳ دسته تقسیم می‌کند و معتقد است که هر کس به آموختن دانشی می‌پردازد، باید تا جایی که به آن دانش ارتباط می‌یابد، شناختهایی در آن ۳ دسته حاصل کند. این مبادی عبارتند از: حدود (یا تعاریف)، اصول متعارفه و اصول موضوعه (همان، گ 76a، سطرهای 40-31، گ 76b، سطرهای 16-12):

---

1. *Posterior* ...

۱. حد بیانگر ماهیت چیزهاست و معانی الفاظی را بیان می‌کند که در گزاره‌های دانشی خاص، موضوع و محمول واقع می‌شوند. بنابراین، هرچند وجود یا عدم آن معانی در جای دیگری از آن علم مورد بحث قرار گیرد، تعریف آنها با آنکه در قالب گزاره بیان می‌شود، حکمی نیست که خود نیازمند اثبات باشد، بلکه از مبادی «تصوری» علم به شمار می‌رود. مثلاً کسی که به علم هندسه می‌پردازد، ناگزیر است که از مفهومی چون «خط راست» فارغ از اثبات یا نفی وجود آن، تصوری درست حاصل کند (نک: همان، گ 76b، سطرهای 37-35 ,10-3؛ نیز نک: فارابی، ۸۹).

۲. اصول متعارفه قضایایی هستند که درستی آنها به خودی خود یقینی و ثابت است و عقل سلیم آنها را بدون واسطه تصدیق می‌کند. اینگونه قضایا قواعد حاکم بر هرگونه شناخت علمی را تشکیل می‌دهند، بدین معنا که روابط معلومات جدید، از هر موضوعی که باشند، ضرورتاً تابع این اصول عام است که عقل به نحو ذاتی به آنها گواهی می‌دهد. بنیادی‌ترین اصل متعارف، اصل امتناع تناقض است که بدون پذیرش ضمنی آن هیچ شناختی امکان‌پذیر نیست (نک: ارسطو، همان، گ 72a، سطرهای 16-15، نیز *متافیزیک*، گ 1005a، سطرهای 30-19، گ 1005b، سطرهای 34-8). ارسطو در توضیح اصول متعارفه تنها به اولیات یا بدیهیات اولیه پرداخته است، اما منطق‌دانان اسلامی انواع دیگری از قضایا مانند محسوسات و مجربات و متواترات را نیز در شمار این اصول آورده‌اند (نک: نصیرالدین، *اساس*، ۳۹۵؛ نیز نک: هـ د، بدیهیات).

۳. اصل موضوع قضیه‌ای است کلی و غیر بدیهی که ذاتاً بی‌نیاز از اثبات نیست، اما در دانشی خاص بدون استدلال پذیرفته می‌شود و استنتاج احکام دیگر بر پایهٔ آن صورت می‌گیرد. چنین قضیه‌ای در علمی که آن را اصل می‌گیرد، قابل اثبات نیست، زیرا اثبات آن مبتنی بر مقدماتی بیرون از حوزهٔ آن علم است، و اگر فرض شود که چنین مقدماتی در آن علم وجود دارد، همانها را باید اصل تلقی کرد. بدین‌گونه هر نظام علمی یا مجموعهٔ استنتاجی دارای قضایایی ویژهٔ خود است که در آن نظام از درستی آنها نمی‌توان بحث کرد، یعنی نمی‌توان آنها را به قضایای دیگری از همان مجموعه حوالت داد. بنابراین، کسی که به آن نظام علمی می‌پردازد، ناگزیر است که آن قضایای بنیادی را بی‌مناقشه به عنوان اصل موضوع بپذیرد (ارسطو، «تحلیلها»، گ 76a، سطرهای 19-17، گ 76b، سطرهای 18-13؛ ابن‌سینا، منطق، برهان، ۱۸۴).

نمونه‌ای از اصول موضوعه، اصول پنج‌گانه‌ای است که اقلیدس در علم هندسه مطرح ساخته است، مانند اینکه «از هر نقطه‌ای به هر نقطهٔ دیگری می‌توان یک خط راست رسم کرد»، یا آنکه «هر خطی رامی‌توان تا بی‌نهایت امتداد داد» (ص 2). نیز در طبیعیات قدیم این گزاره که «جسم مرکب است از ماده و صورت»، اصل موضوع محسوب می‌شود و اثبات آن موکول به فلسفهٔ اولیٰ است (نک: ابن‌سینا، طبیعیات، سماع طبیعی، ۳۴-۳۵).

اصول موضوعه‌ای که پذیرش آنها آسان نباشد، «مصادره» نامیده می‌شوند. مصادره اصلی است که متعلم نسبت به درستی یا نادرستی آنها گمانی ندارد، یا آنکه گمان کند آن اصل نادرست است. بنابراین، با آنکه مصادره نوعی از اصول موضوعه است و در آغاز علم بدون استدلال پذیرفته می‌شود، اصطلاح اصول موضوعه اغلب به قضایایی اطلاق می‌شود که به درستی آنها گمان می‌رود (ارسطو، همان، گ 76b، سطرهای 34-28؛ قس: ابن‌رشد، «تلخیص»، ۷۳).

فارابی مفهوم مصادره را بسط داده، آن را علاوه بر مقدماتی که در علم دیگری اثبات‌پذیرند، شامل قضایایی نیز دانسته است که از مسائل علمِ مورد بحثند و در مواضع دیگری از همان علم اثبات می‌شوند، اما متعلم چون در آغاز نمی‌تواند ادلهٔ درستیِ آنها را فراگیرد، آنها را به عنوان مبادی می‌پذیرد (ص ۸۸، ۹۰). چنانکه ابن‌سینا نیز می‌گوید، آنچه در مفهوم مصادره بر آن تأکید می‌شود، این است که متعلم گمانی برخلاف گفتهٔ معلم داشته باشد. می‌توان گفت مصادره مطلبی است که متعلم آن را به سختی می‌پذیرد، گرچه هیچ گمانی هم نداشته باشد؛ و به این اعتبار، هم شامل مقدمات علم است و هم شامل مسائلی از علم که از متعلم خواسته می‌شود تا آنها را پیش از آنکه در جای خود تبیین شوند، مبنای استنتاج قرار دهد. به همین گونه یک مطلب واحد که درستی آن فی‌نفسه روشن است، می‌تواند به اعتباری اصل موضوع، و به اعتبار دیگر مصادره شمرده شود (منطق، برهان، ۱۱۱، ۱۱۴-۱۱۵).

فارابی با نسبی شمردن مفهوم مصادره، آن را به مقدمات بدیهی نیز، آنگاه که با شک و انکار تلقی شوند، تعمیم داده است. آنچه از اصول متعارفه به شمار می‌آید، برای متعلمی که دچار آفات ذهنی است و درستی آنها را درنمی‌یابد، بهتر است در قالب مصادره طرح شود تا او به تدریج با درک اصول بدیهی خو بگیرد (همانجاها؛ نیز نک: ابن‌سینا، همان، ۱۱۱؛ نصیرالدین، *اساس*، ۳۹۶).

برخی از ریاضی‌دانان اسلامی اصول موضوعه را محدود به نوعی از مبادی دانسته‌اند که اثبات آنها در علم دیگری صورت می‌پذیرد. از این‌رو، مصادرات را قضایایی تعریف کرده‌اند که مبادی علم را تشکیل می‌دهند، اما نه از قضایای اولی یا اصول متعارفه‌اند و نه از قضایایی که در علم دیگری به اثبات می‌رسند، یعنی اصول موضوعه (نک: خیام، ۴؛ برای کاربردهای گوناگون این اصطلاح، نک: نصیرالدین، «تحریر الکرة...»، ۶، «تحریر مانالاوس»، ۴).

یکی از نمونه‌های مبادی علوم که عنوان مصادره بر آن اطلاق شده، اصل پنجم اقلیدس در هندسه است، بدین قرار که «هرگاه دو خط راست را خط سومی قطع کند، به طوری که مجموع دو زاویهٔ داخلی واقع در یک سوی خط قاطع کمتر از ۱۸۰° باشد، آن دو خط موازی نیستند و اگر امتداد یابند، در همان سویی که مجموع زوایا کمتر از ۱۸۰° است، تلاقی خواهند کرد». این اصل در شکل متداول‌تر آن چنین بیان می‌شود: «از هر نقطه‌ای می‌توان فقط یک خط راست به موازات خط دیگری رسم کرد» (اقلیدس، همانجا).

اصل یاد شده با آنکه بنیاد هندسهٔ اقلیدسی را تشکیل می‌دهد، گزاره‌ای نیست که همچون اغلب اصول موضوعه در دانشی دیگر به اثبات رسیده باشد. به همین دلیل، از دیرباز این اشکال را برانگیخته است که چنین اصل اثبات‌پذیری باید اساساً یکی از مسائل علم هندسه به شمار آید و اگر برای استنتاج پاره‌ای احکام در آغاز به عنوان اصل پذیرفته می‌شود، ناگزیر باید در جای دیگری از همین علم درستی آن اثبات گردد، کاری که خود اقلیدس به‌آن نپرداخته است (نک: خیام، ۵-۶، ۱۵؛ ابن‌سینا، منطق، قیاس، ۵۳۰-۵۳۱؛ نصیرالدین، «الرسالة...»، ۲؛ روزنفلد، ۱۲-۲۰).

آنچه پذیرش برخی گزاره‌های اثبات‌پذیر را به عنوان اصول موضوعه در علوم گوناگون ضرورت می‌بخشد، حفظ تمایز علوم و استقلال نظامهای علمیِ است. گزاره‌ای که از مبادی علم خاصی نتیجه گرفته می‌شود، ممکن است در علم دیگری به عنوان مبنا مقدمهٔ پاره‌ای استنتاجها قرار گیرد و طبیعی است که بحث دربارهٔ خود این گزاره از موضوع علم دوم بیرون است. بنابراین، پرداختن به اثبات چنین مقدمه‌ای موجب تداخل موضوع و بی‌معنا شدن تعدد علوم خواهد شد. برای مثال برخی مبادی علم مناظر و مرایا (نورشناسی) از مسائل علم هندسه به شمار می‌رود و لازمهٔ تمایز این دو علم واگذار کردن اثبات آنها به علم هندسه است. به همین گونه، علم موسیقی باید پاره‌ای از مسائل علم حساب را اصل موضوع قرار دهد (ارسطو، «تحلیلها»، گ 76a، سطرهای 25-23؛ ابن‌سینا، منطق، برهان، ۱۹۴). تمایز میان موضوعات علوم در پاره‌ای از اصول متعارفه نیز باید رعایت شود. گذشته از اصولی که هر پژوهش علمی به نحو یکسان به آنها وابسته است و از آنها ذکری به میان نمی‌آید، اصولی که طرح آنها ضرورت دارد و برخی استنتاجها مستقیماً بر پایهٔ آنها صورت می‌گیرد، در شمار مبادی خاص آن علم درمی‌آیند. چنین اصولی باید در قالبی متناسب با موضوع علم خاص خود بیان شوند. ارسطو به نمونه‌هایی از این اصول متعارفه در ریاضیات پرداخته است (نک: همان، گ 75b، سطرهای 41-39، گ 76b، سطرهای 22-15، گ 88a، سطر 31-گ 88b، سطر 30؛ نصیرالدین، «شرح...»، ۱/۳۰۰-۳۰۱).

اصول موضوعهٔ هر علمی اغلب از علم بالاتر که کلیت بیشتری دارد، اخذ می‌شود، اما چنین رابطه‌ای را میان دو علمی که بین آنها نسبت اعم و اخص وجود ندارد، نیز می‌توان یافت، نظیر حساب و هندسه (ابن سینا، همان، ۱۶۸). به نظر ابن‌سینا مواردی را نیز می‌توان نشان داد که در علم اعم و بالاتر مسأله‌ای از علم فروتر اصل موضوع قرار گرفته باشد. اما چنین اصل موضوعی بر خلاف دو صورت پیشین ــ که مبادی حقیقی علم را فراهم می‌کنند ــ مبدأ نسبی و ناظر به وضع متعلم است. به هر روی، در چنین مواردی اصل موضوع نباید خود مبتنی بر مبادیی باشد که از آن علم اعم گرفته شده است (همان، ۱۵۵، ۱۶۸، ۱۷۹؛ ابن‌حفید، ۲۵).

مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ اولیٰ به منزلهٔ علمی که به احکام موجود ــ از آن حیث که وجود دارد ــ می‌پردازد، از کلیتی برخوردار است که موضوعات همهٔ علوم را از آن جهت که مشمول احکام کلی وجودند، در بر می‌گیرد. بنابراین، بنیادی‌ترین اصول موضوعه در علوم مختلف و نیز اصول متعارفهٔ علم به فلسفهٔ اولیٰ بازمی‌گردند (ارسطو، «تحلیلها»، گ 76a، سطرهای 15-14، متافیزیک، گ 1061b، سطرهای 33-19؛ ابن سینا، همان، ۱۹۴؛ نیز نک: ابن رشد، شرح...، ۲۹۷-۲۹۸؛ ابوالبرکات، ۱/۲۲۶-۲۲۷، ۲۲۹). به عنوان مثال اصول موضوعه‌ای چون وجود مادهٔ نخستین که از مبادی علم طبیعی شمرده می‌شود، تقسیم‌پذیری بی‌پایان مقادیر در ریاضیات، یا وجود مفاهیم اولیهٔ هندسه چون نقطه و خط و اشکال هندسی همگی به حوزهٔ بحث فلسفی تعلق دارند.

مآخذ: ابن‌حفید، احمد، *الدر النضید*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن رشد، محمد، «تلخیص البرهان»، *شرح البرهان* (هم)؛ همو، *شرح البرهان لارسطو*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ ابن سینا، *الشفاء*، طبیعیات، سماع طبیعی، به کوشش سعید زاید، قاهره، ۱۹۸۳م، منطق، برهان، به کوشش ابوالعلا عفیفی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م، منطق، قیاس، به کوشش سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابوالبرکات بغدادی، هبةالله، *المعتبر فی الحکمة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ خیام، *رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس*، به کوشش عبدالحمید صبره، اسکندریه، ۱۹۶۱م؛ روزنفلد، ب. ا. و ا.پ. یوسکوویچ، *نظریة الخطوط المتوازیة فی المصادر العربیة*، ترجمهٔ سامی شلهوب و کمال نجیب عبدالرحمان، حلب، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ فارابی، محمد، «البرهان»، *المنطق*، به کوشش ماجد فخری، بیروت، ۱۹۸۷م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *اساس الاقتباس*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ همو، «تحریر الکرة و الاسطوانة»، «تحریر مانالاوس»، «الرسالة الشافیة»، *مجموع الرسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ همو، «شرح الاشارات»، *الاشارات و التنبیهات* ابن‌سینا، تهران، ۱۳۷۷ق؛ نیز:

Aristotle, *Metaphysics*, ed. T. E. Page et al., London, 1956; id, *Posterior Analytics*, ed. G. P. Goold, London, 1976; Euclid, «The Thirteen Books of Euclid's Elements», tr. T. L. Heath, *Great Books of the Western World*, Chicago, 1952.

محمدجواد انواری

اُصولیان، نک: اخباریان.

آصیلا،

آصیلا، شهر بندری در شمال کشور مغرب در ساحل اقیانوس اطلس. نام این شهر که گفته می‌شود به معنی «نیکو»ست (ابوعبید، ۲/۷۹۲)، در منابع اسلامی به صورتهای گوناگون از جمله ازیلا (ازیلیٰ) (ادریسی، ۲/۵۳۰؛ لئون، ۱/۳۱۱؛ ابن حوقل، ۱/۶۰، ۶۱)، اصیلیٰ (ادریسی، همانجا؛ ابوعبید، ۲/۷۶۲)، اصیله (ابن فرضی، ۲۴۹؛ ابوعبید، ۲/۷۹۰؛ ضبی، ۳۲۸؛ ابن عبدالمنعم، ۴۲)، ازیله (اصطخری، ۳۹؛ *حدود العالم*، ۱۸۰؛ ضبی، ابن عبدالمنعم، همانجاها) و گاه زیلا (خوارزمی، ۳۴؛ قس: سهراب، ۴۳: ذیلا) آمده است. ظاهراً در گویش افریقی، حرف «ز» به جای «ص» معمول بوده است (نک: لئون، همانجا)، به نظر می‌رسد که این نام برگرفته از واژهٔ زلیس[1] (استرابن، II/17)، زیلیس[2] و یا زیلیا[3]ست (EI^2).

1. Zelis 2. Zilis 3. Zilia

از تاریخ کهن این شهر که احتمالاً در اصل مرکز تجارتی فینیقی بوده (همانجا؛ نیز نک: *بستانی*، ۳۷۱/۱۴؛ عصفور، ۷۰)، آگاهی روشنی در دست نیست. منابع جغرافیایی اسلامی اصیلا را از شهرهای اقلیم هفتم (خوارزمی، سهراب، همانجاها) دانسته‌اند که از آنجا به اندلس می‌رفته‌اند. این شهر از توابع طنجه بوده، و تا فاس ۸ مرحله فاصله داشته است (اصطخری، ۳۹، ۴۱، ۴۹؛ ابن‌حوقل، نیز *حدود العالم*، همانجاها؛ *اشکال العالم*، ۶۳). ابوعبید بکری (د ۴۸۷ق) وصف جامعی از این شهر به دست داده است. وی اصیلا را شهری نوبنیاد و اولین شهر در برابر کفار از سمت غرب خوانده است که تا طنجه یک مرحله فاصله داشت. شهر در زمینی هموار در ساحل دریا و در میان تپه‌هایی کوچک واقع بود که دیواری با ۵ دروازه آن را در برمی‌گرفت. مسجد جامع آن با ۵ صحن بر دریا مشرف بود. گورستان شهر در سوی مشرق قرار داشت. گذر بندرگاه امن آنجا از شرق بود. در سمت قبله و مغرب اصیلا دسته‌هایی از قبایل بربر لواته و هواره ساکن بودند و در هر دو سو خندقهایی قرار داشت (۷۹۰/۲-۷۹۲؛ نیز نک: ابن عذاری، ۲۳۲/۱-۲۳۵؛ ابن عبدالمنعم، همانجا). به گفتهٔ ابن حوقل (۷۹/۱، ۱۰۳-۱۰۴) فرآورده‌های کشاورزی این شهر مانند جو و گندم فراوان بود و ساکنان بربر معیشتی فراخ در نهایت وفور و ارزانی داشته‌اند (نیز نک: مونس، ۵۸۵-۵۸۶؛ لئون، ۳۱۲/۱).

ابن عذاری به نقل از *المسالک و الممالک* محمد بن یوسف قروی، معروف به وراق (۲۹۲-۳۶۳ق) جغرافی‌نگار اندلسی، اصیلا را از شهرهای کهن و باستانی ساحلی می‌داند که در اثر پیشروی آب دریا ویران، و بعداً از نوساخته شده است (۲۳۲/۱)، اما وی از تاریخ این بازسازی یاد نمی‌کند (نیز نک: مونس، ۷۳-۷۴)؛ گرچه برخی روایات تاریخی (مثلاً نک: اصطخری، ۴۴؛ *اخبار مجموعة*، ۶۲) از وجود این شهر در آستانهٔ استیلای امویان بر اندلس حکایت دارد. لئون افریقی (حسن وزان فاسی) روایتی متفاوت و مفصل‌تر در این باره آورده است. به گفتهٔ وی این شهر به دست رومیها ساخته شده بود، و از سوی آنان، امیر سبته بر آنجا فرمان می‌راند. پس از دورهٔ استیلای گتها، مسلمانان در ۹۴ق آنجا را گرفتند و ۲۲۰ سال (تا حدود سال ۳۱۴ق) در تصرف خود داشتند. در این زمان انگلیسیها به تحریک گتها با ناوگانی بزرگ به آنجا هجوم بردند و آن را به آتش کشیدند و کشتار کردند. پس از این اصیلا نزدیک به ۳۰ سال ویران و متروک بود، تا اینکه خلفای قرطبه آن را به نحوی بهتر از گذشته بازسازی کردند و مردم آنجا به ثروت و فرهنگ و جنگاوری شهره شدند (۳۱۱/۱-۳۱۲). اما ابوعبید بکری بنیاد و بازسازی این شهر را به زمانی پیش‌تر از این، یعنی پس از دومین ورود نرمانها (روایات اسلامی: مجوس یا اردمانیین) به بندرگاه این شهر یاد می‌کند. به گفتهٔ وی آنان بار نخست در ۲۲۹ق به بهانهٔ استخراج اموال و گنج بدانجا آمدند، اما پس از مداخلهٔ بربرها راهی اشبیلیه در اندلس شدند. بار دوم نیز که جریان باد کشتیهای آنان را از اندلس بدین‌سو آورد، شمار بسیاری از کشتیهای آنان نزدیک دروازهٔ بندرگاه شکسته شد (۷۹۱/۲-۷۹۲)؛ از این‌رو، این دروازه را تا روزگار ابوعبید بکری، دروازهٔ مجوس می‌نامیدند. بعدها مردم در محل اصیلا پایگاهی (رباطی) ساختند و مساجدی در آنجا بنا کردند و مردم از هر جا بدان رو آوردند. بجز بازار دائمی، در بازار بزرگی نیز که سالانه ۳ بار برپا می‌شد، مردمانی از اندلس و دیگر جاها با کالاهای گوناگون بدانجا می‌آمدند. به تدریج در آنجا ساختمانهایی بنا شد و شهر رو به آبادانی نهاد (همانجا؛ نیز نک: ابن اثیر، ۱۶/۷-۱۸، ۹۰، که از دو بار تهاجم مجوس به اندلس در ۲۳۰ و ۲۴۵ق یاد کرده است؛ یعقوبی، ۳۵۴).

بر این اساس به نظر می‌رسد که اصیلا به روزگار ادریسیان در مغرب اقصیٰ (۱۷۲-۳۶۳ق) به رونق و شکوفایی رسیده بوده است. وقتی محمد بن ادریس حسنی در ۲۱۳ق به حکومت رسید و در فاس مستقر شد، حکومت شهرهای اطراف را به برادران خویش واگذارد (ابوعبید، ۸۰۶/۲؛ قس: ابن ابی زرع، *الانیس...*، ۵۱؛ ابن خلدون، ۴(۱)/۲۷-۲۸). از روایت ابوعبید برمی‌آید که اصیلا در این هنگام هنوز به صورت شهری درخور توجه در نیامده بود. نخستین بار قاسم بن ادریس به دنبال ستیز با محمد و دیگر برادران خویش راهی اصیلا شد و آنجا را تصرف کرد. وی بارو و کاخی برآورد و گویا پس از این بود که زهد و ورع پیشه کرد و در مسجدی که در اصیلا بر ساحل دریا بنا کرد، به عبادت پرداخت. پس از او پسرش ابراهیم بر آنجا حکومت یافت. وی با عمر بن حفصون که در بُبَشْتَر (اندلس) بر دولت اموی شوریده بود، مکاتباتی داشت. به دنبال آن نوادگان قاسم آنجا را در دست گرفتند. از این میان حسن حجّام والیانی بر آنجا می‌گماشت (ابوعبید، ۷۹۲/۲، ۸۰۶-۸۰۷؛ ابن عذاری، ۲۳۳/۱-۲۳۴؛ ابن ابی زرع، همان، ۵۲؛ ابن خلدون، همانجا). مدتی پس از این، جغرافی‌نگارانی چون اصطخری (ص ۴۱) و مؤلف *حدود العالم* (ص ۱۸۰) از اصیلا به عنوان شهری بزرگ یاد کرده‌اند.

در ۳۲۳ق، موسی بن ابی العافیه که به نام عبدالرحمان الناصر امیر اموی اندلس، و به ضدیت با فاطمیان افریقیه، در سرزمین عدوه دعوت آغاز کرده بود (ابن حیان، چ مادرید، ۳۶۹/۵)، سراسر مکناسه را به سلطه درآورد و ادریسیان را از فاس و اصیلا و شهرهای دیگر مغرب بیرون راند و بر این منطقه چیره شد (ابوعبید، ۷۹۲/۲؛ ابن ابی زرع، همان، ۸۳-۸۴؛ سلاوی، ۱۸۶/۱). به دنبال آن وی حاکمی بر اصیلا گمارد و مردم والی اندلس را گردن نهادند (ابن حیان، همان، ۳۲۵/۵-۳۲۶؛ ابن عذاری، ۲۳۴/۱).

گفتنی است که امیر این شهر در ۳۲۲ق بر حکومت اندلس شورید. از این رو خلیفهٔ اموی با فرستادن ناوگان خویش به فرماندهی عبدالملک بن سعید بن ابی حمامه آنجا را به اطاعت بازآورد و ابراهیم ابن علا یکی از بربرهای وفادار به امویان را بر آنجا گماشت و نیرویی نظامی در اختیار او قرار داد (ابن حیان، همان، ۳۴۷/۵). اگرچه در همین سال (۳۲۲ق) گروهی از وابستگان ادریسیان به نام بنی میتاله، به هنگامی که لشکر اندلس با فاطمیان درگیر بود، برای باز پس‌گیری

اصیلا دست به کار شدند، اما این تلاش بی‌نتیجه ماند (همان، ۳۴۹/۵). بدین‌سبب، ابن ابی العافیهٔ مکناسی در ۳۲۳ق در نامه‌ای به خلیفهٔ اندلس بر ضرورت گسیل داشتن نیرو برای حفظ طنجه و اصیلا که موقعیت نظامی آسیب‌پذیرتری داشت، تأکید کرد (همان، ۳۶۹/۵-۳۷۱). اما با تهاجم مجدد ادریسیان که چند سال پس از این روی داد، به‌رغم کمک نظامی شهر سبته که به دستور خلیفهٔ اندلس به آنان پیوست، اصیلا در ۳۲۶ق به تصرف ادریسیان درآمد (ابن عذاری، ۲۳۴/۱- ۲۳۵). به هر روی، بعدها ادریسیان توانستند قدرت خویش را با وفاداری به حکومت قرطبه تثبیت کنند. ابوالعیش احمد بن کنون (قنون) مشهور به الفاضل با فرمانبرداری از عبدالرحمان الناصر، در ۳۳۷ق سبته و طنجه را به او واگذار کرد و به همراه دیگر ادریسیان در اصیلا و بصره مستقر شد (ابن ابی زرع، همان، ۸۸؛ قس: ابن قاضی، ۱۱۱/۱-۱۱۲). به این ترتیب، قلمرو گستردهٔ این دولت در سراسر مغرب اقصیٰ، بر اثر فشار دو قدرت بزرگ فاطمیان مصر و افریقیه و امویان اندلس، به اصیلا و بصرهٔ مغرب (نک: ابن ابی دینار، ۷۶: اصیله) محدود گردید (ابن قاضی، ۱۷۷/۱).

سالها بعد که کار حسن بن کنون (حک ۳۴۳-۳۶۴ق) جانشین ابوالعیش احمد با اعلام جانبداری از فاطمیان بالا گرفت (نک: ابن حیان، چ بیروت، ۱۰۲)، وزیر و سردار اندلسی محمد بن قاسم بن طُملس در اواخر سال ۳۶۱ق با لشکر اندلس شهر اصیلا را گشود. وی وارد مسجد جامع شهر شد و منبری را که به نام معد بن اسماعیل پیشوای شیعه به تازگی برپا شده بود، برکند و سوزاند و کتیبه‌ای را که به نام او منقوش بود، برچید و به همراه نامه‌ای نزد خلیفهٔ اندلس فرستاد (همان، ۹۰-۹۱؛ ابن عذاری، ۲۴۶/۲). چندی پس از مکاتبهٔ حَکَم المستنصر در جمادی‌الآخر ۳۶۲ با سرداران خویش در طنجه، و عبدالرحمان بن یوسف بن ارمطیل فرمانده اصیلا (نک: ابن حیان، همان، ۹۶-۹۷) در نبردی شدید که در همین سال میان این سرداران با حسن بن کنون روی داد، حسن هزیمت یافت و فتح‌نامه‌ای از سوی سرداران مستقر در اصیلا برای حکم فرستاده شد (همان، ۱۰۲-۱۰۳؛ ابن عذاری، همانجا). با این حال تا مدتی بعد نیروی دریایی اندلس با استقرار در طنجه و اصیلا همچنان درگیر نبرد با حسن بود (نک: ابن حیان، همان، ۱۱۶، ۱۳۶).

در اواخر سدهٔ ۴ق با بالا گرفتن کار زیری بن عطیه در مغرب و مخالفت با ابن ابی عامر که بر دستگاه خلافت اندلس چیره شده بود، ابن ابی عامر غلام خود واضح را حکومت مغرب داد و برای نبرد با زیری گسیل داشت. وی بر دژ اصیلا مستولی شد و سپاهیان زیری را در نواحی اصیلا هزیمت داد (ابن خلدون، ۷(۱)/۶۷). در این دورهٔ ضعف و انحطاط امویان، هنگامی که سلیمان المستعین پسر حکم دوباره قدرت را در اندلس به‌دست گرفت (۴۰۳-۴۰۷ق)، حکومت شهرهایی از مغرب را به علویان بنی حمود که نسب به ادریسیان می‌بردند، سپرد. از این میان قاسم بن حمود ولایت اصیلا و طنجه یافت (ابن عذاری، ۱۱۳/۳-۱۱۴؛ ابن خطیب، *اعمال*، ...، ۱۱۹).

نزدیک یک سده و نیم بعد، در اواسط سدهٔ ۶ق، ادریسی (د ۵۶۰ق) از اصیلا به عنوان شهری خُرد یاد کرده است که تنها قسمت کوچکی از آن برجای مانده بود (۵۳۰/۲). پس از این دیری نکشید که ضبی (ص ۳۲۸) و یاقوت (۳۰۲/۱) از آن به عنوان شهری ویران یاد کردند. در ۶۶۳ق نیز فقیه ابوالقاسم محمد بن احمد عَزَفی که بر اثر ضعف حکومت موحدان در مغرب، حکومت مستقل سبته را در دست گرفته بود (۶۴۷-۶۷۷ق)، با فرستادن نیرویی به اصیلا، مرکز آن شهر را که از سکنه خالی شده بود، از بیم استقرار دشمن ویران ساخت (ابن ابی زرع، *الذخیرة*...، ۱۰۱، *الانیس*، ۳۰۳-۳۰۴؛ مقری، ۳۷۴/۲؛ سلاوی، ۳۴/۳).

پس از ظهور امیر ابوسالم ابراهیم حاکم مرینی (حک ۷۶۰-۷۶۲ق) در صحنهٔ حوادث مغرب، چیزی نگذشت که اصیلا و سپس طنجه و سبته سلطهٔ او را گردن نهادند (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۱۵/۱، *نفاضة*...، ۲۳۳-۲۳۴؛ نیز نک: عبادی، ۲۶-۲۷). در این دوره بود که ابن بطوطه به هنگام سیاحت خود در شهرهای مغرب اقصیٰ چند ماهی را در اصیلا گذراند (ص ۶۷۲)، اما هیچ‌گونه وصفی از دیدار خود به دست نداده است.

گفته می‌شود که در قرن ۹ق/۱۵م تجارت در اصیلا از رونق برخوردار بوده است. چه، در ۱۴۳۷م که در مقابل طنجه، مصیبت دامنگیر پرتغالیها شد، بازرگانان یهود و کارگزاران جنوایی و قشتالی، در آنجا حضور داشته‌اند؛ چنانکه سلاطین وطّاسی فاس اصیلا را از مراکز مهم خود کرده بودند (EI^2).

از اواخر حکومت مرینیان در مغرب اقصیٰ (۵۹۲-۹۵۷ق) دورهٔ جدیدی از تاریخ این منطقه آغاز می‌شود. چه، از این زمان پرتغالیان بر بیشتر بندرهای مغرب اقصیٰ استیلا یافتند. در ۸۷۶ق/۱۴۷۱م اصیلا به دست آنان سقوط کرد (زرکشی، ۱۵۸؛ سلاوی، ۴(۲)/۱۱۰؛ قس: لئون، ۳۱۲/۱) و تمام مردم آنجا در اسارت به پرتغال منتقل شدند. در این میان محمد وطاسی (معروف به پرتغالی) ۷ ساله بود که سلطنت فاس را برعهده داشت (همانجا). این حمله به فرماندهی آلفونسوی پنجم (حک ۱۴۳۸-۱۴۸۱م) ملقب به افریقی و کمک پسرش که بعداً با عنوان ژان دوم پادشاه پرتغال شد، صورت گرفت. به دنبال سقوط اصیلا، طنجه نیز به‌راحتی به تصرف مهاجمان درآمد. حاکمان جدید در اصیلا قلعه‌ای مستحکم و یک زندان و بارویی که تمام شهر را در بر می‌گرفت، ساختند. آثار این استحکامات تا به امروز باقی است (EI^2؛ نیز نک: بستانی، ۳۷۲/۱۴-۳۷۳).

سلطان محمد پس از آزادی و به قدرت رسیدن، بارها کوشید از پرتغالیان انتقام، و اصیلا را بازپس گیرد. در نخستین و خطرناک‌ترین این حملات که در ۹۱۴ق/۱۵۰۸م روی داد، وی با لشکریان خود به اصیلا هجوم برد و بخش بزرگی از باروهای شهر را ویران کرد و وارد آنجا شد و کلیهٔ اسرای مسلمان را آزاد ساخت، اما مسیحیان به قلعه پناه بردند و با بهره‌گیری از ناوگان کوچکی که از پرتغال به کمک آمد و به‌زودی با ناوگان بزرگ اسپانیایی به فرماندهی پدرو ناوارو تقویت شد،

نجات یافتند و سلطان محمد وطاسی ناگزیر به خروج از اصیلا شد و پرتغالیان شهر را استحکام بخشیدند (لئون، ۳۱۳/۱؛ EI^2). سلطان فاس دو سه بار دیگر در فاصلهٔ سالهای ۹۱۴-۹۲۱ق به حملاتی برای تصرف اصیلا دست زد، اما به گفتهٔ لئون افریقی (همانجا) که خود در این حملات شرکت داشته است، هر بار با برجای گذاشتن کشته‌هایی مجبور به عقب‌نشینی شد.

در شعبان ۹۵۷/اوت ۱۵۵۰ ژان سوم (حک ۱۵۲۱-۱۵۵۷م) پادشاه پرتغال چند هفته پس از تخلیهٔ قصر صغیر فرمان ترک اصیلا را داد تا تمام نیروهایش را در طنجه و سبته در شمال مغرب متمرکز کند. از این‌رو شهر به تصرف سلطان محمد سعدی درآمد (EI^2؛ بستانی، ۱۴/ ۳۷۲).

پرتغالیها در ۹۸۵ق/۱۵۷۷م به فرماندهی پادشاه سباستیان (۱۵۵۷-۱۵۷۸م) اقدام به اشغال اصیلا کردند. سپاه مسیحی در اصیلا پیاده شد و از آنجا بود که در ۲۹ ژوئیهٔ ۱۵۷۸ برای مصاف با سپاه مراکش خارج شد. پس از آن فیلیپ دوم پادشاه پرتغال که از ۱۵۸۰م بر تخت سلطنت نشست، شهر را در ۹۹۷ق/۱۵۸۹م به سلطان منصور سعدی بازپس داد. بعداً اسپانیاییها یک چند اصیلا را اشغال کردند و سرانجام سلطان مغرب اسماعیل بن علی در ۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م آنجا را بازپس گرفت (EI^2؛ بستانی، همانجا؛ نیز نک: سلاوی، ۷۸/۵، ۱۱۹، ۷۷/۷). از این تاریخ به بعد اصیلا دوره‌ای آرام و تاریک را گذراند. به هنگامی که اسپانیاییها در ۱۹۱۲م دوباره آنجا را اشغال کردند، بخشی از قلمرو و تحت سلطهٔ شریف ریسونی را تشکیل می‌داد. سرانجام در ۱۹۵۶م اصیلا به پادشاهی مغرب بازپس داده شد (EI^2؛ *بریتانیکا*، I/634).

در اصیلا آثار اسلامی چندی از دورهٔ سعدیان و علویان مانند باب‌الحبل، باروهای پیرامون شهر قدیم، باب البحر، و همچنین قصری که مولای احمد ریسونی ساخت، برجای مانده است. قصر یاد شده با صحن و سالنها و اتاقهای مزین و منقوش به اشکال هندسی زیبا، اثری شگفت در معماری است. از دورهٔ سلطهٔ پرتغالیها نیز صومعه‌ای با ساختمانی چشمگیر در بالای باب البحر هست که ساکنان شهر آن را «القمراء» می‌نامند. گفته می‌شود که دختر پادشاه پرتغال برای مشاهدهٔ سواحل سرزمینش فرمان ساختن آن را داده است (صدیق، ۵۷).

از اصیلا علمایی نام‌آور برخاسته‌اند. از این جمله می‌توان از ابومحمد عبدالله بن ابراهیم اصیلی (د ۳۹۲ق)، فقیه، متکلم و آشنا به حدیث یاد کرد (ابن فرضی، ۲۴۹؛ ضبی، ۳۲۷-۳۲۸؛ ابن عبدالملک، ۲۵۲/۶-۲۵۳).

شمار ساکنان اصیلا، براساس آمارهای اسپانیایی، از بیش از ۶هزار تن در ۱۹۳۵م، به‌حدود ۱۶ هزار تن در ۱۹۴۹م افزایش یافت که بیشتر آنان را مسلمانان، اقلیتی ناچیز یهودی و شماری اندک از مسیحیان که بیشتر اسپانیایی هستند، تشکیل می‌دهند (EI^2؛ قس: بریتانیکا، I/634).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، *المؤنس*، به‌کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ همو، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به‌کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به‌کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همان، به‌کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، به‌کوشش محمدعبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به‌کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ همو، *نفاضة الجراب*، به کوشش احمد مختار عبادی و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، دارالکاتب العربی؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عبدالملک، محمد، *الذیل و التکملة*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، *الروض المعطار*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به‌کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸-۱۹۵۱م؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ علماء الاندلس*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن قاضی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ *اخبار مجموعة*، مادرید، ۱۸۶۷م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بستانی؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خوارزمی، محمد، *صورة الارض*، به کوشش هانس فون مژیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ زرکشی، محمد، *تاریخ الدولتین الموحدیة و الحفصیة*، تونس، ۱۹۶۶م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴-۱۹۵۶م؛ سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة*، به کوشش هانس فون مژیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ صدیق بن عربی، *المغرب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عبادی، احمد مختار، مقدمه و حاشیه بر *نفاضة الجراب* (نک: هم، ابن خطیب)؛ عصفور، محمد ابوالمحاسن، *المدن الفینیقیة*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ لئون افریقی، حسن، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مقری، احمد، *ازهار الریاض*، به‌کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیة و الجغرافیین فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Britannica, 1986; EI^2; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1960.

محمدرضا ناجی

اِضافه، اصطلاحی در دستور زبان: ۱. در دستور زبان فارسی، ۲. در صرف و نحو عربی:

۱. اضافه در دستور زبان فارسی: اضافه نسبت دادن اسمی است به اسم دیگر چون «کتابِ معلم» که در این عبارت، کتاب به معلم نسبت تعلق دارد. در اینگونه ترکیبات جزء اول را مضاف و جزء دوم را مضافٌ‌الیه گویند. میان مضاف و مضافٌ‌الیه تغایر شرط است، یعنی نمی‌توان اسمی را به همان اسم اضافه کرد، مگر آنکه در معنی متفاوت باشند (نک: نجم الغنی، ۶۵۱-۶۵۲)، چنانکه در ترکیباتی چون «دوستِ دوست» و نظایر آن مراد گوینده دو شخص مختلف است، گرچه الفاظ یکی است. روشن است که ترکیباتی چون «مردِ مرد» و نظایر آن ترکیبات وصفی است، نه اضافی. مضاف و مضافٌ‌الیه ممکن است مفرد یا جمع، بسیط یا مرکب باشند، مثال: بارانهای هفتهٔ گذشته کشتزارهای گندم و جو را سیراب کرد.

مراد از ترکیب اضافی تعریف و تخصیص است و مضافٌ‌الیه معنای مضاف را مقید و محدود می‌کند و بدین‌سان، اسم مضاف پیش از

پیوستن مضافٌ‌الیه معمولاً نکره است، و پس از آن به نوعی تعریف و تخصیص می‌یابد و از حالت نکره بودن محض بیرون می‌آید، مگر آنکه خود در اصل اسم عَلَم باشد و یا از جهت دیگری معرفه شده باشد، مثال: پل/پل زاینده‌رود/پل زاینده رود اصفهان.

مضافٌ‌الیه با کسرهٔ اضافه به مضاف می‌پیوندد، و این کسره در رسم‌الخط قدیم گاهی به شکل «ی» نوشته می‌شده است (نک: معین، ۲۸ـ۲۹). درصورتی که مضاف به یکی از مصوّتهای a، e، o، ā، ū ختم شود، کسرهٔ اضافه به یای مکسور (-ye) بدل می‌شود، و در حقیقت یک «یای وقایه» مصوّتِ آخر مضاف را از کسرهٔ اضافه (/e/) جدا می‌کند (نک: شمس قیس، ۲۴۳ـ۲۴۴). درمورد کلمات مختوم به های بیان حرکت (های غیرملفوظ) (-a/-e) این یای وقایه به صورت یای مرخم (کوتاه شده، به شکل همزه) بالای حرف «ها» قرار می‌گیرد؛ مثال: خانهٔ معلم؛ رادیوی تهران؛ سرمای زمستان؛ سکوی خانه. در نظم گاهی لازم می‌شود که این یای مکسور ساکن باشد (مثال: گر خدا خواهد که پردهٔ کس درد...)، یا از تلفظ ساقط شود (مثال: پرستنده باشیِ و جوینده راه...). در اسمهای مختوم به واو بعد از ضمه یا فتحه (-ow/-aw) و نیز یای بعد از فتحه یا کسره (-ey/-ay)، کسرهٔ اضافه به حرف واو و یای پایانی افزوده می‌شود، مثل خسروِ خاور، پرتوِ خورشید، در پیِ او.

در نظم گاهی کسرهٔ اضافه به ضرورت وزن باید بلند (به اشباع) تلفظ شود، چنانکه در این مصراع: دلِ عاشق به پیغامی بسازد.

در زبانهای هند و اروپایی اسم برحسب کاربرد در کلام دارای حالات مختلف بوده (چون فاعلی، مفعولی، اضافه، ندا،...)، و در بعضی از آنها، چون هندی باستان اسم در ۸ حالت صرف می‌شده است. تحقیقات زبان‌شناسی تاریخی و تطبیقی نشان داده است که شکل گرفتن این حالتهای صرفی و تمایز آنها از یکدیگر به تدریج و در طول زمان روی داده، و با انشعاب آنها به شاخه‌های فرعی تکامل و گسترش یافته است (نک: میسرا، فصل 9). حالت اضافه در این زبانها درستاکهای مختوم به o-* (-a در هندی باستان و پارسی باستان) ــ که بیشترین نوع ستاکها را شامل می‌شود ــ در مفرد مذکر با نشانهٔ صرفیِ (شناسهٔ) sio-* (هندی باستان: sya-، پارسی باستان: hyā-) و در جمع مذکر با نشانهٔ صرفیِ om-* (هندی‌باستان و پارسی‌باستان ānam-) مشخص می‌شده است (قس: در پارسی باستان kabujiyahya brātā = برادر کمبوجیه؛ xšāyathiya xšāyathiyanām = شاه شاهان).

اما در مراحل نخستین رشد این زبانها حالت اضافه صورت نحوی خاصی نبوده، بلکه اسمی در حالت فاعلی، با نشانهٔ صرفی s- * بوده است که کاربرد وصفی داشته، و مانند یک صفت معنای مضاف را مقید و محدود می‌کرده است. بازماندهٔ این نوع ترکیب هنوز در بسیاری از زبانهای این خانواده دیده می‌شود، چنانکه در سنسکریت واژه‌هایی چون dasyāputra (= کنیززاده)، rathaspati (= صاحب گردونه)، vanaspati (= خداوند بیشه) از این نوع است (نک: همو، 96 ,90 ,89؛ بارو، 212؛ میه، 346-345). در زبان انگلیسی نیز ترکیباتی چون housewife (= زن خانه) و sea breeze (= نسیم دریا)، از دو اسم تشکیل یافته‌اند که اسم اول در حقیقت کاربرد وصفی دارد و به نوعی اسم دوم را توصیف می‌کند. در فارسی، در ترکیباتی چون «آب راه» (راهِ آب/آبی)، «سنگ فرش» (فرش سنگی)، «آهن آلات» (آلات آهنی) ــ که از نوع اضافهٔ مقلوب و دارای همین ویژگیند ــ اسم اول همچون صفتی است که معنای اسم دوم را تا حدودی محدود و مقید می‌کند (نک: همانجا).

صورت معروف ترکیب اضافی که در آغاز این گفتار بدان اشاره شد، اصل و منشأ دیگری دارد، و کسرهٔ اضافهٔ میان مضاف و مضافٌ‌الیه در پارسی باستان ضمیر موصول hya بوده که جملهٔ تبعی خبری را به مبتدا یا مسندٌالیه جملهٔ اصلی می‌پیوسته است. جملهٔ تبعی خبری در این کاربرد با حذف فعلِ رابطه، به‌صورت اسمی یا صفتی برای تعریف و تخصیص یا تحدید و توصیف معنای مسندٌالیه، یا متمم آن عمل می‌کرده است، مانند gaumāta hya maguš (= گوماته که مغ (است) = گوماتهٔ مغ)، kāra hya manā (= سپاه که از آنِ من (است) = سپاهِ من)، auramazdā hya mathišta bagānām (= اهورامزدا که بزرگ‌ترین بغان (است) = اهورا مزدایِ بزرگ‌ترین بغان).

ضمیر موصول hya با این کاربرد خاص، در پارسی میانه (پهلوی ساسانی و اشکانی) به‌صورت ī/-īg- (وهزوارش zy)، و در پارسی دری و لهجه‌های غربی دیگر به‌صورت کسرهٔ اضافه و کسرهٔ موصوف درآمده است (نک: کنت، 85-84؛ نیبرگ، II/105-106؛ برای آگاهی بیشتر، نک: برونر، 17-10؛ بویس، 47-28).

مضافٌ‌الیه اگر از انواع ضمایر منفصل (شخصی، مشترک یا اشاره) باشد، کسرهٔ اضافه طبق قاعدهٔ کلی پیش از آن می‌آید و دو جزء ترکیب را به هم ربط می‌دهد (مثال: کتابِ من، غمخوارِ خویش، سخنانِ اینان)، اما اگر از ضمایر متصل باشد، در زبان گفتار و نوشتار متداول امروزی، رابطِ میان دو جزء ترکیب در ۳ شخص مفرد فتحه (مثال: کتابَم، کتابَت، کتابَش)، و در ۳ شخص جمع کسره (مثال: کتابِمان، کتابِتان، کتابِشان) خواهد بود؛ ولی اگر مضاف به های بیان حرکت (-a/-e) ختم شود، در ۳ شخص مفرد یک همزه یا الف مفتوح میان مضاف و ضمیر متصل قرار می‌گیرد (مثال: خانه‌ام، دیده‌ات، نامه‌اش) و در ۳ شخص جمع معمولاً مضاف بدون کسرهٔ اضافه به ضمیر می‌پیوندد (مثال: خانه‌مان، نامه‌تان، بچه‌شان). اگر مضاف به مصوتی غیر از های بیان حرکت (-a/-e) ختم شده باشد، در ترکیب اضافی یک یای وقایه (-y-) میان مضاف و ضمیر متصل قرار می‌گیرد که در ۳ شخص مفرد حرکت فتحه دارد (مثال: کتابهایم، گیسویَت، بازیَش) و در ۳ شخص جمع حرکت کسره (مثال: کتابهایِمان، گیسویِتان، بازیِشان). گاهی به ضرورتِ وزن در شعر و یا برای سهولت تلفظ در محاوره این یای وقایه بعد از مصوتها از تلفظ ساقط می‌شود (مثال: کارهام، زانوت، بازیش).

در ترکیب اضافی گاهی به سبب کثرت استعمال کسرهٔ مضاف در

تلفظ ساقط می‌گردد، چون پدر زن، صاحبدل، دخترعمو، زیردست، سرپنجه. این عمل را فکّ اضافه و اینگونه ترکیبات را اضافهٔ مقطوع گفته‌اند (دستگیر، ۱۳۱). در ترکیبی که مضافٌ‌الیه با الف (آ/ا) آغاز شود، گاهی کسرهٔ اضافه ساقط می‌شود، مانند ریم آهن، به نام ایزد، زیرآب. هرگاه مضاف و مضافٌ‌الیه به نوعی ترکیب شوند که به صورت یک اسم واحد درآیند، کسرهٔ اضافه از میان آنها ساقط می‌شود، مانند گلنار، بستان‌سرا، تبرزین (برای انواع این نوع اضافه، نک: معین، ۳۸ـ۷۶).

فک اضافه در زبان فارسی سماعی است و جز در مواردی که در گفتار و نوشتار معروف و متداول شده است، جایز نیست و خلاف فصاحت است. البته باید توجه داشت که ترکیباتی چون «شیردل»، «گل اندام» و نظایر آن، اضافهٔ مقلوب نیست و از نوع ترکیبات توصیفی است.

مضاف یا مضافٌ‌الیه گاهی به قرینه از جمله حذف می‌شوند، مانند «مثنوی» به جای «کتاب مثنوی» در این مصراع: «مثنوی هفتاد من کاغذ شود»، و نیز «شمال» در این جمله «شمال مرطوب و بارانی است»، یعنی شمال کشور یا شمال ایران.

در ترکیب اضافی گاهی برحسب ضرورت وزن شعر، و در مواردی برای سهولت تلفظ مضافٌ‌الیه بر مضاف مقدم می‌شود، چون جهان پادشاهی (= پادشاهیِ جهان)، کارنامه، برادرزاده، کاروانسرای. این نوع ترکیب را «اضافهٔ مقلوب» می‌گویند. ترکیباتی چون دل فریب، حق‌پرست، سنگ تراش، دشمن شکن، جنگ‌آور، در حقیقت نوعی اضافهٔ مقلوبند که از پیوستن یک اسم فاعل مرخم به یک اسم ساخته شده‌اند. اسم مفعول کامل یا مرخم نیز گاهی در اضافهٔ مقلوب مضافٌ‌الیه واقع می‌شود، چون: زر خرید، زراندود(ه)، شاهزاده، دست‌پخت، خون‌آلود(ه). اسم مفعول مرخم هم گاهی مضاف واقع می‌شود، چون خواستِ خدا، گفتِ رسول، ساختِ ایران. مصدر کامل یا مرخم، بسیط یا مرکب، حاصل مصدر و هر نوع اسم دیگری که از افعال مشتق شده باشد، می‌تواند مضاف یا مضافٌ‌الیه قرار گیرد (مانند جایِ نشستن، دیدنِ دوست، هنگامِ نگاه کردن، باز کردنِ در، خریدِ کتاب، فروشِ خانه، مزدِ ساخت، نشستن‌گاه، دل شکستن).

در ترکیب اضافی مقلوب گاهی «را» که علامت مفعول صریح است، میان دو جزء ترکیب بعد از مضاف قرار می‌گیرد، و در حقیقت همچون نشانهٔ صرفی حالت اضافه در زبانهایی که حالات مختلف در آنها نشانه یا پسوند صرفی دارند، عمل می‌کند، مانند «سخن را روی با صاحبدلان است» (= رویِ سخن...)؛ «سلطان را دل از این سخن به هم برآمد» (= دلِ سلطان...). شایستهٔ توجه است که در زبان پارسی باستان نیز در برخی موارد حالت مفعولی همچون حالت اضافه به کار رفته است: Auramazdām avathā kāma āha (= اهورامزدا را خواست چنین بود).

ترکیب اضافی خود در جمله می‌تواند مانند یک اسم، مسند یا مسندٌالیه، فاعل یا مفعول، مضاف یا مضافٌ‌الیه واقع شود، مثال: خانهٔ استاد نزدیک است، این تصویر پل خواجوست، بارانهای بهاری کشتزارها را سیراب کرد. هرگاه مضاف موصوف صفتی قرار گیرد، کسرهٔ اضافه به آخر صفت افزوده خواهد شد: درختانِ سبزِ باغ. گاهی صفتِ مضاف در آخر مضافٌ‌الیه آورده می‌شود، مثال: پسرانِ وزیرِ ناقص عقل/به گدایی به روستا رفتند.

اگر مضاف مرکب از چند اسم معطوف به هم باشد، کسرهٔ اضافه به آخرین اسم می‌پیوندد، مثال: پدر و مادر و برادرانِ حسن، پدر یا مادرِ رضا. هرگاه چند اسم در پی هم مضاف و مضافٌ‌الیه واقع شوند، هریک از آنها با کسرهٔ اضافه به دیگری می‌پیوندد، مانند خانهٔ پدرِ دوستِ برادرِ من. در علم بیان و بلاغت اینگونه «تتابع اضافات» را در گفتار و نوشتار برخلاف فصاحت دانسته‌اند.

مضاف ممکن است صفت مطلق، تفضیلی یا عالی باشد. در اینگونه ترکیبات صفت همچون اسم عمل می‌کند، مانند تشنهٔ قدرت، بزرگ شهر، مهترِ آفریدگان، بهترینِ کارها. بعضی از کلماتی که در گفتار یا نوشتار چون حرف اضافه و قید به کار می‌روند، در ترکیب اضافی همچون اسم، مضاف یا مضافٌ‌الیه واقع می‌شوند، مثال: درونِ خانه، رویِ میز، زیرِ درخت، بالایِ دیوار، پایین کوه، لباس رو، طبقهٔ زیر.

در ترکیب اضافی گاهی مضاف مقصود اصلی است، چون پسرانِ وزیر، شاگردِ دبیرستان؛ و گاهی مضافٌ‌الیه، چون مهد زمین، علم جغرافیا، کار نجاری.

مؤلفان کتابهای دستور زبان فارسی، اضافه را از چند جهت و به چند نوع تقسیم کرده‌اند. برخی آن را بر دو نوع لفظی و معنوی دانسته، و اقسام دیگر را اجزاء اضافهٔ معنوی شمرده‌اند (نک: دستگیر، ۱۲۶؛ نجم الغنی، ۶۵۳ـ۶۶۶) و برخی آن را به حقیقی و مجازی تقسیم کرده، و اقسام دیگر را ذیل این دو قسم ذکر کرده‌اند (نک: لطیف پوری، ۳۴ـ۳۵؛ معین، ۱۰۴ـ۱۷۳). در بعضی از تألیفات به قیاس مبحث اضافه در نحو عربی، اضافهٔ معنوی را در فارسی بر ۳ قسم تقسیم کرده‌اند: اضافه به تقدیر «لام» (برای)، به تقدیر «مِن» (از)، به تقدیر «فی» (در). قسم اول شامل اضافهٔ ملکی و تخصیصی است، چون زین اسب، کتاب معلم. در این نوع اضافه مضافٌ‌الیه باید از جنس مضاف نباشد و ظرف آن نیز نباشد. قسم دوم آن است که مضافٌ‌الیه جنس و نوع مضاف را بیان کند، چون انگشتری طلا، جام بلور، شهر شیراز. قسم سوم آن است که مضافٌ‌الیه ظرف (زمانی یا مکانی) یا حامل مضاف باشد، چون ساکن خانه، سوار اسب، کار فردا (نک: دستگیر، ۱۲۶ـ۱۲۷؛ حبیب اصفهانی، ۲۶ـ۲۷؛ برای تفصیل، نک: نجم الغنی، ۶۵۵ـ۶۶۰). اغلب دستورنویسانِ زبان فارسی به تقسیماتی چون اضافهٔ حقیقی و غیرحقیقی، یا اضافهٔ محض و غیرمحض قائل شده‌اند (مثلاً نک: همانجا) که این تقسیمات مانند اضافهٔ لفظی و معنوی مربوط به قواعد زبان عربی است (تهانوی، ۸۸۸/۱ ـ ۸۸۹؛ رایت، II/198-234) و با ساختار نحوی زبان فارسی همیشه و در همهٔ موارد سازگاری ندارند. در برخی از کتابهای

دستورزبان فارسی تقسیم‌بندیهای دیگری دیده می‌شود که از دقت در ویژگیهای این زبان به دست آمده‌اند و با چگونگی نحوی آن تناسب و سازگاری بیشتری دارند. مؤلف *غیاث‌اللغات* (تألیف: ۱۲۴۲ق) اضافه را ۹ قسم دانسته است: ۱. تملیکی، ۲. تخصیصی، ۳. توضیحی، ۴. تبیینی، ۵. تشبیهی، ۶. توصیفی، ۷. مجازی (یا استعاری)، ۸. ظرفی، ۹. اقترانی (یا به ادنیٰ ملابست) (ص ۵۱-۵۲). میرزا حبیب اصفهانی در *دستور سخن* (تألیف: ۱۲۸۹ق) اضافه را بر حسب افادهٔ معنی تقسیم کرده، و نسبت، تملک، اختصاص، تعلیل، ظرفیت، تبیین، و تشبیه را از انواع این معانی دانسته است (همانجا).

دستورنویسان معاصر کوشیده‌اند که اقسام مختلف اضافه را با مطالعه در انواع و اقسامی که مؤلفان پیشین آورده‌اند و نیز با انطباق قواعد با متون معتبر نظم و نثر فارسی ــ و به صورتی که وجوه مختلف این مقوله را در برگیرد و نتیجهٔ تفحص در ساختار نحوی این زبان باشد ــ از نو تنظیم و عرضه کنند. از اینگونه تألیفات چندین نمونه تاکنون انتشار یافته است که از آن جمله می‌توان از *دستور زبان فارسی*، تألیف ۵ تن از استادان دانشگاه تهران (قریب، بهار، فروزانفر، همایی و یاسمی) یاد کرد. در چاپ اول این کتاب (۱۳۲۸-۱۳۲۹ش) اضافه را بر ۵ نوع (ملکی، تخصیصی، بیانی، استعاری و تشبیهی) تقسیم کرده‌اند (دستور...، ۴۰-۴۳) و در چاپ دوم انواع بنوّت، سببی و اقترانی هم بدان افزوده شده، و اقسام اضافه به ۸ قسم رسیده است (نک: معین، ۹۰).

در اینجا اقسام اضافه بر حسب تقسیم‌بندی این کتاب به اختصار آورده می‌شود: اضافهٔ ملکی آن است که بر مالکیت مضافٌ‌الیه بر مضاف دلالت کند، چون خانهٔ حسن، کتاب من؛ و اضافهٔ تخصیصی آن است که اختصاص چیزی را به چیز دیگر برساند، چون درخت باغ، زین اسب. فرق میان اضافهٔ ملکی و اضافهٔ تخصیصی را برخی از مؤلفان در آن دانسته‌اند که در اضافهٔ ملکی مضافٌ‌الیه می‌تواند در مضاف تصرف کند، ولی در اضافهٔ تخصیصی چنین نیست (نک: همو، ۱۲۶). در اضافهٔ بیانی مضافٌ‌الیه نوع و جنس مضاف را معین می‌کند، مانند انگشتری طلا، کاسهٔ بلور. برخی از مؤلفان اضافهٔ بیانی را به دو نوع جنسی و توضیحی تقسیم کرده، و ترکیباتی چون روز عید، شب برات، کوه دماوند، درخت انگور را از نوع دوم دانسته‌اند (نک: همایون‌فرخ، ۸۴۶). مؤلف *غیاث‌اللغات* اضافهٔ توضیحی و اضافهٔ تبیینی (بیانی) را دو نوع جداگانه محسوب داشته است (نک: ص ۵۱). اضافهٔ مجازی (یا استعاری) آن است که در آن مضاف در غیر معنی حقیقی خود به کار رفته باشد، چون گوشِ هوش، دستِ تقدیر، تیغ اجل. در اضافهٔ مجازی یا استعاری نسبت میان دو جزء ترکیب منوط به اعتبار متکلم است و در خارج متحقق نیست، برخلاف اضافهٔ حقیقی که این نسبت در خارج ثابت و متحقق است. اضافهٔ تشبیهی آن است که نسبت میان مضاف و مضافٌ‌الیه بر تشبیه مبتنی باشد، و آن یا اضافهٔ مشبه به مشبّهٌ به است، چون قدِ سرو، لبِ لعل (= قدی که مانند سرو است، لبی که مانند لعل است)، یا اضافهٔ مشبّهٌ بهٔ به مشبه، چون تیرِ مژگان، لعلِ لب (= مژگانی که مانند تیر است، لبی که مانند لعل است). اضافهٔ بنوّت (ابنی) اضافهٔ نام پسر به نام پدر است، چون محمودِ سبکتکین، رستمِ زال، بوعلی سینا. مؤلف *غیاث‌اللغات* (همانجا) و نجم الغنی (ص ۶۶۱) این نوع را از اقسام اضافهٔ تخصیصی شمرده‌اند. اضافهٔ سببی، یا اضافهٔ سبب به مسبّب است، چون تیغِ انتقام، یا اضافهٔ مسبّب است به سبب، چون کشتهٔ غم، سوختهٔ فراق. نجم‌الغنی این قسم را نیز از اقسام اضافهٔ تخصیصی محسوب داشته است (همانجا). در اضافهٔ اقترانی مضاف نوعی اقتران با مضافٌ‌الیه دارد. چنانکه در ترکیباتی چون دستِ ادب و نامهٔ عنایت، دست مقرون به ادب، و نامه مقرون به عنایت است. برخی از مؤلفان این نوع را «اضافت به ادنیٰ ملابست» نیز نامیده‌اند (*غیاث‌اللغات*، ۵۲). معین در کتاب *اضافه* دربارهٔ اقوال و نظریات مؤلفان دیگر دربارهٔ اضافه و اقسام آن به تفصیل بحث کرده است.

مآخذ: تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، ۱۸۶۲م؛ حبیب اصفهانی، دستور سخن، استانبول، ۱۲۸۹ق؛ دستگیر، غلام، *قوانین دستگیری*، هند، مطبع مولائی؛ *دستورزبان فارسی* (پنج استاد)، قریب و دیگران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ *غیاث‌اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، بمبئی، ۱۳۹۰ق؛ لطیف‌پوری، حیدرعلی، *شرح قصیدهٔ جوهر الترکیب*، لکهنو، ۱۸۹۴م؛ معین، محمد، *اضافه*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نجم الغنی، *نهج الادب*، لکهنو، ۱۹۱۹م؛ همایون‌فرخ، عبدالرحیم، دستور جامع زبان فارسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Boyce, M., «The Use of Relative Particles in Western Middle Iranian», *Indo-Iranica*, Wiesbaden, 1964; Brunner, Ch. J., *A Syntax of Western Middle Iranian*, New York, 1977; Burrow, T., *The Sanskrit Language*, London, 1973; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Meillet, A., *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Alabama, 1964; Misra, S. S., *New Lights on Indo-European Comparative Grammar*, Varanasi, 1975; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge, 1955.

فتح‌الله مجتبائی

۲. اضافه در صرف و نحو عربی: اضافه مصدر باب افعال از ریشهٔ «ضیف» است و در اصطلاح دستورنویسان عرب، نسبت دادن یک اسم است به اسمی دیگر. در این حالت اسم اول را مضاف، و اسم دوم را که متمم اسم اول است، مضافٌ‌الیه، و رابطهٔ میان آن دو را اضافه خوانده‌اند (نک: لین، V/1814؛ رایت، II/198). مضاف معمولاً از حرف تعریف و تنوین تهی، و مضافٌ‌الیه مجرور می‌گردد.

ترکیب اضافی در زبان عربی کاربرد بسیار وسیعی دارد و برای بیان اغراض گوناگونی به کار می‌رود؛ به همین سبب، دستور نویسان به تفصیل بدان پرداخته، و احکام آن را بیان داشته‌اند. سیبویه با قرار دادن اضافه در مبحث «جر» بدان معنای وسیع‌تری بخشیده است. به اعتقاد وی همینکه اسمی در حالت جر باشد، مضافٌ‌الیه است؛ مثلاً در عبارت: «مررت بزید»، جزء اول (= مررت) توسط حرف اضافهٔ «بِ» به جزء دوم (زید) اضافه شده است. وی نسبت (صفت نسبی) را نیز در مبحث اضافه جای داده‌است (۱/۴۱۹-۴۲۱، ۳/۳۳۵؛ EI²). برخی از معاصران نیز به پیروی از گروهی نحویان متقدم، کسره را علامت اضافه می‌دانند و گفته‌اند: کسره (اعراب جر) بر این دلالت دارد که اسمی به اسمی دیگر اضافه شده است، خواه این اضافه با حرف جرِ آشکار صورت پذیرفته

باشد، مانند مطر من السماء، خواه بدون استفاده از حرف جر چون مطر السماء (مصطفیٰ، ۷۲ـ۷۵؛ مرصفی، ۳۲۲/۱ـ۳۲۳).

دستورنویسان ترکیب اضافی را دو نوع می‌دانند: ۱. اضافهٔ معنوی (حقیقی، محض یا متصل)؛ ۲. اضافهٔ لفظی (غیرحقیقی، غیرمحض یا منفصل):

۱. اضافهٔ معنوی: دراین نوع اضافه ترکیب ارائه کنندهٔ مفهومی جدید و مستقل است و در آن، اگر مضافٌ‌الیه معرفه باشد، مضاف معرفه می‌گردد، مثل کتابُ زیدٍ؛ و در صورتی که مضافٌ‌الیه نکره باشد، مضاف تخصیص می‌یابد که خود درجه‌ای میان معرفه و نکره است، مثل کتابُ رجلٍ. اکتساب تعریف یا تخصیص همان اثر معنویی است که مضاف کسب می‌کند و به همین سبب این نوع اضافه را معنوی خوانده‌اند (نک: ابن سراج، *الموجز*، ۶۰؛ استرابادی، ۲۰۶/۲ـ۲۰۹؛ ابن یعیش، ۱۱۸/۲).

اما نحویان، برخی از کلمات را که به قیاس نحو هند و اروپایی، حرف اضافه به شمار می‌آیند، نیز اسم خوانده‌اند و آنها را هنگام ترکیب با اسمهای معرفه به ناچار در مقوله‌ای خاص با عنوان اسمهای مبهم (المتوغل فی الابهام) قرار داده‌اند، مانند غیر و سویٰ... که چون به معرفه اضافه شوند، نه تعریف، که تنها تخصیص کسب می‌کنند و به همین سبب برای اسم نکره هم می‌توانند صفت واقع گردند (همو، ۱۲۵/۲ـ۱۲۶؛ قس: ابوحیان، *النکت*...، ۱۱۸؛ سیوطی، همع...، ۴۷/۱، که اضافهٔ اسامی متوغل در ابهام را اضافهٔ غیرمحض دانسته‌اند). وضع اینگونه ترکیبات که بیشتر در مقوله‌هایی چون صفت و قید قرار می‌گیرند، پیوسته کار را بر نحویان دشوار کرده است؛ مثلاً در ترکیب «وحدَه» (= تنها، به تنهایی، تنها او) ناچار شده‌اند «وَحْد» را که به سبب اضافه شدن به معرفه، معرفه شده است، به نکره تأویل کنند (نک: ابن هشام، شرح...، ۳۲۸).

به طور کلی، اضافهٔ معنوی در این موارد به کار گرفته می‌شود:

۱. اختصاص صفت به شخصی یا شیئی، مثل حکمة‌الله، صفاء‌الماء.

۲. بیان جنس، مثل بیضة فضة، فضة الدراهم (این نوع اضافه را اضافهٔ بیانی خوانده‌اند) (نک: مرصفی، ۳۲۳/۱).

۳. بیان رابطهٔ علت و معلول، مثل خالق الارض، حر الشمس.

۴. اضافهٔ جزء به کل (= اضافهٔ تبعیضیه) و کل به جزء، مثل رأس الحکمة، و کل شیء.

۵. بیان مالکیت، مثل قصر الملک.

۶. اضافهٔ عمل به معمول، مثل خلق السماء (رایت، II/199).

در اضافهٔ معنوی مضاف پیوسته اسم است، اما مضافٌ‌الیه لازم نیست که همیشه اسم یا جانشین اسم باشد، بلکه ممکن است حرف، یا حتیٰ جمله (اسمی یا فعلی) باشد، مانند «کلمة إنْ» یا «معنی قَتَلَ». بارزترین شکلهای اینگونه اضافه به ویژه در قرآن کریم، اضافهٔ قید زمان به فعل مضارع (جمله) است:... یَوْمُ یَنْفَعُ... (مائده/۵/۱۱۹)،... إلیٰ یَوْمِ یُبْعَثونَ (اعراف/۷/۱۴).

ساختار معمول اضافه به جمله آن است که کلمه (بیشتر قید) به مضارع التزامی یا ماضیی که با «أنْ» آغاز شده است، اضافه شود، مثل مخافةَ أنْ یُقْتَلَ؛ یا وقتَ أنِ استَتَرَ (قس: رایت II/200؛ نیز نک: سیبویه، ۱۱۷/۳ـ۱۱۹؛ ثعالبی، ۳۴۳ـ۳۴۴؛ سکاکی، ۵۷؛ بلاشر، 326-327).

در اضافهٔ معنوی مضاف و مضافٌ‌الیه کاملاً به هم پیوسته‌اند و جدایی آنها بجز در شرایطی خاص (نک: زمخشری، ۴۲؛ ابن یعیش، ۱۹/۳ـ۲۰؛ ابن انباری، ۴۲۷/۲ـ۴۳۶؛ نمر، ۸۰ـ۹۶) امکان‌پذیر نیست و به همین سبب، هر کلمه‌ای که مضاف را وصف می‌کند، پس از مضافٌ‌الیه قرار می‌گیرد، مثل کتابُ‌اللهِ العزیزُ (بلاشر، 323؛ نیز نک: آذرنوش، ۷۸/۱ـ۷۹). در این نوع اضافه، مضاف هرگز حرف تعریف «ال» نمی‌پذیرد (سیبویه، ۱۹۹/۱؛ آذرنوش، ۴۹/۱). اما کوفیان معتقدند درصورتی که مضاف اسم عدد باشد، می‌تواند «ال» بگیرد و ترکیبهایی نظیر: الثلاثة اثوابٍ را درست دانسته‌اند (نک: استرابادی، ۲۱۶/۲).

در شکلهای مثنیٰ و جمع سالم، حرف نون حذف می‌گردد، به نحوی که گوینده می‌تواند به آسانی از مضاف عبور کرده، مضافٌ‌الیه را تلفظ کند، مثل ابنا الملکِ (به جای ابنانِ الملک) و بنو الملکِ (به جای بنون الملک) (نک: ابن هشام، همان، ۳۲۵ـ۳۲۶).

برخی دستورنویسان با در نظر گرفتن معنا، اضافهٔ معنوی را به ۱۰ نوع تقسیم کرده‌اند: ۱. اضافهٔ ملکی، مثل کتاب زید؛ ۲. اضافهٔ استحقاق، مثل باب الدار؛ ۳. اضافهٔ جنس، مثل ثوب خز؛ ۴. اضافهٔ تخصیص، مثل بسم‌الله؛ ۵. اضافهٔ تشریف، مثل بیت‌الله (دربارهٔ اضافهٔ اسم به لفظ جلالهٔ «الله»، نک: ثعالبی، ۴۰۰ـ۴۰۱)؛ ۶. اضافهٔ اشاری، مثل کاتبی؛ ۷. اضافهٔ کل به جزء، مثل عبد بطنه؛ ۸. اضافهٔ تبعیض، مثل نصف المال؛ ۹. اضافهٔ موصوف به صفت، مثل صلاة الاولیٰ؛ ۱۰. اضافهٔ صفت به موصوف، مثل «وَ أنَّهُ تَعالیٰ جَدُّ رَبِّنا...» (جن/۷۲/۳) (= ربنا الجد) (ابوحیان، تذکرة...، ۴۸۸ـ۴۸۹).

مفهوم ترکیب اضافی معنوی را معمولاً به یاری یک حرف جر مقدر تحلیل می‌کنند. درصورتی که مضافٌ‌الیه بیان کنندهٔ جنس مضاف باشد، این حرف جر «مِنْ»، و زمانی که مضافٌ‌الیه ظرف (مکان یا زمان) باشد، حرف «فی» است، مانند ثوبُ خزٍ (ثوبٌ مِن خزٍ)، و مکر اللیل و النهار (مکر فی اللیل و النهار)؛ و در غیر این دو حالت نحویان حرف جر «لِ» را در تقدیر گرفته‌اند، مانند کتاب زید (الکتاب الذی لزید) (نک: رایت، II/199-200؛ ابن عقیل، ۴۲/۲ـ۴۴). گروهی تنها دو حرف «لِ» و «مِن» را ذکر کرده، حرف «فی» را فرو گذاشته‌اند (نک: زمخشری، ۳۷؛ ابن هشام، *اوضح*...، ۸۴/۳ ـ ۸۵) و برخی تنها حرف «لِ» را در یک ترکیب اضافی مقدر می‌دانند، حتیٰ آنجا که مضافٌ‌الیه جنس مضاف را بیان می‌کند (ابن عقیل، ۴۳/۲؛ ابوحیان، *النکت*، ۱۱۸).

کوفیان گفته‌اند: «عند» نیز می‌تواند ترکیب اضافی معنوی را تحلیل کند، مانند هذه شاة رقود الحلب (= رقود عند الحلب) (نک: همانجا؛ سیوطی، همع، ۴۶/۱). گروهی نیز چون سیبویه نظریهٔ حرف جر را به کلی منکر شده، گفته‌اند: اضافهٔ معنوی توسط هیچ حرف اضافه‌ای

تحلیل نمی‌شود (ابن هشام، همان، ۸۴/۳؛ سیوطی، همانجا؛ نیز نک: عاصی، ۱۵۲/۱ـ۱۵۳). با اینهمه، باید گفت: مانعی برای تصریح این حرف جر مقدر یا فرضی وجود ندارد (نک: حسن، ۱۶/۳)، اما در این حالت اسم مجرور را ــ چنانکه برخی پنداشته‌اند ــ از نظر اصطلاحات دستوری نمی‌توان مضافٌ‌الیه نامید، اگرچه از نظر معنوی کلمهٔ اول توسط حرف جر به کلمهٔ دوم اضافه شده است (استرابادی، ۲۰۱/۲ـ۲۰۲). برخی بر این باورند که در اضافهٔ معنوی حرف اضافهٔ «لِ» را نمی‌توان مقدر دانست و دو ترکیب «کتابُ محمدٍ» و «کتابٌ لمحمدٍ» با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا در ترکیب اول «کتاب» توسط مضافٌ‌الیه معرفه شده، در حالی که در ترکیب دوم «کتاب» همچنان نامعین است (ابن ابی الربیع، ۸۸۶/۲؛ حسن، ۱۷/۳).

این نکته نیز درخور ذکر است که اضافهٔ اسم فاعلِ به معنای ماضی با آنکه اضافهٔ محض است، توسط حرف اضافه‌ای تحلیل نمی‌گردد (ابن یعیش، ۱۱۹/۲). رابطهٔ میان مضاف و مضافٌ‌الیه در اضافهٔ معنوی گاه سخت قوی، و معانی حرفهای «لِ»، «مِن» یا «فی» در آن بسیار آشکار است و گاه ضعیف؛ در نوع اخیر تنها انگیزه‌ای بلاغی سبب شده است که مضافٌ‌الیه در کنار مضاف بنشیند، مانند «... لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحاها» (نازعات/۷۹/۴۶) (ابن یعیش، ۸/۳؛ سیوطی، همانجا، *الاشباه*...، ۲۱۳/۲ـ۲۱۴؛ لبدی، ۱۳۶ـ۱۳۷).

ذوق عرب ترکیبات اضافی چند کلمه‌ای (تتابع اضافات) را نمی‌پسندد و به همین سبب، آن را از عیوب شعر و نثر دانسته‌اند.

در نظم و نثر کهن و نیز متون معمولی گاه دیده می‌شود که دو مضاف را با یک حرف عطف به یکدیگر پیوند داده، و برای آنها یک مضافٌ‌الیه آورده‌اند، مانند «قطع‌الله یدَ و رِجلَ مَنْ قالها»، «سیفُ و رمحُ زیدٍ»؛ اما این ساختار هیچ‌گاه موردپسند پیشینیان نبوده است و به جای آن ترجیح می‌داده‌اند که بگویند: «سیف زید و رمحه» (رایت، II/201؛ بلاشر، 323؛ ابن عقیل، ۸۱/۲)؛ هرچند که در زبان عربی معاصر، خاصه در جراید، شکل اول اندک رواجی یافته است.

در اضافهٔ معنوی یا محض، مضاف یکی از این موارد است: ۱. مصدر یا اسم مصدر و نیز بسیاری از ظرفها (برخی اضافهٔ مصدر به معمول خود را اضافهٔ محض نمی‌دانند، نک: تهانوی، ۸۸۹/۲)؛ ۲. اسامی مشتقی که شبیه به جامد هستند، یعنی نه عمل می‌کنند و نه بر زمانی خاص دلالت دارند، مانند اسم مکان، اسم زمان و اسم ابزار؛ ۳. مشتقاتی که هیچ قرینه‌ای برای دلالت زمانی آنها در جمله وجود ندارد، مانند قائد الطیارة؛ ۴. مشتقاتی که بر زمان ماضی دلالت دارند؛ ۵. صفت که به ظرف اضافه می‌شود، مانند: «مالک یوم‌الدین» (نک: استرابادی، ۲۱۹/۲؛ حسن، ۷/۳).

در زبان عربی گاه یک اسم عین به اسم معنی که حکم صفت را دارد، اضافه می‌شود. این نوع اضافه در زمرهٔ اضافه‌های معنوی به شمار می‌رود، مثل حمار وحشٍ، رجل سوءٍ. ترکیبهای اضافی را که در آنها مضافٌ‌الیه جنس مضاف را بیان می‌کند، می‌توان از این نوع دانست. در این نوع اضافه، مضاف می‌تواند نام شخص باشد: زیدُ الضلال (= زیدٌ ذوالضلال)، سعدُ الخیر (= سعدٌ ذوالخیر) (نک: رایت، II/202).

شایان ذکر است که واژگان اب، ابن، ام، بنت و اخ در زبان عربی گاه با مضافٌ‌الیه خود ترکیبهای اضافیِ استعاری می‌سازند که بر معانی خاصی دلالت دارند، مثل ابوالحصین (= روباه)، ام الخبائث (= شراب)، ابن السبیل (= مسافر)، بنت الشفة (= کلمه)، اخوالغنیٰ (= ثروتمند). همچنین کلمات ابن، ابنه (یا بنت)، و گاه اخ به یک اسم عدد اضافه شده، برای بیان سن یک شخص به کار می‌روند، مثل ابن ثمانین سنة، اخوخمسین (همو، II/203-204).

در ترکیب اضافی محض، مضاف، بجز تعریف یا تخصیص، ویژگیهای دیگری را از مضافٌ‌الیه کسب می‌کند که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. تذکیر، مثلاً «إِنَّ رَحْمَةَ اللّٰهِ قَرِيبٌ...»؛ ۲. تأنیث، مثلاً قطعت بعض اصابعه (البته درصورتی که مضاف جزئی از مضافٌ‌الیه باشد)؛ ۳. ظرفیت، مثلاً «تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ...»؛ ۴. مصدریت، مثلاً «... أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» (نک: سیبویه، ۵۱/۱؛ ابن عقیل، ۴۹/۲ـ۵۱؛ ابن هشام، مغنی...، ۵۱۰ـ۵۱۶؛ سیوطی، *الاشباه*، ۲۱۸/۲ـ۲۱۹).

در اضافهٔ معنوی ممکن است مضاف حذف شود، مانند جاء ربک (= جاء امر ربک) (ابن عقیل، ۷۶/۲)، نیز ممکن است تاء مربوطه (ة) از آخر مضاف فرو افتد، مانند إقام الصلاة (به جای اقامة الصلاة) (استرابادی، ۲۰۵/۲).

۲. اضافهٔ لفظی: اضافهٔ یک صفت شبیه به فعل (اسم فاعل، اسم مفعول و صفت مشبهه) را که بر زمان حال یا آینده و بر دوام و استمرار دلالت کند ــ و به تعبیر نحویان شبیه به فعل مضارع باشد ــ به معمول خود اضافهٔ لفظی نامیده‌اند، مانندِ: ضاربُ زیدٍ، مضروبِ الاب و حسن الوجه (همو، ۲۱۸/۲؛ ابن عقیل، ۴۴/۲ـ۴۵).

دشواری این ترکیبها پیوسته نحویان را در تحلیلهای خود دچار جدالهای طولانی و گاه سرِ درگمی می‌کرده است؛ چه، آنان نقش معنایی اینگونه کلمات را به نیکی نمی‌شکافته، و همه را در یک مقوله می‌نهاده‌اند؛ مثلاً اسم فاعل متعدی، گاه فعل‌واره است، گاه اسم، گاه صفت، برای نمونه: معلم در معلم التلامیذ (= معلمِ شاگردان) به دلایل معنی شناختی، اسم است و ترکیب اضافی محض به وجود آورده، و این ترکیب را دیگر نمی‌توان با معلمٌ التلامیذَ (= دارد به شاگردان درس می‌دهد) ــ که در آن معلم فعل‌واره است ــ سنجید و مانند نحویان پنداشت که در ترکیب اول برای سهولت و تخفیف تنوینِ معلمٌ را برداشته، ترکیبی اضافی ساخته‌اند.

همچنین این ترکیب، با صفت مرکب که در نحو عربی ذیل باب صفت مشبهه، به تفصیلی شگفت‌آور موردبحث قرار می‌گیرد، قابل تطبیق نیست. مثلاً حسنُ الوجهِ ترکیبی اضافی از دو کلمه است که در هم آمیخته، مفهومی واحد و وصفی، برای کلمهٔ ثالثی پدید آورده‌اند. حال اگر این مفهوم واحد صفت قرار گیرد، لاجرم باید مانند موصوفِ معرفهٔ خود حرف تعریف بپذیرد، مثل الرجلُ الحسن الوجه؛ و یا اگر نکره شود،

مدخل، ۱۴۸/۱ـ ۱۵۵)،...، اما گروهی این شرط را نپذیرفته، و دو اشکال عمده بدان وارد کرده‌اند: اول آنکه اجزاء زمان دارای تقدم و تأخرند و روشن است که دو جزء متقدم و متأخر با یکدیگر متضایفند در حالی که میان آن دو تکافؤ در وجود و یا قوه و فعل نیست، بلکه وجود یکی ملازم با عدم دیگری است؛ زیرا وجود هر دو آنها با هم ناقض وصف تقدم و تأخر زمانی آنها خواهد بود. دوم آنکه در اموری که در حال حاضر تحققی ندارند، اما ما بدانها علم داریم ــ نظیر علم ما به قیامت ــ اگرچـه رابطهٔ اضافـه برقرار است ــ چـون علم و معلوم در مـاهیت اضافیند ــ اما میان آنها تکافؤ نیست، زیرا یکی در حال حاضر موجود و بالفعل، و دیگری معدوم و بالقوه است (نک: ابن سینا، همانجا؛ فخرالدین، ۴۳۱/۱ـ۴۳۳).

به این اشکالات پاسخهایی داده شده است که جامع آنها را در کلام صدرالدین شیرازی (۱۹۲/۴ به بعد) می‌توان یافت. وی در پاسخ به اشکال اول چنین می‌گوید: چون زمان، یک وجود واحد تدریجی است و در واقع ذهن آن را تقسیم به اجزاء می‌کند، می‌توان گفت این اجزاء در حقیقت اجزاء یک وجود واحد متصلند که به دلیل تدریجی بودنشان در عین معیت با یکدیگر، دارای تقدم و تأخر نیز هستند و این مناقض تکافؤ وجودی آنها نیست. اما دربارهٔ علم ما به قیامت و نظایر آن، اضافهٔ حقیقی میان علم و ماهیت معلوم است، نه وجود معلوم؛ و میان این دو همیشه در ذهن تکافؤ وجودی هست؛ در حقیقت معلوم ما در اینجا صورت ذهنی وجود قیامت در آینده، با عنایت به این قید است، نه وجود عینی قیامت در حال حاضر؛ و این معلوم در حال حاضر موجود است، پس میان علم و معلوم مذکور تکافؤ در وجود برقرار است.

۲. ضرورت انعکاس یا تعاکس که در حقیقت همان تکرار نسبت است، به معنای آنکه هرگاه یکی از دو مضاف را به دیگری نسبت دادیم، دیگری نیز از همان حیث به آن اضافه گردد، چنانکه به طور مثال پدر نسبت به پسر، پدر است، همین‌طور پسر برای پدر، پسر است. به عبارت دیگر، چون قوام اضافه به وجود وصف مشترک میان متضایفین است، برای آنکه این رابطهٔ اضافه میان آنها برقرار باشد، وجود این نسبتِ طرفینـی امری ضروری است (نک: صـدرالدین، ۱۹۷/۴؛ نیـز نک: نصیـرالدین، *اساس*،...، ۴۷ـ ۴۸). روشـن است که حکم ضـرورت انعکـاس که آن را انعکـاس تعادلی نیز نـامیده‌اند (نک: سهـروردی، «المشارع»، ۲۶۹)، تنها در اضافهٔ مشهوری است، زیرا در اضافهٔ حقیقی اصلاً نسبتی وجود ندارد تا انعکاس نسبت لازم باشد، متقابلاً حکم تکافؤ نیز تنها در اضافهٔ حقیقی لازم است، زیرا در این نوع اضافه تحصل و تحقق یکی بسته به تحقق دیگری است و در واقع طرفین وجودی جز همین وجود اضافی ندارند؛ در حالی که در اضافهٔ مشهوری چنین نیست (نک: ابن سینا، همان، ۱۶۲/۱ـ۱۶۳؛ سهروردی، همان، ۲۶۸ـ۲۶۹).

برای اضافه احکام دیگری نیز گفته‌اند که می‌توان آنها را احکام خاص برخی از انواع و افراد آن دانست (نک: ابن رشد، *تلخیص*،...، ۵۴،۵۳/۴)، نظیر حکم تضاد که در میان اضافاتی مانند علم و جهل و... هست، همچنین حکم قبول بیشی و کمی (اکثر و اقل) و یا شدت و ضعف که در بین کمیات و کیفیات است.

اضافه علاوه بر احکام فوق، دارای ویژگیی است که آن را از سایر مقولات ممتاز می‌سازد؛ چه، اضافه تنها مقوله‌ای است که بر تمامی مقولات و حتیٰ بر خود نیز عارض می‌شود: در جوهر (قس، باباافضل، ۲۵/۲)، مانند پدر و پسر؛ در کم، مثل بزرگ و کوچک و کم و زیاد؛ در کیف، همانند گرم‌تر و سردتر؛ در اضافه، نظیر نزدیک‌تر و دورتر؛ در أین، مثل بالاتر و پایین‌تر، در متیٰ، مانند قدیم‌تر و جدیدتر؛ در وضع، مثل راست‌تر و خمیده‌تر؛ در مِلک یا جِده، همانند پوشیده‌تر و برهنه‌تر؛ در فعل، مثل برنده‌تر و کندتر و در انفعال نظیر گرم‌تر شدن و سردتر شدن (نک: ابن سینا، همان، ۱۴۸/۱؛ علامهٔ حلی، *ایضاح*،...، ۲۱۵ـ۲۱۷).

اضافه بر حق تعالیٰ نیز عارض می‌گردد، نظیر صفات اضافیهٔ خالقیت، رازقیت و... که البته عُروض آنها بر باری تعالیٰ به لحاظ مفهوم است، نه از حیث مصداق؛ زیرا از این جهت، در حقیقت همهٔ آنها به اضافهٔ اشراقی حق‌تعالیٰ باز می‌گردند (نک: سبزواری، چ تهران، ۱۸۷).

طرح بحث منطقی مقولات در فلسفه برای هر فیلسوفی این سؤال را برمی‌انگیزاند که آیا این مفاهیم در خارج و عالم واقع موجودند، یا آنکه تنها یک سلسله امور ذهنیند (نک: کاپلستون، ۳۲۱/۱ـ۳۲۲)؛ طبیعتاً همین سؤال دربارهٔ اضافه نیز مطرح می‌شود، اما میان فلاسفه و نیز متکلمان اختلاف‌نظر وجود دارد. گروهی آن را امری صرفاً ذهنی و اعتباری دانسته‌اند، در حالی که گروه دیگر آن را امری خارجی مـی‌دانند. از مهم‌تـرین پیروان نظریـهٔ اول مـی‌توان سهـروردی («حکمة...»، ۷۴) و نیز برخی متکلمان چون خواجه نصیر را نام برد که عمده دلیل ایشان لزوم تسلسل درصورت عینی بودن اضافه است (نک: علامهٔ حلی، کشف،...، ۲۸۰، *الجوهر*،...، ۲۸؛ برای اطلاع بیشتر، نک: فخرالدین، ۴۳۵/۱ـ۴۳۹). اما چنانکه از مفاد سخنان نصیرالدین طوسی در *تلخیص المحصل* (ص ۱۳۱ـ۱۳۴) برمی‌آید، گویا به یک نحو واقعیت خارجی اضافه اذعان داشته است، زیرا به رغم آنکه آن را امری عقلی می‌شمرد، تصریح می‌کند که ذهنی محض و یا امری فرضی نیست. گروه دیگری از فلاسفه و متکلمان همچون ابن سینا (*الشفاء*، الٰهیات، ۱۵۲/۱، ۱۵۷ـ ۱۵۹)، صدرالدین شیرازی (۲۰۰/۴) و تفتازانی (۴۶۲/۲) و نیز ایجی در *المواقف* (۲۶۵/۶) تصریح می‌کنند که اضافه در خارج موجود است، اما نه به‌طور مستقل و متحاز، بلکه امری است همانند عرض که لاحق اشیاء می‌گردد و حقیقتاً اشیاء بدان متصف می‌گردند و این همان معقول ثانی است که در فلسفه طرح شده (نک: سبزواری، همان چ، ۶۷ـ۶۸؛ نیز قس: ابن رشد، «مابعدالطبیعه»، ۱۶)، و در میان متأخران نیز شایع است (نک: طباطبایی، ۲۶۸/۱؛ مصباح، ۲۶۸/۱).

مآخذ: آملی، محمدتقی، *درر الفوائد*، قم، ۱۳۷۷ق؛ ابن حزم، علی، *التقریب لحد المنطق*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ ابن رشد، محمد، *تلخیص*

منطق ارسطو، به کوشش جیرار جهامی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ همو، «مابعدالطبیعة»، ضمن رسائل ابن رشد، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابن سینا، التعلیقات، ترجمهٔ عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، الشفاء، منطق، به کوشش قنواتی و دیگران، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ همو، الشفاء، الهیات، به کوشش قنواتی و دیگران، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، النجاة، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ احمد نگری، عبدالنبی، دستور العلماء، به کوشش قطب‌الدین محمود، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ارسطو، منطق، ترجمهٔ عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ایجی، عبدالرحمان، المواقف، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ باباافضل، محمد، مصنفات، به کوشش مجتبیٰ مینوی و یحییٰ مهدوی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، به کوشش مرتضیٰ مطهری، تهران، دانشکدهٔ الٰهیات؛ تفتازانی، مسعود، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرضا عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ رسائل اخوان الصفاء، بیروت، دارصادر؛ سبزواری، ملاهادی، شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه، به کوشش مهدی محقق وتوشی هیکوایزوتسو، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همان، قم، انتشارات مصطفوی؛ سهروردی، یحییٰ، «حکمة‌الاشراق»، مجموعهٔ مصنفات، ج ۲، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، «المشارع و المطارحات»، مجموعهٔ مصنفات، ج ۱، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ صدرالدین شیرازی، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ق؛ طباطبایی، محمدحسین، نهایة الحکمة، تهران، انتشارات الزهراء؛ علامهٔ حلی، حسن، ایضاح المقاصد، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۷م؛ همو، الجوهر النضید، قم، ۱۳۶۳ش؛ همو، کشف المراد، به کوشش ابراهیم زنجانی، بیروت، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۹م؛ فارابی، المنطقیات، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی؛ فخرالدین رازی، محمد، المباحث المشرقیة، قم، ۱۴۱۱ق؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کندی، یعقوب، الرسائل الفلسفیة، به کوشش محمدعبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۵۰م؛ مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقات بر نهایة الحکمة (نک: هم‍ ، طباطبایی)؛ نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ یحیی بن عدی، المقالات الفلسفیة، به کوشش سحبان خلیفات، عمان، ۱۹۸۸م.

فاطمه رحمتی

اَضْحیٰ، عید، نک: قربان، عید.

اُضْحیّه، نک: قربانی.

اَضْداد، جمع ضد، واژه‌هایی که در زبان عربی بر دو معنای متضاد دلالت می‌کنند. لغت شناسان اضداد را نوعی اشتراک لفظی می‌دانند با این تفاوت که در اشتراک لفظی یک واژه در معانی مختلف به کار می‌رود بدون آنکه تضادی میان آن معانی وجود داشته باشد، اما در اضداد دو معنی با یکدیگر کاملاً متضادند (سیوطی، ۳۸۷/۱).

از اواخر سدهٔ ۲ق که بحث دربارهٔ إعراب و «نوادر» و «غرایب» (واژه‌های کم استعمال و نا آشنا) به ویژه در قرآن گسترش بیشتری یافت، پدیدهٔ اضداد ذهن بسیاری از دانشمندان و لغت شناسان را به خود مشغول کرد، چندان که برخی از آنان همچون خلیل بن احمد وجود این واژه‌ها را از شگفتیهای زبان عربی دانستند (نک: ۲۶۳/۱). از آن پس گروهی ازراویان و لغویان مانندابوعمروبن‌علا،ابوزیدانصاری و ابوعمرو شیبانی به بحث و بررسی و سپس گردآوری این واژه‌ها پرداختند و زمینه را برای پیدایش کتابهایی در این‌باره هموار ساختند (نک: ابوطیب، ۳/۱، ۴۱، جم‍؛ ابن انباری، ۱۳؛ آل یاسین، ۴۱۹).

میان سده‌های ۳ تا ۷ق علاوه بر بخشهایی از کتابهای لغت و ادب که به موضوع اضداد اختصاص یافت (نک: ابن قتیبه، ۲۰۸-۲۱۲؛ ابن سیده، ۲۵۸/۱۳-۲۶۶)، کتابهای مستقل بسیاری در این باره با عنوان *الاضداد* نوشته شد که از جملهٔ آنها آثار قطرب (د ۲۰۶ق) شاگرد سیبویه، اصمعی (د ۲۱۶ق)، ابن سکیت (د ۲۴۴ق)، ابوحاتم سجستانی (د ۲۵۵ق)، ابن انباری (د ۳۲۸ق)، ابوطیب لغوی (د ۳۵۱ق)، ابن دهان (د ۵۶۹ق، به کوشش محمدحسن آل یاسین، بغداد، ۱۹۶۳م) و صغانی (د ۶۵۰ق، ضمن *ثلاثة کتب فی الاضداد*، به کوشش آوگوست هافنر، بیروت، ۱۹۱۲م)، به دست ما رسیده است.

پدیدهٔ اضداد که به عقیدهٔ زبان شناسان عرب منحصر به زبان عربی است، از همان آغاز موضوعی بحث انگیز در میان لغویان شد. گروهی که بیشتر، در جست و جوی «نوادر» زبان عربی بودند، وجود آن را پذیرفتند و سعی کردند با یافتن واژه‌های بیشتر، دامنهٔ آن را وسعت بخشند. چنانکه ابن انباری شمار اضداد را از ۱۰۵ واژه که اصمعی در کتاب خود آورده بود، به حدود ۴۰۰ واژه رسانید. گروهی نیز همچون ثعلب (نک: دنبالهٔ مقاله) و شاگردش ابن درستویه در رد و ابطال آن کوشیدند و حتیٰ ابن درستویه کتابی به نام *ابطال الاضداد* نوشت (سیوطی، ۳۹۶/۱؛ وافی، ۱۹۳). به تدریج دامنهٔ این اختلافات به مسائل غیر لغوی نیز کشیده شد و به گفتهٔ ابن انباری (ص ۱) شعوبیان از روی دشمنی و کینه توزی، وجود اضداد را از نقصها و ضعفهای زبان عربی و کم دانشی عربها شمردند (نیز نک: سامرایی، ۱۰۱).

نظریات مخالف و موافقی که دانشمندان عرب در زمینهٔ اضداد ارائه داده‌اند، کم و بیش مورد بررسی و تجزیه و تحلیل محققان معاصر به ویژه خاورشناسان قرار گرفته است. ردسلوب خاورشناس آلمانی کتابی با عنوان «کلمات اضداد در زبان عربی[1]» نوشته است. همچنین گیزه در «پژوهشی دربارهٔ اضداد[2]» به بررسی آنها در شعر کهن عرب پرداخته است. نولدکه نیز شکلهای متعدد اضداد را در زبان عربی و دیگر زبانهای سامی مورد بررسی قرار داده است. هر کدام از این محققان به تجزیه و تحلیل چند نمونه از شکلهای معین اضداد پرداخته، و نهایتاً بسیاری از اضداد را از فهرستی که لغت شناسان کهن عربی به دست داده‌اند، خارج کرده‌اند، به گونه‌ای که تقریباً جز شماری محدود از این واژه‌ها باقی نمانده است. جامع‌ترین تحقیق دربارهٔ اضداد توسط کوئن انجام گرفته است که مفهوم دقیق پدیدهٔ اضداد و ابهامات آن را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی و ارزیابی قرار داده است.

لغت شناسان عموماً می‌پندارند که هیچ واژه‌ای در اصل برای دو معنای متضاد وضع نشده، و هر کلمه در ابتدا تنها بر یک معنا دلالت داشته است؛ اما عوامل مختلفی، از جمله گسترش حوزهٔ معنایی کلمه باعث پیدایش معانی متضاد در یک واژه گردیده است (نک: ابن انباری،

1. Redslob, Th. M., *Die arabischen Wörter mit entgegengestzten Bedeutungen*, Göttingen, 1873.
2. Giese, F., *Untersuchungen über die Aḍdād...*, Berlin, 1894.

۸). مخالفانِ واقعیت این پدیده نیز وجود کلماتی را که بر دو معنای متضاد دلالت دارند، پذیرفته‌اند، اما معتقدند که اینگونه کلمات چون براثر گسترش معانی یا تغییراتی که در ساختار آنها ایجاد شده، و یا عواملی دیگر از این قبیل، از معانی اصلی خود خارج شده‌اند، نباید نام اضداد بر آنها نهاد. مثلاً ثعلب در اینکه واژهٔ «صارخ» هم به معنای «فریادخواه» و هم به معنای «فریادرس» است (نک: ابن انباری، ۸۰)، تردیدی ندارد، اما معتقد است که این واژه از «صراخ» (= فریاد) گرفته شده و چون فریادخواه و فریادرس هر دو فریاد می‌زنند، نباید آن را از اضداد شمرد (نک: جوالیقی، ۲۵۱). همچنین قالی (۳۲۰/۲) واژهٔ «صریم» (به دو معنی متضاد شب و روز) را که در اصل به معنی «جدا شدنِ دو چیز از یکدیگر» است، از اضداد نمی‌شمارد (نیز نک: ابن انباری، ۸۴؛ سیوطی، ۳۹۷/۱).

علاوه بر مخالفان پدیدهٔ اضداد، بسیاری از لغت نویسان و حتیٰ آنان که دربارهٔ اضداد دست به تألیف زده‌اند، شمار فراوانی از این واژه‌ها را اضداد غیر واقعی دانسته، و از فهرست اضداد حذف کرده‌اند. ابوطیب لغوی بر آن است که یک واژه به شرطی می‌تواند از اضداد به شمار آید که بدون هیچ تغییری در ساخت و صیغهٔ خود بر دو معنای متضاد دلالت کند. از این‌رو، واژهٔ «ضاع» (به دو معنی متضاد پنهان شد و آشکار شد) و امثال آن را از اضداد نمی‌داند؛ زیرا این کلمه در معنی اول از ریشهٔ «ضوع» است و در معنی دوم از ریشهٔ «ضیع»، و همچنین کلمهٔ «قانع» (= راضی و نیز خواهنده) را چون در معنای اول از باب «فَعِلَ یَفْعَلُ» و در معنای دوم از باب «فَعَلَ یَفْعَلُ» است، از اضداد نمی‌شمارد (۴۵۵/۱، ۵۷۷/۲ ـ ۵۷۸؛ نیز نک: ابن انباری، ۶۶، ۲۸۹، ۲۸۹ـ۲۹۰؛ قطرب، ۲۵۴).

بنابراین، می‌توان واژه‌های بسیاری از این قبیل را که به گفتهٔ کوئن (ص 9-8) از اضداد دروغین به شمار می‌روند، از فهرست اضداد حذف کرد، به ویژه واژه‌هایی کـه بـا تغییر حـروف جرّ دارای معـانی متضـاد می‌گردند، مانند «ظاهر عنک» (= از عهدهٔ تو برداشته شد) و «ظاهر علیک» (= بر عهدهٔ توست) (ابن انباری، ۵۶ـ۵۷) و «راغ علی» (= روی آورد)، «راغ عن» (= روی گرداند) (ابوطیب، ۳۲۸/۱؛ ابن انباری، ۱۵۳).

از دیگر عواملی که باعث پیدایش دو معنای متضاد در یک کلمه شده است و لغت شناسان کهن به آن اشاره کرده‌اند، اختلاف لهجه‌ها و گویشهاست، بدین سان که گاه یک واژه که معنایی عام دارد، در یکی از گویشها، تخصیص می‌یابد و معانی متضادی از آن پدید می‌آید. ابن درید با اینکه وجود اضداد را پذیرفته، بر آن است که یک کلمه به شرطی می‌تواند از اضداد به شمار آید که در یک زبان به هر دو معنای متضاد به کار رود. از این رو واژهٔ «شعب» (= گرد آمدن و نیز پراکنده شدن) را از اضداد نمی‌شمارد، زیرا در زبان یک قبیله به هر دو معنای متضاد به کار نرفته است (۲۹۱/۱ـ۲۹۲؛ نیز نک: ابن‌انباری، ۵۳؛ ابوطیب، ۴۰۰/۱ـ ۴۰۱؛ سیوطی، ۳۹۶/۱). بنابراین، واژه‌هایی از قبیل «جون» (در گویش قضاعه به معنی سفید، و در گویش دیگر قبایل به معنی سیاه، نک: ابوطیب، ۱۵۱/۱) و «سدفه» (در گویش تمیم به معنی تاریکی، و در گویش قیس به معنی روشنایی، نک: ابن انباری، ۱۱۴) و «وثب» (در گویش شمال به معنی برخاست، و در گویش جنوب به معنی نشست، نک: همو، ۹۱ـ۹۲) را بایداز فهرست‌اضدادبیرون‌نهاد (نک: ضیف، ۱۲۹ـ۱۳۰؛ عبدالتواب، ۳۸۶ـ۳۸۸؛ کوئن، 10 ,4؛ EI^2).

پس از حذف واژه‌هایی که به گفتهٔ لغت شناسان کهن اضداد واقعی نیستند، شماری اندک از اضداد باقی می‌ماند که با بررسی دقیق‌تر می‌توان‌آنها را به‌گونه‌ای‌که‌در پی‌می‌آید، طبقه‌بندی، و سپس‌از فهرست اضداد حذف کرد:

۱. واژه‌هایی که در حقیقت جزو مشترکات لفظیند و هیچ گونه معنای متضادی در آنها نیست. مانند «ظعینه» (= کجاوه یا زن کجاوه نشین، نک: اصمعی، ۴۶؛ ابن انباری، ۱۶۴)؛ «راویه» (= توشه دان یا شتری که آن را حمل می‌کند، نک: اصمعی، همانجا؛ ابن انباری، ۱۶۴ـ ۱۶۵)؛ «کأس» (= شراب یا جام شراب، نک: اصمعی، همانجا؛ ابن انباری، ۱۶۲ـ۱۶۳؛ نیز نک: کوئن، 12؛ جالب اینکه قطرب و ابوطیب لغوی هیچ یک از این واژه‌ها را از اضداد ندانسته‌اند) و همچنین برخی ادوات شرط و استفهام و نفی از قبیل «اذ»، «اذا»، «ان»، «ما» و «هل» و برخی حروف جر از قبیل «من» (نک: ابن انباری، ۱۱۸ـ۱۲۰، ۱۸۹، ۱۹۱ـ۱۹۷، ۲۵۲؛ نیز نک: مبرد، ۳ـ ۹، که بسیاری از اضداد مشهور را جزو مشترکات لفظی آورده است).

۲. واژه‌هایی که بر اثر تبدیل یا جابه‌جایی یکی از واجها در یکی از گویشها، به کلمهٔ دیگری شبیه شده‌اند که تصادفاً معنای متضادی داشته است. مثلاً واژهٔ «لَمَق» در گویش بنی‌عقیل به معنی «نوشتن» و در گویش دیگر تیره‌های قیس به معنی «پاک کردن نوشته» به کار رفته است (نک: ابن انباری، ۳۵). حال آنکه «لمق» که بنی‌عقیل آن را به معنی نوشتن به کار برده‌اند، در اصل «نَمَق» بوده که به هنگام تلفظ «نون» آن را به «لام» تبدیل کرده‌اند (نک: عبدالتواب، ۳۹۵ـ۳۹۶). همچنین «تَلَحْلَحَ» به معنی «ماندن» و نیز «رفتن» به کار رفته است (نک: ابن انباری، ۲۳۶) که معنای دوم در اصل معنای فعل «تَحَلْحَلَ» بوده که در نتیجهٔ قلب مکانی و تقدیم «لام» بر «حاء» به شکل تلحلح در آمده است. از لغت شناسان کهن فراء به این امر اشاره کرده است (نک: همانجا؛ عبدالتواب، ۳۹۶؛ برای موارد دیگر از این قبیل، نک: سامرایی، ۱۰۱ـ۱۰۳).

از همین قبیل است شکل مشابهی که در نتیجهٔ تحریف و یا تصحیف در درون یک لهجه پدید می‌آید، مانند اشدفَ (= تاریک شد و نیز روشن شد، نک: ابوطیب، ۳۸۳/۱). اما «اشدفَ» به معنای دوم در اصل «اسدفَ» بوده که در آن «سین» به «شین» تصحیف شده است (ثعلب، ۲۱۴/۱؛ قس: ابوطیب، همانجا؛ برای موارد دیگر، نک: عبدالتواب، ۳۸۴ـ۳۸۵؛ صالح، ۳۱۱؛ EI^2؛ کوئن، 8-7).

۳. واژه‌هایی که از باب مجاز و استعاره در معنای ضد خود به کار

رفته‌اند، مانند کلمهٔ «امّت» که هم بر فرد و هم بر جمع اطلاق شده است (ابن انباری، ۲۶۹-۲۷۱). اطلاق این واژه بر فرد بی‌تردید از باب تشبیه و مبالغه است. کوئن اینگونه واژه‌ها را که شمارشان نسبتاً زیاد است، اضداد بلاغی نامیده است (ص 12).

از میان لغت شناسان کهن، ثعلب شماری از اینگونه اضداد را در کتابی به نام *مجاز الکلام و تصاریفه* گرد آورده بوده که بخشی از آنها از طریق سیوطی در *المزهر* (۳۹۳/۱-۳۹۴) به دست ما رسیده است. وی کلماتی از قبیل «مفازه» و «سلیم» (نک: دنبالهٔ مقاله) را در شمار این نوع اضداد آورده است.

۴. واژه‌هایی که تحت تأثیر عوامل روانی - اجتماعی از قبیل خوش بینی و بدبینی، ریشخند و تمسخر و اعتقاد به جادوگری و چشم زدن، در معنای متضاد خود به کار رفته‌اند، مانند واژهٔ «مفازه» به دو معنای «جای رَستن» و «جای هلاک» (نک: ابوطیب، ۵۶۰/۲؛ ابن انباری، ۱۰۴- ۱۰۵). اشتقاق این واژه از «فوز» به معنای «رهایی» مؤید اصالت معنای نخست است و کاربرد آن در معنای دوم همان‌گونه که اصمعی و ثعلب و دیگر لغت نویسان کهن نیز اشاره دارند (نک: اصمعی، ۳۸؛ سیوطی، ۳۹۳/۱)، از باب تفأل به خیر بوده است. همچنین است کاربرد کلمهٔ «سلیم» در دو معنای «دور از گزند» و «مار گزیده» (نک: ابوحاتم، ۱۱۴؛ ابوطیب، ۳۵۱/۱-۳۵۲؛ برای موارد دیگر از اینگونه اضداد، نک: سامرایی، ۱۰۸؛ کوئن، 13-12). گاه نیز برخی واژه‌ها از باب ریشخند و تمسخر در معنای ضد خود به کار رفته‌اند، همچون کلمهٔ «عاقل» که گاه بر شخص نادان اطلاق می‌شود (نک: ابن انباری، ۲۵۸) و یا واژهٔ «تعزیر» که در اصل به معنای «بزرگداشت و تکریم» است و در مورد شخص گناهکار به معنای «تأدیب و سرزنش» به کار می‌رود (نک: همو، ۱۴۷). گاه نیز اعتقاد به چشم زدن باعث کاربرد یک کلمه در معنای ضد خود شده است؛ مثلاً واژهٔ «شوهاء» در اصل صفتِ «کره اسب زشت و بد اندام» است و اطلاق آن بر کره اسب زیبا و خوش اندام تنها برای پرهیز از چشم زخم بوده است (نک: ابوطیب، ۴۰۸/۱- ۴۰۹؛ برای کلمات دیگر از این قبیل، نک: عبدالتواب، ۳۹۴-۳۹۵).

طبیعی است که به شمار آوردن اینگونه واژه‌ها در زمرهٔ اضداد موجب گستردگی دامنهٔ اضداد می‌شود، به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان حد و مرزی بر آنها تعیین کرد و در این صورت هر کلمه‌ای را می‌توان از اضداد شمرد.

حال اگر بر اساس این طبقه‌بندی که ارائه شد، واژه‌هایی را که به کلی از اضداد به دورند، از فهرستی که لغت شناسان در کتابهای اضداد ارائه داده‌اند، حذف کنیم، تنها چند واژه باقی می‌ماند که بیشتر آنها بر یک معنای اصلی دلالت دارند و معنای ثانوی و متضاد آنها غالباً کاربردی بسیار محدود و نادر داشته، از میان اشعاری که اصالت چندانی ندارند، استخراج شده‌اند (کوئن، 24؛ EI^2).

مآخذ: آل یاسین، محمدحسین، *الدراسات اللغویة عندالعرب*، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن انباری، محمد، *الاضداد*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، کویت، ۱۹۶۰م؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۴۴ق؛ ابن سیده، علی، *المخصص*، بولاق، ۱۳۲۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *ادب الکاتب*، به کوشش محمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوحاتم سجستانی، سهل، «الاضداد»، ضمن *ثلاثة کتب فی الاضداد*، به کوشش آوگوست هافنر، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، *الاضداد فی کلام العرب*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ اصمعی، عبدالملک، «الاضداد»، ضمن *ثلاثة کتب فی الاضداد*، به کوشش آوگوست هافنر، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ثعلب، احمد، *مجالس*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۶۹م؛ جوالیقی، موهوب، *شرح ادب الکاتب*، به کوشش مصطفیٰ صادق رافعی، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ سامرایی، ابراهیم، *التطور اللغوی التاریخی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمد جاد المولیٰ و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صالح، صبحی، *دراسات فی فقه اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ ضیف، شوقی، *العصر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبان شناسی عربی*، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، قاهره، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۳م؛ قطرب، محمد، «الاضداد» (نک: مل، کفلر)؛ مبرد، محمد، *ما اتفق لفظه و اختلف معناه من القرآن المجید*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ وافی، علی عبدالواحد، *فقه اللغة*، قاهره، دار نهضة مصر للطبع و النشر؛ نیز:

Cohen, D., «Aḍdād et ambiguïté linguistique en arabe», *Arabica*, Leiden, 1961, vol. VIII ; EI^2; Kofler, H., «Das Kitāb al-Aḍdād von Abū 'Alī Muḥammad Quṭrub Ibn al-Mustanīr», *Islamica*, Leipzig, 1932, vol. V.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِضْطِرار، اصطلاحی فقهی، به معنی حالتی که شخص بر اثر تنگنا، ناگزیر می‌شود از میان دو ضرر یا دو فاسد، خفیف‌تر را برگزیند.

اضطرار در لغت مصدر باب افتعال از ریشهٔ «ضرر» به معنی ناچار بودن از پذیرش ضرر، یعنی آسیب و گزند، و «ضرورت» اسم مصدر آن است (ازهری، نیز ابن منظور، مادهٔ ضرر؛ راغب، ۳۰۲-۳۰۳). ضرورت نیاز شدیدی را گویند که برآورده نشدن آن ممکن است خطر جانی، یا زیان مالی جبران ناپذیری را پدید آورد و از نظر فقها حالتی است که با شرایطی برخی از محرمات را مباح، و برخی از ممنوعات را مجاز می‌سازد (الضرورات تُبیح المحظورات)؛ به عبارتی دیگر، امری ضروری است که زندگی انسان قائم بدان است. به یک تقسیم، ضرورت را در ۵ حالت می‌توان بررسی کرد: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ آبرو و حفظ مال (نک: خلّاف، ۲۳۶).

حالت اضطرار در برابر اصطلاح اختیار مفهوم خود را باز می‌یابد. مسلم است که اضطرار از مرز رضای عادی و سالم می‌گذرد، اما به مرز اکراه نمی‌رسد. در بازشناسی موارد اضطرار از اکراه باید گفت: برخلاف اکراه که عامل بیرونی دارد و اختیاری در آن نیست، عامل فشار در اضطرار کاملاً شخصی است و انسان خود بر اثر تنگناهایی که برایش پدید می‌آید، به گرفتن تصمیمی واداشته می‌شود و این تصمیم مصلحت‌آمیز چه بسا برخلاف مقررات موجود دین، یا عرف و عادت است (نجفی، ۱۸۵-۱۸۶). با نظر به همین تفاوت است که به حکم مادهٔ ۲۰۶ *قانون مدنی*، اگر کسی در نتیجهٔ اضطرار اقدام به معامله‌ای کند، مکرَه محسوب نشده، معاملهٔ اضطراری معتبر خواهد بود.

تنوع نمونه‌های اضطرار به حدی است که تعریف جامعی برای آن ناممکن به نظر می‌رسد و چون مصادیق آن نیز مشخص نیست، قاعدهٔ

خاصی را برای آن نمی‌توان تعیین کرد. می‌دانیم که اگر واجبات دینی، به عللی به تأخیر بیفتد، با شرایطی می‌توان قضای آنها را به جای آورد، اما عمل اضطراری قابل جبران نیست و تنها باید به موقع صورت گیرد.

اضطرار استثنایی بر تکالیف فقهی است که در زندگی روزمره، به گونه‌های مختلف برای شخص مکلف به وجود می‌آید و برای اینکه تکلیف مؤمنان در پیشگاه خداوند، و نیز وظایف مردم در زندگی عادی روشن شود، قواعدی برای این موارد استثنایی تعیین شده است؛ حتیٰ دادگاهها نیز با در نظر گرفتن اوضاع و احوال، و شرایط وقوع جرم نسبت به مجازات افراد و صدور حکم مبادرت می‌کنند.

در یک نگاه کلی بر موارد اضطرار، باید یادآور شد که اضطرار هنگامی مصداق می‌یابد که خطری عمده پیش آید؛ آنگاه برای رفع آن خطر، حرام حرمت خود را از دست می‌دهد و گاه به صورت واجب درمی‌آید (نک: طوسی، *الخلاف*، ۵۴۴/۲). برای اقدام به رفع خطر در موارد اضطرار، ۶ حالت را می‌توان در نظر گرفت:

۱. خوردن: تغذیه از مهم‌ترین عوامل برای ادامهٔ زندگی است و در صورت عدم دسترسی به غذا و قرار گرفتن در شرایط اضطرار، مسئولیت ساقط می‌شود و انسان مجاز به استفاده از خوراکیهای حرام از جمله میته، گوشت خوک و جز آنها می‌گردد (نک: بقره/۲/۱۷۲-۱۷۳). نکات ظریفی که در فحوای آیات شریفه نهفته است، خود میزان برخورداری از خوراکیهای حرام را روشن می‌سازد. «غیر باغٍ» و «لاعادٍ» دو شرطی است که برای شخص مضطر در نظر گرفته شده است (نک: طبری، ۵۱/۲-۵۲؛ جصاص، ۱۵۶/۱-۱۵۷). نیز در آیه‌ای دیگر (نک: مائده/۵/۳) تعبیر «غَیْرَ مُتَجانِفٍ لِاِثْمٍ» به کار رفته است. برای دو شرط نخستین معانی متعددی را می‌توان برشمرد؛ اما با توجه به تعبیر سوم، می‌توان نتیجه گرفت که شرط اصلی این است که شخص خود مقدمات اضطرار را فراهم نکرده، و میل به گناه نیز نداشته باشد. همچنین باید توجه داشت که انسان مضطر در استفاده از محرمات تنها مجاز است به «سدّ رمق» بسنده کند و از حد ضرورت تجاوز نکند (نک: طوسی، همانجا؛ شهید ثانی، ۲۹۰-۲۹۱؛ قس: قفال، ۴۱۳/۳-۴۱۴؛ جصاص، ۱۶۰/۱).

بجز حب ذات که امری غریزی است و انسان را وامی‌دارد که به هر صورت به زندگی خود ادامه دهد، در برخی آثار تفسیری، از آیات شریفهٔ «... وَ لا تَقْتُلوا اَنْفُسَکُمْ...» (نساء/۴/۲۹) و نیز «... وَ لا تُلْقوا بِاَیْدیکُمْ اِلَی التَّهْلُکَةِ...» (بقره/۲/۱۹۵)، چنین برداشت شده که واجب است انسان در حالت اضطرار، برای رفع خطر از جان خود بکوشد (مثلاً نک: میبدی، ۵۱۳/۱، ۴۷۵/۲). استفاده از مال دیگران بدون اجازه و یا در غیاب صاحب مال تا مرز سد رمق مجاز است، به شرط آنکه صاحب مال خود مضطر نباشد. ضمناً واجب است که بعداً بهای آن مال را بپردازد (کرخی، ۶۰؛ قفال، همانجا؛ محقق حلی، ۲۳۰/۳-۲۳۱). در بین فقها گاه حتیٰ این دیدگاه نیز وجود داشته است که پرداختن بها لازم نیست، زیرا بذل آن از سوی صاحب مال واجب است، مگر آنکه صاحب مال طلب کند و پرداختن آن نیز مقدور باشد (نک: طوسی، همانجا؛ محقق حلی، ۲۳۰/۳؛ قس: سیوطی، ۱۷۸).

۲. آشامیدن: موارد اضطرار در آشامیدن و تجویز استفاده از نوشیدنیهایی که در حالت عادی حرام شمرده شده‌اند، در دو بخش اصلی قابل بررسی است؛ چه، گاه اضطرار از باب دسترسی نداشتن به آشامیدنی برای رفع تشنگی است و گاه از آنجاست که نوشیدنی خاصی برای درمان بیماری توصیه شده است. به عنوان شاخص‌ترین مصداق در نوشیدنیهای حرام، حرمت شرب خمر (مسکرات) از آیهٔ ۹۰ سورهٔ مائده (۵) آشکارا برمی‌آید (نیز نک: بقره/۲/۲۱۹)؛ اما در مقابله با تشنگی شدید که بیم مرگ می‌رود، شماری از فقیهان به صراحت شرب خمر را همچون اکل میته در گرسنگی، مجاز دانسته‌اند؛ اما برخی بر این پایه که شرب خمر نه تنها تشنگی را فرو نمی‌نشاند، بلکه خود بر آتش آن دامن می‌زند، آن را مجاز نشمرده‌اند (نک: جصاص، ۱۵۹/۱-۱۶۰؛ ابن عربی، ۸۳/۱).

در موارد اضطرار برای مداوا، گاه چنین حکم شده است که خمر با مواد دیگری آغشته شود تا شاید بتوان گفت که حالت مسکر بودن خود را از دست داده است. شرط استفاده از خمر برای مداوا، آن است که از سوی پزشک مسلمان تجویز شده باشد (زحیلی، ۵۲۲/۳-۵۲۴). گاه در منابع فقهی، برای رفع سرما، در حالات استثنایی که شدت سرما جان انسان را به خطر اندازد و نوشیدن خمر رافع این خطر باشد، آن‌را مجاز دانسته‌اند (نک: سابق، ۲۹۶/۳). با وجود اینکه در مبحث آشامیدن از مباحث اضطرار بیش از همه، خمر مرکز گفت‌وگوست، اما تجویز آشامیدن مایعات حرام در موارد اضطرار عمومیت دارد و در مباحث فقهی به مصادیق دیگری همچون ادرار نیز اشاره شده است (مثلاً نک: طوسی، *المبسوط*، ۲۸۸/۶؛ سیوطی، ۳۶۷).

۳. لمس و نظر: از جمله مواردی که از سوی شرع مقدس اسلام بر آن تأکید شده، مراعات محرمیت در لمس و نظر است (نک: نور/۲۴/۳۰)؛ اما به هنگام بروز خطر جانی و احتمال صدمات غیرقابل جبران نیز احکام اضطرار مطرح می‌شود. از جملهٔ موارد روشن، بحث پزشکی و لزوم «معاینه» است؛ چه، گاه لازم می‌شود پزشک، بیمار خود را که نامحرم است، معاینه کند و بخشهایی از اندامش را ببیند، یا لمس کند. در معالجه نیز، به ویژه هنگامی که نیاز به جراحی باشد، این امر مصداق می‌یابد. همچنین با توجه به اینکه برخی زایمانها ممکن است خطر جانی برای مادر و فرزند داشته، و نیاز به جراحی فوری باشد، حرمت لمس و نظر موقتاً نادیده گرفته می‌شود. سرانجام، باید به مواردی همچون خطر غرق، حریق، زلزله و امثال آن اشاره کرد که برخورد مشابهی از سوی فقها صورت گرفته است (نک: دردیر، ۷۳۶/۴؛ زحیلی، ۵۶۰/۳-۵۷۱).

۴. اتلاف نفس: چه بسا افراد شرور برای کسب مال از راههای حرام، جان دیگران را به مخاطره می‌اندازند؛ از این‌رو، بر همگان واجب است که برای حفظ جان، مال و ناموس خود به مقابله برخیزند. کشتن دزد مسلح و راهزن نه تنها قصاص ندارد، بلکه واجب هم شمرده

می‌شود، زیرا با این کار جان فقط یک نفر گرفته می‌شود، در حالی که در غیر آن ممکن بود، عده‌ای تلف شوند و این از موارد روشن اضطرار است (طوسی، *الخلاف*، ۵۴۵/۲؛ شهید ثانی، ۳۸۶؛ صاحب جواهر، ۵۸۲/۴۱-۵۸۹؛ نیز نک: موسوعة...، ۶۲/۱۴).

۵. ستاندن، یا اتلاف مال دیگران: در صورت نیاز شدید که خطر جانی در پیش باشد، می‌توان از اموال دیگران استفاده کرد که در این صورت تجاوز و سرقت به شمار نمی‌آید و عواقب قانونی و شرعی در پی نخواهد داشت، به شرط آنکه تاوان آن بعداً پرداخته شود و نیز خود صاحب مال مضطر نباشد؛ اما چنانکه اموال شخص نیازمندی از سوی شخص مضطر به زور گرفته شود و این امر منجر به فوت صاحب مال گردد، عمل قتل تحقق یافته است و قصاص در پی خواهد داشت. برای پیش‌گیری از خطر جانی برای خود یا دیگران، می‌توان به اتلاف مال غیر دست یازید؛ این امر در حد متعارف، و به شرط تأمین خسارت صاحب مال (پس از رفع خطر) خواهد بود. همچنین درصورت بروز خطر مرگ برای مسافران کشتی، اموال آنان در دریا ریخته می‌شود (قفال، ۴۱۴/۳؛ محقق حلی، ۲۳۰/۳).

۶. دروغ گفتن و کتمان حقیقت: با اینکه روابط انسانها و نظم اجتماع مبتنی بر راستی و راستگویی است و از طرفی دروغ گفتن از معاصی به شمار می‌رود، گاه وضعی پدید می‌آید که شخص ناچار از گفتن دروغ یا کتمان حقیقت می‌شود؛ اما هر دروغ مصلحت‌آمیزی را نمی‌توان پذیرفت. مهم‌ترین حالت کتمان حقیقت برای پیش‌گیری از جنگ است. از آنجا که حفظ جان انسانها واجب است، هرگاه حالتی پیش آید که بر اثر افشای راز و یا بیان حقیقت، جان عده‌ای به خطر افتد و سبب پیروزی دشمن گردد، لازم است که شخص از گفتن آن خودداری کند. بدیهی است که نه تنها از نظر شرع این دروغ بخشوده است، بلکه از نظر قانونی نیز آن شخص مسئول نخواهد بود. دروغ گفتن برای اصلاح میان مسلمانان نیز حکمی مشابه دارد و نیز اگر افشای رازی موجب آشوب در جامعه گردد، لازم است که از بیان آن خودداری شود. در جست‌وجو از منابع، این بحث را می‌توان در گفتار مربوط به تقیه بازیافت.

به عنوان نکته‌ای کلی باید یادآور شد که برای حفظ شرافت انسان و سلامت جامعه، ارتکاب هیچ عمل زشتی پذیرفتنی نیست و مرتکب آن به هر دلیل قانوناً و شرعاً مسئول خواهد بود، اما دفع ضرر در شرایطی خاص با توسل به ارتکاب برخی منهیات، گاه وجهی فقهی یافته است. افزون بر موارد یاد شده، مصادیقی چون پرداختن رشوه برای دفع ظلم، چنانکه بجز آن چاره‌ای نباشد، پرداختن مال به کفار برای آزادی اسرای اسلام و پرداختن خراج برای رفتن به حج واجب، از مواردی است که در منابع فقهی از آنها گفت‌وگو شده است (نک: سیوطی، ۱۷۸).

مآخذ: ابن‌عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ابن‌منظور، *لسان*؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*؛ جصاص، احمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد صادق قمحاوی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ خلاّف، عبدالوهاب، *علم اصول الفقه*، استانبول، ۱۹۸۴م؛ دردیر، احمد، *الشرح الصغیر*، به کوشش مصطفی کمال وصفی، قاهره، ۱۳۹۳ق؛ راغب اصفهانی، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته*، دمشق، ۱۴۰۹ق؛ سابق، سید، *فقه السنة*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ سیوطی، *الاشباه و النظائر*، به کوشش محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، قاهره، ۱۳۷۸ق؛ صاحب جواهر، حسن، *جواهر الکلام*، به کوشش محمود قوچانی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، تهران، ۱۳۸۲ق؛ همو، *المبسوط*، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ *قانون مدنی*؛ *قرآن مجید*؛ قفال چاچی، محمد، *حلیة العلماء*، به کوشش یاسین احمد ابراهیم درادکه، عمان، مکتبة الرسالة الحدیثه؛ کرخی، ابوالحسن، «اصول»، *قواعد الفقه*، به کوشش محمد عمیم الاحسان، کراچی، ۱۴۰۷ق؛ محقق‌حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ *موسوعة الفقه الاسلامی*، قاهره، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نجفی خوانساری، موسی، *منیة الطالب*، تهران، چ سنگی.

قاسم مهرعلی زاده

إِضْمار، در لغت به معنی پوشاندن و پنهان داشتن است، اما در نحو، عروض، بیان، حدیث و منطق معانی اصطلاحی یافته است.

۱. در نحو: شاید کهن‌ترین جایی که در آن کلمهٔ اضمار، در مقام اصطلاح به کار رفته، همان *الکتاب* باشد. سیبویه در آن کتاب، اضمار را در عناوین بابهای گوناگون (۱۴ مورد، نک: EI^2) آورده است؛ اما بخش اعظم آنچه او «اضمار» عنوان کرده، در تقدیر گرفتن فعلی است که به اعتبار آن، فاعلی، یا به خصوص مفعولی، نقش دستوری خاصی یافته است (سیبویه، ۶۹/۱-۷۲، ۲۵۳-۳۲۸). تعقل نحویان عموماً بر این پایه استوار است که این فعل «عامل» است (= نظریهٔ عمومی عامل)، اما در نظر سیبویه که خود بر نظریات خلیل بن احمد مبتنی است، پنداری موضوع «عامل» هنوز به صورت نهایی شکل نیافته است و خلیل (در روایت سیبویه)، ریخت جمله، و نیاز گوینده را به فعل و یا ضرورت حذف آن را در ساختار کلام، پایهٔ بحث می‌پنداشته است، نه ضرورتاً «عامل» را. مخزومی (ص ۲۰۷- ۲۱۵) به‌این‌امر عنایت‌خاص ورزیده، و از *الکتاب*، ۱۳ مورد کلمهٔ منصوب برشمرده که فعلشان، در ساختار دستوری حذف شده است.

براساس همین برداشت، هرگاه مفهومی یا موضوعی را حذف کنیم و علامتی (= ضمیری) به جای آن نهیم، باز عمل «اضمار» انجام داده‌ایم؛ در «إِنّه کرامٌ قومُک» حرف هاء به موضوعی که در ذهن ما موجود بوده، بازمی‌گردد، یعنی هاء، «اضمار» سخنی است که پیش از آن بیان شده بوده است (سیبویه، ۱۷۶/۲). دربارهٔ اضمار کلمات دیگر، نک: ۱۳۰/۲، ۱۸۹/۴، ۱۹۹، جم). اینگونه «اضمار»ها، البته شرطی هم دارد که همانا روشن ساختن قرینه‌ای است که به یاری آن کلمه را فرو گذاشته‌ایم. این امر، به اصطلاح «علی شریطة التفسیر» (مثلاً همو، ۱۷۶/۲) بیان شده که در دوره‌های بعد، عیناً به کار رفته است (نک: تهانوی، ۸۸۵/۲؛ *لغت‌نامه*...، ذیل اضمار).

اما موضوع «ضمیر» به معنی امروزی آن را نیز سیبویه (۳۵۰/۲-۳۶۰) بررسی کرده است. وی نامی که برای آن به کار می‌برد، همانا «علامة الاضمار» است (مثلاً نک: ۱۹۹/۴). اما، «علامة

المضمر» (همانجا) و «مضمر» به تنهایی (۳۵۰/۲) نیز گاه به چشم می‌خورد.

حدود ۱۰۰ سال پس از سیبویه، مبرّد نخستین شارح بزرگ *الکتاب*، کلمهٔ اضمار را از نظر لغوی شرح کرده است (۳/۱۲۵۰-۱۲۵۱). در اواسط قرن ۴ق، سیرافی در شرح *الکتاب*، اضمار (به معنی در تقدیر گرفتن) را به ۳ گونه بخش کرده است: اضمار واجب مانند حذف عامل نصب در «ایّاکَ»، اضماری که با «اظهار» برابر است و اضماری که اصلاً صحیح نیست، اما سخن او بیشتر گرد نوع دوم دور می‌زند (نک: هارون، ۱/۲۵۳).

اما نخستین شارحان *الکتاب*، چون ابن نحاس و سیرافی (قرن ۴ق) در اصطلاح سیبویه هیچ تغییری نداده‌اند (مثلاً نک: همانجا). در قرن ۵ - ۶ ق زمخشری باب مفصلی به اضمار، به معنی در تقدیر داشتن عوامل نحوی از جمله فعل اختصاص داده است (ص ۱۶-۳۴)، و ضمیر را که اینک سازمان و بخش‌بندی نسبتاً جامعی یافته، همه جا «مضمَر» می‌خواند (ص ۵۱-۵۵، جم‌).

در قرن ۷ق کلمهٔ ضمیر جای اصطلاحات دیگر را می‌گیرد. ابن مالک اضمار را برای «در تقدیر گرفتن» (ص ۵۱؛ نیز نک: ابن عقیل، ۲/۲۷۲)، و «ضمیر» را برای جانشین اسم به کار برده است (ص ۲۴). با اینهمه، به نظر می‌آید که هنوز اصطلاحات دیگر از میان نرفته بوده است، زیرا، ابن هشام از انواع معارف، نخست به «مُضمَر» می‌پردازد که «ضمیر» نیز خوانده می‌شود، و سپس می‌افزاید کوفیان آن را «کنایه» و «مکنیّ» می‌نامند (ص ۱۷۴-۱۷۵). وی پس از این اشاره، ضمایر متصل و منفصل را برمی‌شمارد و آنگاه به ضمایری که خود باید «اضمار» شوند (در تقدیر گرفته می‌شوند) می‌پردازد و اشاره می‌کند که ضمیر باید «مفتری» داشته باشد تا بدان غرض گوینده آشکار گردد. این بحث و نیز مثالهایی که برای اضمار به کار رفته، همان مثالهای سنتی سیبویهی است. سپس در باب «آنچه عاملش اضمار می‌گردد»، موضوع اشتغال را نیز وارد می‌کند (ص ۲۷۹-۲۸۰).

بحث اضمار در کتابهای متأخر بسیار گسترده می‌گردد و میل به شرح بیشتر، تطبیق دادن آن بر برخی آیات الٰهی و بر نهادن آنها در قالبهای منظم‌تر و منطقی‌تر، کار را به اطناب و گاه گنگی و تناقض گویی می‌کشاند؛ به‌خصوص که موضوع «حذف» را بر آن افزوده، خواسته‌اند میان حذف و اضمار تفاوت قائل شوند و مایهٔ اختلاف میان این دو را «اثر داشتن» (در اضمار) و اثر نداشتن آن در کلام (در حذف) پنداشته‌اند. اما جالب آنکه در هر دو مورد، آیهٔ «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» (یوسف/۱۲/۸۲) را به عنوان مثال ذکر کرده، و به نحوی توجیه کرده‌اند (نک: تهانوی، ۲/۸۸۳-۸۸۴). پس از آن بحث به جواز «اضمار قبل از ذکر مرجع» می‌کشد و تهانوی، براساس نظریات جرجانی (ص ۲۳) آن را به ۵ نوع تقسیم می‌کند (همانجا) که در واقع چیزی جز تقسیم‌بندی مثالهای سیبویه نیست.

اضمار به شرط قرینهٔ توضیحی (= علی شریطة التفسیر) که از اصطلاحات سیبویه است، در *کشّاف* تهانوی بابی خاص خود یافته است (۲/۸۸۵).

در قرنهای اخیر، دیگر اضمار را تنها در معنای «در تقدیر گرفتن» به‌کار می‌برند و ضمیر، منحصراً جانشین اسم است.

۲. در عروض: اساساً عبارت است از ساکن ساختن حرکت دوم در پایه‌های عروضی، با تبدیل دو هجای کوتاه باز ـــ ‿ ـــ ‿ به یک هجای بلندپیوسته ‿ ـــ ‿ ، اما این امر در موردپایهٔ مُتَفاعلن در بحر کامل صورت گرفته است، بدین‌سان که دو هجای کوتاه آغازین در این پایه به یک هجا تبدیل شده و شکل اخیر، ناچار، با مستفعلن (که با یک هجای بلند بسته آغاز شده) مشابه می‌گردد و گویند «به آن منتقل می‌شود» و پایه‌ای که این تغییر بر آن عارض شده، مضمر (نک: اسبر، ۱۳، ۵۸؛ مناع، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۵، که به اضمار در فَعِلاتن اشاره کرده؛ نیز نک: جرجانی، همانجا؛ *بستانی*؛ *لغت‌نامه*، همانجا) نامیده می‌شود.

۳. در بیان: آنچه جرجانی (همانجا) دربارهٔ حذف یا اضمار یکی از اعضای جمله، به شرط قرینه بیان داشته (نک: تهانوی، ۲/۸۸۴ - ۸۸۵)، گاه موردتوجه علمای بیان نیز قرار گرفته است (نک: هاشمی، ۱۱۹-۱۲۶؛ *بستانی*).

۴. در علم رجال شیعه: اضمار عبارت است از حذف نام امام معصومی که خود منبع حدیث است و بسنده کردن به ضمیر غایب. سبب این کار یا اجتماعی بوده (خصوصاً تقیه)، یا فنی؛ از این قرار که چون یک حدیث گاه در چند زمینه مورداستفاده قرار می‌گرفت، خود بر حسب مضمون، قطعه‌قطعه می‌گردید و سلسلهٔ سند از جمله منبع حدیث از آن قطعات حذف می‌گردید (مامقانی، ۱/۳۳۲-۳۳۴).

۵. در اصطلاح منطقیون: «اضمار محرّف» معروف است: «مغالطات چون مقبول بود بحسب ظن واقع باشد در این صناعت و مغالطه نبود، وآن را اضمار محرف خوانند» (نصیرالدین، ۵۷۲).

مآخذ: ابن عقیل، عبدالله، شرح علی *الفیة ابن مالک*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ابن مالک، محمد، *الفیة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن هشام، عبدالله، شرح *شذور الذهب*، به‌کوشش عبدالغنی دقر، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ اسبر، محمد و محمد ابوعلی، معجم *علم العروض*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ بستانی؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به‌کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ زمخشری، محمود، *المفصل فی النحو*، به‌کوشش پ. بروخ، لایپزیگ، ۱۹۷۹م؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به‌کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ *قرآن کریم*؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایة*، به‌کوشش محمدرضا مامقانی، قم، ۱۴۱۱ق؛ مبرّد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مخزومی، مهدی، *فی النحو العربی*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مناع، هاشم صالح، *الشافی فی العروض و القوافی*، دبی، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *اساس الاقتباس*، به‌کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ هارون، عبدالسلام محمد، تعلیقات بر *الکتاب* (نک: هم‍ ، سیبویه)؛ هاشمی، احمد، *جواهر البلاغة*، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز: EI[2].

آذرتاش آذرنوش

اُطْروش، نک: ناصر کبیر.

اَطْعِمه و اَشْرِبه، عنوان بابی از ابواب فقه که به بحث دربارهٔ احکام خوردنیها و نوشیدنیها اختصاص دارد. احکام مربوط به خوردنیها افزون بر این باب، در باب صید و ذباحه، همچنین به مناسبتهایی در ابوابی چون طهارت، حج و مکاسب نیز مورد بحث قرار می‌گیرد؛ ولی عموماً در ابواب یاد شده از حرمتهای عارضی بحث می‌شود، در حالی که در باب اطعمه و اشربه به بیان احکام اصلی پرداخته شده است. احکام حرمت راجع به اطعمه و اشربه مربوط به شرایط عادی است و در زمانی که مکلف در حالت اضطرار (هـ م) واقع شود، به عنوان حکم ثانوی حرمت خوردنیها و نوشیدنیهای حرام موردتجدیدنظر قرار می‌گیرد.

اساس اینکه برخی از خوردنیها یا نوشیدنیها تحریم می‌گردد، در آیاتی از قرآن کریم دیده می‌شود. به طور خاص در شماری از آیات، از تحریم میته (مردار)، خون و گوشت خوک سخن به میان آمده است (بقره/۲/۱۷۳؛ مائده/۵/۳؛ انعام/۶/۱۴۵؛ نحل/۱۶/۱۱۵) و این ممنوعیت در خوراک، در سنت نبوی با گسترش بیشتر موردبحث قرار گرفته، و موارد گوناگون دیگری نیز به موارد محدودِ یاد شده افزوده شده است. در مطالعهٔ فقهی مبحث اطعمه، تنوع خوردنیهای محرّم، به گونه‌ای است که فقیهان را ناگزیر از طبقه‌بندی خوردنیها و متمایز ساختن محرمات آنها از مباحات آنها ساخته است. هر چند فقیهان در بحث از اطعمه، از تقسیم‌بندی واحدی پیروی نکرده‌اند، اما در تقسیم کلی، اطعمه از حیث منشأ به دو گروه حیوانی و غیرحیوانی تقسیم شده‌اند.

در سخن از دستهٔ اول، محور بحث بر طبقه‌بندی حیوانات و باز شناختن حیوانات حرام گوشت از حلال گوشت است. حیوانات خود در ۳ گروه اصلیِ زمینی، دریایی و پرندگان، موردبحث واقع شده، و حیوانات زمینی به دو گروه اهلی و غیراهلی تقسیم گردیده‌اند. در یک تقسیم‌بندی جزئی‌تر حیوانات غیراهلی براساس نوع تغذیه به دو گروه تقسیم شده‌اند: گروهی که وجه مشترک آنها علف‌خوار بودن است و گروه دیگر که دندانهای نیش دارند و گوشتخوار محسوب می‌گردند. حیوانات دریایی در برخی از مذاهب اساساً نیازی به تقسیم جزئی نداشته‌اند و در مذهب امامیه، در مقام تفصیل، به دو دستهٔ ماهیان و غیرآنها، و ماهیان به نوبهٔ خود به دو گروه پولک‌دار و فاقد پولک تقسیم شده‌اند. پرندگان نیز به دو بخش دارای چنگال و بدون چنگال تقسیم شده‌اند.

متنوع بودن تقسیم حیوانات در مذاهب فقهی گوناگون، ارتباطی مستقیم با دیدگاههای آن مذاهب دربارهٔ احکام مربوط به آنها دارد و نیاز به تقسیم ریزتر تنها زمانی احساس می‌شده است که مذهبی گرایش به تفصیل یافته، و دو شاخهٔ یک تقسیم را از نظر حلیت و حرمتِ خوراک، متفاوت می‌شمرده است.

اطعمهٔ غیرحیوانی، عمدتاً شامل نباتات یا رستنیهاست، امادر این مبحث باید به برخی موضوعات خاص چون خاک و نجاسات نیز اشاره کرد که نمونه‌های بارز دو عنوان کلی‌تر، یعنی «اشیاء غیرمأکول» و «خبائث» هستند.

مذاهب گوناگون اسلامی، دربارهٔ احکام اطعمه اختلاف آرائی چشمگیر دارند. گوناگونی برداشتها از آیات قرآن و وجود احادیث متعارض، اگرچه از علل مهم این اختلاف آراء است، اما بخش مهمی از اختلاف نیز ناشی از اختلافات عرفی در تعریف طیبات و خبائث است؛ در مقام استفاده از مضمون آیهٔ «... يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ...» (اعراف/۷/۱۵۷)، جواز استفاده از عرف غذایی مردم در موارد غیرمنصوص، چنانکه محدود به عرف مردم زمان شارع نشود، خود از موجبات برخی ویژگیها در مذاهب اسلامی است (برای تفصیل، مثلاً نک: ماوردی، ۱۳۷/۵ به بعد؛ ابن رشد، ۴۶۴/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۲۱۷/۳ به بعد؛ مرداوی، ۳۰۴/۱۰ به بعد؛ شهید ثانی، ۲۷۷/۲ به بعد).

اشربه در فقه، اگرچه به معنای عام خود هر نوع نوشیدنی را در برمی‌گیرد، اما در منابع فقهی، مباحث باب مربوط به آن، عمدتاً به بیان احکام مایعات سکرآور اختصاص یافته است. برپایهٔ منابع، مسکرات در سالهای نخستین رسالت، بر مسلمانان حرام نشده بود و به تدریج با نزول آیاتی حرام شناخته شد. منابع فقهی و تفسیری در شمار و ترتیب نزول آیات مربوط به موضوع اندکی اختلاف دارند؛ اما تکیهٔ اصلی در این باره بر دو آیهٔ مکی (اعراف/۷/۳۲؛ نحل/۱۶/۶۷) و ۳ آیهٔ مدنی (نساء/۴/۴۳؛ بقره/۲/۲۱۹؛ مائده/۵/۹۰) بوده است (مثلاً نک: سرخسی، ۲/۲۴-۳؛ نیز طوسی، ۵۷/۷-۵۸؛ ماوردی، ۳۷۸/۱۳-۳۸۴).

در اصل تحریم مسکرات میان مذاهب اسلامی اختلافی نیست و آنچه مورد اختلاف واقع شده، مصادیق آنهاست. در این میان به ویژه نبیذ و فقاع از نظر تاریخی، موضوع بحث و اختلاف‌نظر بین مذاهب بوده‌اند. از آنجا که موضع‌گیری درمورد تحریم نبیذ یا فقاع، برای برخی مذاهب اسلامی در تاریخ فقه صورت یکی از شعائر را یافته بود، به‌خصوص در سده‌های نخستین هجری گرایش به تألیف آثاری مستقل در باب اشربه به طور گسترده وجود داشته است، در حالی که آثار مستقل در باب اطعمه ــ به دلیل برخوردار نبودن موضوع از این حساسیت ــ به ندرت دیده می‌شود (برای نمونه‌های نادر، مثلاً نک: روданی، ۱۲۹؛ آقابزرگ، ۲۱۷/۲). از نمونه‌های این نوشته‌های مستقل، می‌توان به آثاری با نام مشترک *الاشربه* از عالمان معتزله چون جعفر بن مبشر و ابوجعفر اسکافی (نک: ابن ندیم، ۲۰۸، ۲۱۳)، و در طیفی کاملاً متفاوت از عالمانی از اصحاب حدیث همچون احمد بن حنبل اشاره کرد (برای نسخه‌ها، نک: GAS,I/507؛ برای دیگر نمونه‌ها، نک: ابن ندیم، ۲۸۶، جم ؛ رودانی، همانجا؛ آقابزرگ، ۱۰۴/۲-۱۰۶). آثار مستقل فقهی با عنوان *الاطعمة و الاشربه* نیز به‌خصوص در فقه امامیه و پس از عصر صفوی، نمونه‌هایی دارد که از آن جمله می‌توان اثری از رضی‌الدین خوانساری (د ۱۱۲۵ق) را برشمرد (نک: همو، ۲۱۷/۲-۲۱۸).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی،

بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سرخسی، محمد، *المبسوط*، بیروت، دارالمعرفه؛ شهیدثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طوسی، محمد، *المبسوط*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، المکتبة المرتضویه؛ *قرآن کریم*؛ ماوردی، علی، *الحاوی الکبیر*، به کوشش علی محمد معوض و دیگران، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ مرداوی، علی، *الانصاف*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ نیز: GAS.

حمید گوینده

اَطْفال، در اصطلاح کلامی، عنوان مباحثی است دربارهٔ تعذیب کودکان که از قرن اول هجری به بعد عرصهٔ مناقشه و گفت و گو بوده است. پیدایش اینگونه مباحث را می‌توان نتیجه و پیامد سؤالاتی از این قبیل دانست: «اگر کودکان پیش از بلوغ از دنیا بروند، در آخرت چه حکمی دارند؟». بدین‌سان، مسائلی از این دست از سویی با مسألهٔ عدل الٰهی و از سوی دیگر با مسألهٔ تکلیف پیوند خورده است.

به اجماع همهٔ متکلمان در روز قیامت اطفال مؤمنان به بهشت می‌روند، امّا سؤال اینجاست که اطفال مشرکان که به حد تکلیف نرسیده، و از دنیا رفته‌اند، چه سرنوشتی دارند؟ آیا خداوند آنان را به جهنم می‌برد، یا ایشان را روانهٔ بهشت می‌کند؟

گرچه پیدایش اینگونه مباحث را می‌توان به خود اسلام و کلام اسلامی منسوب دانست، برخی خاستگاه آن را به ادیانی مانند یهود و مسیحیت که در آن هنگام با دنیای اسلام برخورد نزدیک داشته‌اند، نسبت می‌دهند (نک‍: روزنتال، 11)، چرا که یهودیان در آن زمان پرسشهایی را در گفت و گوهای دینی خویش طرح می‌کرده‌اند، از جمله اینکه سرنوشت اطفال یهودیان فاسق در جهان آخرت چه خواهد بود (همو، 9). در حوزهٔ مسیحیت نیز موضوع رستگاری کودکان با مسألهٔ غسل تعمید و گناه نخستین بی‌ارتباط نبوده (همو، 10)، و لاجرم به مشاجرات کلامی کشیده است.

قدیم‌ترین مدرکی که دربارهٔ مباحث کلامی مربوط به اطفال در اسلام وجود دارد، به سدهٔ ۱ق بازمی‌گردد، آنجا که نجدة بن عامر خارجی مذهب، نامه‌ای به شورشی هم‌کیش خود و سر کردهٔ ازارقه (ﻫ م) نافع ابن ازرق (مـ ۶۵ق/۶۸۵م) می‌نویسد و از او به سبب عقیده‌اش دربارهٔ کشتن اطفال مشرکان انتقاد می‌کند و نافع نیز به آیه‌ای از *قرآن* «... وَلا یَلِدوا اِلّا فاجِراً کَفّاراً» (نوح/۷۱/۲۷) متوسل می‌شود و پاسخ می‌دهد (مبرد، ۳/۱۲۱۵-۱۲۱۷). بدین‌قرار، می‌بینیم که خوارج در این مورد دیدگاههای متفاوتی دارند و فرقه‌شناسان از این‌روی آنان را به ۳ گروه تقسیم کرده‌اند: گروه اول مانند ازارقه که می‌گویند حکم اطفال مشرکان، حکم پدران آنهاست و به جهنم می‌روند؛ گروه دوم مثل اباضیه که هم عذاب و هم عفو را از طرف خداوند جایز می‌دانند؛ و گروه سوم که می‌گویند اطفال مشرکان و مؤمنان در بهشت جای دارند (اشعری، *مقالات* ...، ۱/۱۷۶، ۱۹۰). پرسشی که در برابر گروه اول طرح می‌شود، این است که اگر پدران مشرک پس از مرگ اطفالشان، مسلمان شوند، حکم اطفال چه خواهد شد. عده‌ای از آنان معتقدند که حکم فرزندان در این هنگام به تبع پدرانشان تغییر خواهد کرد و برخی نیز براین گمانند که ملاک اصلی، وضع پدران به هنگام مرگ اطفال است (همانجا).

ابوحنیفه در اینجا توقف کرده، و گفته است: نمی‌دانم که آنان به بهشت می‌روند، یا به دوزخ (نک‍: عثمان، ۲۹۷). معتزله که مدافعان عدل الٰهی و حسن و قبح عقلیند، بر این‌باورند که بر خداوند روا نیست اطفال را در آخرت عذاب کند و همهٔ کودکان اعم از اینکه پدرانشان مؤمن باشند، یا مشرک، در بهشتند. بر همین اساس اسکافی (ﻫ م) ردیه‌ای بر ازارقه نوشت. قاضی عبدالجبار نظریه‌پرداز بزرگ معتزله برای اثبات این مدعا ادلهٔ مختلفی می‌آورد: او نخست به تعریف عذاب اخروی می‌پردازد؛ عذاب اخروی وارد آوردن زیان خالصی است برای خوار داشتن شخصی که سزاوار آن است. تعذیب در اینجا همانند ثواب اخروی است که تنها مکلفانِ دارای استحقاق از آن برخوردار می‌شوند. پس همان‌گونه که خداوند تنها به مستحق ثواب می‌دهد، در اینجا نیز فقط مستحق کیفر را دچار عذاب می‌کند، البته خداوندگاه شخصی را که مستحق کیفر نیست، به واسطهٔ عبرت‌آموزی، یا عوض بخشیدن، در معرض عذاب قرار می‌دهد. افزون بر این، به نظر قاضی عبدالجبار اگر خداوند کودکان را عذاب کند، این کار ستم است و ستم قبیح است و خدا کار قبیح انجام نمی‌دهد. وی در این مورد از ادلهٔ سمعی نیز بهره گرفته است: این دلایل همگی بر محور نظریهٔ تکلیف می‌گردد و مؤید این معناست که عذاب کردن طفل پیش از رسیدن به مرتبهٔ تکلیف درست نیست. آیه‌ای از *قرآن* کریم می‌گوید: «ما تا پیامبری برنینگیزیم، به عذاب نمی‌پردازیم» (اسراء/۱۷/۱۵) و روشن است که پیامبران برای اطفال مبعوث نشده‌اند. آیهٔ دیگر می‌گوید: «هر کسی در گرو دستاورد خویش است» (مدثر/۷۴/۳۸) و بدیهی است که کودک دستاوردی حاصل نکرده است. قاضی عبدالجبار روایاتی نیز در این زمینه نقل می‌کند. مثلاً از پیامبر(ص) روایت شده است که: «قلم را از کودک تا زمانی که به حد بلوغ نرسیده است، برداشته‌اند». پس براساس این روایت نیز تعذیب اطفال جایز نیست (نک‍: عثمان، ۲۹۸-۲۹۹).

دربارهٔ عقیدهٔ ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ق/۹۳۶م) راجع به تعذیب اطفال کافران و مشرکان در قیامت، دو روایت وجود دارد: به روایت ابن فورک (ص ۱۴۴-۱۴۵) مبنای اشعری در زمینهٔ ثواب و عقاب اخروی عقلی نیست و او معتقد است که فقط از راه روایت و نقل می‌توان ثواب و عقاب اخروی انسان را تعیین کرد. براساس روایات باید درمورد تعذیب اطفال کافران سکوت پیشه کرد و نمی‌توان در این مورد نفیاً یا اثباتاً داوری کرد. دلیل اشعری این است که در این زمینه روایاتی نقل شده است که برخی از آنها متعارض و غیرقابل اعتمادند و بعضی نیز ساکتند و عاری از داوری. روایت دوم از عقیدهٔ اشعری را در *الابانه* (ص ۵۰-۵۱) می‌بینیم. در این رساله چنین آمده است که وی در تعذیب اخروی اطفال کافران اشکالی مشاهده نمی‌کند، چه، معتزله نیز معتقدند که

خداوند در دنیا کودکان را در معرض عذاب قرار می‌دهد و مثلاً آنان را به جذام مبتلا می‌کند. از این رو، اگر عذاب دادن اطفال از سوی خداوند در دنیا جایز باشد و در عین حال این امر لطمه‌ای به عدل الهی وارد نکند، پس چه اشکالی دارد که معتقد باشیم خداوند اطفال کافران را در آخرت به منظور شکنجه دادن پدرانشان عذاب کند و در عین حال نیز عدل الهی محفوظ بماند؟ اشعری به استدلالهای معتزله در این مورد اشکالهایی وارد کرده که قاضی عبدالجبار نیز به نوبهٔ خود به این اشکالها پاسخ داده است (نک: عثمان، ۲۹۹-۳۰۰).

متکلمان امامیه نیز مانند معتزله معتقدند که عذاب کردن کودکانی که مستحق کیفر نیستند، ظلم است و خداوند هرگز ظلم نمی‌کند (سدیدالدین حمصی، ۱۹۹-۲۰۰؛ نصیرالدین، ۳۴۴).

مسألهٔ دیگر، درد و رنجی است که به کودکان می‌رسد. قاضی عبدالجبار و اکثر معتزله برآنند که ابتلای کودکان به درد و رنج اگر بی‌دلیل صورت گیرد، ظلم است و قبیح، ولی اگر برای عبرت افراد بالغ و نیز با پیامد عوض و جبران خداوند باشد، ایرادی ندارد و ظلم محسوب نمی‌شود (نک: عثمان، ۲۹۹). باقلانی معتقد است که خداوند بدون عـوض هم می‌تـواند اطفال را مبتـلا به درد و رنج کنـد و نیز تکلیـف مالایطاق نماید و همچنان عادل باشد (ص ۳۴۱)؛ اما بکریه در این مورد به رأی و نظری خاص گرویده‌اند و بر این گمانند که کودکان نابالغ و چارپایان اصلاً احساس درد ندارند و بنابراین مسألهٔ ظلم اصلاً مجال طرح نمی‌یابد (عثمان، ۴۶۷؛ نیز نک: بغدادی، ۲۱۳).

قائلان به تناسخ هم گفته‌اند که اطفال، زمانی در قالبی دیگر معصیت کرده‌اند و اکنون به این قالب در آمده‌اند تا کفارهٔ گناهان پیشین را بپردازند (مانکدیم، ۴۸۳).

مآخذ: ابن فورک، محمد، مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۶م؛ اشعری، علی، الابانة عن اصول الدیانة، مدینه، ۱۹۷۵م؛ همو، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ باقلانی، محمد، التمهید، به کوشش ر.ج. مکارتی، بیروت، ۱۹۵۷م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ سدیدالدین حمصی رازی، محمود، المنقذ من التقلید، قم، مؤسسة النشر الاسلامی؛ عثمان، عبدالکریم، نظریة التکلیف، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ قرآن کریم، مانکدیم، [تعلیق] شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، نجف، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ مبرد، محمد، الکامل، به کوشش محمداحمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ نصیرالدین طوسی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ نیز:

Rosenthal, F., «Child Psychology in Islam», *Muslim Intellectual and Social History*, London, 1990.

جواد قیدرزی

اَطْفیح، شهری کوچک در مصر میانی (صعید). این شهر در ساحل شرقی نیل و ۶۵ کیلومتری جنوب قاهره، در °۲۹ و ′۲۵ عرض شمالی و °۳۱ و ′۱۵ طول شرقی قرار دارد (بستانی، ۳۸۷/۱۴؛ نصار، ۹۴). نام قدیم این شهر تپیه[1] یا پرهاثُر نبت تپیه[2] (خانهٔ هاثُر بانوی تپیه) بوده که در زبان قبطی به پتپه[3] و بعداً در عربی به اطفیح تغییر شکل یافته است. یونانیان هاثر را با آفرودیت الههٔ عشق و زیبایی همسان می‌شمردند. از این رو این شهر را آفرودیتو پولیس یا آفرودیتو نام نهادند (EI^2, I/735). اطفیح در منابع کهن به کسر همزه (نک: یاقوت، ۳۱۱/۱؛ قلقشندی، صبح...، ۳۹۳/۳)، همچنین به صورت اتفیح (ابن حوقل، ۱۳۳/۱؛ هروی، ۴۱؛ یاقوت، ۱۱۲/۱؛ قلقشندی، همانجا) نیز آمده است.

از پیشینهٔ اطفیح آگاهی اندکی در دست است. گفته می‌شود که این شهر در عصر مسیحیت به لحاظ وجود کلیساهایی چند که شماری از آنها تا سدهٔ ۷ق/۱۳م باقی بوده، اهمیت داشته است (EI^2، همانجا). از سده‌های آغازین اسلامی نیز دربارهٔ این شهر آگاهی در خوری در دست نیست. تنها در حوادث سال ۵۶۲ق در جریان لشکرکشی اسدالدین شیرکوه از شام به مصر، به طور گذرا از اطفیح یاد شده است (نک: ابن ظافر، ۱۱۵؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۲۴/۱۱، *التاریخ...*، ۱۳۲).

نخستین بار وطواط (د ۷۱۸ق) وصف کوتاهی از این شهر به دست داده است (ص ۷۶). به گفتهٔ وی اطفیحیه که پیش از آن [ظاهراً دورهٔ فاطمیان] تحت حکومت والی جیزه قرار داشته، در آن تاریخ در شمار ۶۰ کورهٔ (صفقه) مصر بوده که چون دیگر کوره‌ها ۳ کارگزار دولتی یعنی والی حرب، عامل خراج و قاضی آن را اداره می‌کرده‌اند. مرکز این کوره، اطفیح شهری آباد با بازارهای با رونق و پر رفت و آمد بوده که خود نواحی چندی را شامل می‌شده است (نیز نک: سیوطی، ۲۶/۱-۲۷) و به لحاظ قرار گرفتن در آغاز بخش صعید مصر (هروی، همانجا) یکی از باراندازهای کاروانهای تجاری به شمار می‌آمده که به شام می‌رفته‌اند (ابن دواداری، ۱۱۵/۹). جز این، از لحاظ کشاورزی نیز موقعیت درخور توجهی داشته، و برابر اسناد دورهٔ ایوبیان، در ۵۸۵ق مجموع خراج کورهٔ اطفیحیه ۵۹٬۷۲۸ دینار بوده است (مقریزی، *الخطط*، ۸۷/۱). ابن مماتی (د ۶۰۶ق) بدون ذکر خراج و مساحت، نواحی این کوره را یاد کرده است (ص ۱۰۲). این کوره در اواخر سدهٔ ۷ق در شمار مناطق خاص سلطان مملوکی قرار گرفت (مقریزی، *السلوک*، ۱(۳)/۸۴۳). از این میان، شهر اطفیح مرکز این کوره بعداً در زمان ابن‌دقماق (د ۸۰۹ق) با مساحتی بالغ بر ۴٬۲۹۰ فدان[4]، خراجی برابر ۲۵ هزار دینار می‌پرداخت که همچنان مستقیماً وابستهٔ دیوان سلطان مملوکی بود (نک: ابن دقماق، ۱۳۳/۱؛ برای میزان خراج دیگر نواحی کورهٔ اطفیحیه، نک: همو، ۱۳۳/۱-۱۳۶). اطفیحیه که در این دوره به شرقیه نیز شهرت داشت (همو، ۱۲۸/۱؛ قلقشندی، همان، ۳۷۶/۳؛ ابن شاهین، ۳۲)، کوره‌ای مستقل بود که والی آن با درجهٔ امیر عشرات (پس از درجهٔ امیر طبلخانات) در شهر اطفیح استقرار یافت. با این حال از گفتهٔ قلقشندی چنین بر می‌آید که این کوره در دورهٔ او دیگر چندان اهمیتی نداشته، و رو به انحطاط نهاده بوده است (صبح، ۳۷۶/۳، ۳۹۳، ۲۶/۴-۲۷). اطفیحیه که پس از فتح اسلامی همچون

۴. مقدار زمینی که به وسیلهٔ یک جفت گاو در یک روز شخم زده شود.

1. Tep-Yeh 2. Per Hathor nebt Tep-Yeh 3. Petpeh

دیگر مناطق صعید مصر مسکن تیره‌هایی از اعراب لخمی بود (نک: همان، ۳۳۴/۱-۳۳۵؛ همو، *قلائد*...، ۷۰، *نهایة*، ۵۳، ۱۶۶، جم؛ مقریزی، *البیان*...، ۵۹-۶۰). در دورۀ ممالیک بارها دستخوش شورش و فتنۀ اعراب بدوی، و مایۀ دل مشغولی امیران مملوکی شد (نک: همو، *السلوک*، ۱(۳)/۹۲۱، ۲(۲)/۳۴۵، ۲(۳)/۷۰۶، جم). در دورۀ خدیویان نیز تلاشهایی برای امنیت منطقه و جلوگیری از تهاجم بادیه نشینان و همچنین تقویت کشاورزی با ایجاد کانالهای آبیاری و اصلاح اراضی انجام گرفت؛ اما امروزه اطفیح رود بندری کوچک با فعالیت محدود و جمعیتی در حدود ۵ هزار نفر است (بستانی، همانجا).

استان اطفیح که در ۱۲۴۹ق/۱۸۳۳م با نام مدیریۀ شرق اطفیح شکل گرفت، در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م به مدیریۀ جیزه ملحق شد و اطفیح به تقسیم بندی کوچک‌تری به نام «مرکز» تنزل یافت. در ۱۸۹۸م مرکز از اطفیح به صف منتقل شد و اطفیح یکی از نواحی مرکز صف در مدیریۀ جیزه به شمار آمد که این ارتباط همچنان باقی است (رمزی، ۱(۲)/۱۲؛ کشف...، ۲۹۶).

در اطفیح برخی آثار کهن نیز وجود داشته است. در آغاز سدۀ ۷ق در سمت قبلۀ آن، جایی بوده که به نام مقام موسیٰ(ع) و قدمگاه او شناخته می‌شده است (هروی، ۴۱؛ یاقوت، ۳۱۱/۱؛ نیز نک: ابن دقماق، ۱۳۶/۱).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار*، بولاق، ۱۳۱۰ق/۱۸۹۳م؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر*، به کوشش هانس روبمر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة* (القسم الخاص بالفاطمیین)، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن مماتی، اسعد، *قوانین الدواوین*، به کوشش عزیز سوریال عطیه، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ بستانی؛ رمزی، محمد، *القاموس الجغرافی للبلاد المصریة*، قاهره، ۱۹۵۴-۱۹۵۵م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *قلائد الجمان*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ همو، *نهایة الارب*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ *کشف اسماء المدن و النواحی المعتبرة*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقریزی، احمد، *البیان والاعراب*، به کوشش عبدالمجید عابدین، قاهره، ۱۹۶۱م؛ همو، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۲-۱۹۵۸م؛ نصار، حسین، مقدمه و حاشیه بر *النجوم الزاهرة* ابن سعید، قاهره، ۱۹۷۰م؛ وطواط، محمد، *مباهج الفکر و مناهج العبر*، به کوشش عبدالعال شامی، کویت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش ژ. سوردل، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI[2].

محمدرضا ناجی

اَطَّفَیِّش، محمد بن یوسف بن عیسیٰ حفصی عدوی مصعبی، ملقب به قطب الائمه (۱۲۳۶-۲۲ ربیع الثانی ۱۳۳۲ق/۱۸۲۱-۲۰ مارس ۱۹۱۴م)، فقیه اباضی مغرب. لقب اطفیش یا اَطفیاش برگرفته از تعبیری بربری است (برای وجه آن، نک: جیلالی، ۴۵۴/۴؛ برای سابقۀ نام، قس: سخاوی، ۲۵۶/۱۱).

زادگاه محمد روستای بنی یسجن از وادی مزاب در جنوب الجزایر است (جلالی، همانجا). او به خاندانی اهل علم تعلق داشت و به عمر بن حفص هنتانی ــ جد خاندان مالکی مذهب حفصی در تونس ــ نسب می‌برد (نویهض، ۱۹۰)، و نسبت حفصی او از همین روست. نسبت مصعبی وی (نک: اطفیش، *تیسیر*...، ۴۳۰/۱۵)، نشان دهندۀ تعلق او به خاندان بزرگ بنی مصعب از قبیلۀ بربر زناته در مغرب اقصیٰ است (در این باره، نک: «ذکر اسماء...»، ۲۳۳؛ نیز ریشتوک، 194).

از مراحل دانش‌اندوزی اطفیش گزارش دقیقی در دست نیست و در منابع بیش از آنکه از تحصیلات و استادان وی سخنی به میان آمده باشد، از مهارتهای علمیش گفت و گو شده است. وی تنها در نوشته‌هایش به اشاره، از برخی شیوخ خود تجلیل کرده است (مثلاً نک: *شرح لامیة*...، ۱۰/۱).

مهم‌ترین منبع دربارۀ شرح حال اطفیش، یادکردهای برادر زادۀ او ابواسحاق ابراهیم اطفیش است که بخشی از اثر خود *الدعایة الیٰ سبیل المؤمنین* را به همین موضوع اختصاص داده است. همچنین گفتنی است که زرکلی، پاره‌ای اطلاعات در این باره را، به طور شفاهی از ابراهیم اطفیش دریافت کرده است (نک: ۱۵۷/۷، حاشیه). شماری از نویسندگان در شرح احوالی که از وی به دست داده‌اند، او را فقیه، مفسر، محدث، متکلم، منطقی و شاعر دانسته‌اند و این حقیقتی است که وی در تمامی علوم یاد شده اثری از خود برجای گذاشته است. می‌توان گفت وی پس از آنکه در علومی همچون لغت، بیان، عروض، شعر و نیز منطق چیره‌دست گردید (جیلالی، همانجا؛ کحاله، ۱۳۳/۱۲)، در رویکرد خود به فراگیری علوم، فقه و اصول را اشتغال غالب خویش ساخت و در کنار این دو دانش، از سایر علوم همچون تفسیر، کلام و حدیث نیز غفلت نورزید (همانجاها).

او مدتها به تدریس اشتغال داشت و به گفته‌ای، فقیهان و عالمان اباضی نسل پس از وی در منطقۀ مزاب جملگی از شاگردان وی به شمار می‌آمدند (گواشن، 234). شاید بتوان از میان شاگردان او که از شهرت نسبتاً بیشتری برخوردارند، به سلیمان پاشا بارونی (د ۱۳۵۹ق) سیاستمدار و مورخ اشاره کرد (جیلالی، ۴۵۵/۴). در بین علمای اباضی عمان که دورادور از اطفیش بهرۀ علمی برده‌اند، می‌توان از عیسی بن صالح حارثی، راشد بن عزیز خصیبی، ابن شیخان شاعر و سعید بن خلفان خلیلی نام برد که شخص اخیر در مسائل فقهی مکاتباتی نیز با وی داشته است (صلیبی، ۱۰).

بی‌گمان بخشی از نام‌آوری اطفیش، به نقش او در مسائل سیاسی و اجتماعی کشورش مربوط می‌شود. او که از مردان نهضت سیاسی - اجتماعی در الجزایر به شمار می‌آید، در پرورش و هدایت نسلی از اصلاح طلبان، تأثیری بسزا داشت (نویهض، گواشن، همانجاها). در تحلیل حیات اجتماعی او، گفته‌اند که وی وطن خود را چون آیینش گرامی می‌داشت و در این راه از هیچ تلاش و کوششی دریغ نمی‌ورزید (جیلالی، ۴۵۴/۴).

اطفیش به عنوان یک رهبر مذهبی در میان اباضیان وهبی مغرب، از

سویی به دنبال برقرار ساختن پیوستگی میان حوزهٔ اباضی مغرب و دیگر حوزه‌های اباضی بود و از سوی دیگر، در حرکتهای مقدماتی تقریب بین مذاهب، تلاش داشت تا مذهب اباضی را نزد صاحبان دیگر مذاهب، به عنوان مذهبی موجه بازشناساند.

برای دست یافتن به وحدت میان اباضیان، اطفیش پیوند مستحکمی با علمای اباضی عمان، همچون عبدالله بن حُمید سالمی ایجاد کرد و با پیروان مذهب در عمان و نیز زنگبار ارتباطی نزدیک برقرار ساخت (جیلالی، همانجا؛ برای نمونه‌های متعدد، نک: اطفیش، کشف...، ۵/۱، جم)، تا جایی که اطفیش، برخی از آثار خود را در پی درخواست عالمان مشرقی، تألیف کرد؛ به عنوان نمونه، وی شرح عبیریه در وصف بهشت را به درخواست فیصل بن حمود عزانی، نویسندهٔ عمانی نوشت (نک: همو، *الجُنة...*، ۲). سفر او به مکه به قصد انجام دادن مناسک حج که بارها در منابع بدان اشاره شده است (نک: همو، *شرح النیل*، ۳/۱، کشف، ۳/۱، جم)، به خوبی می‌توانست فرصتی را برای دیدار او با هم مذهبان و به طور کلی عالمانی از دیگر سرزمینها فراهم آورد.

اطفیش در حالی که با تألیف آثار مختلف، از مذهب خود دفاع می‌کرد، تلاش بسیار ورزید تا مذهب اباضی را به سایر مسلمانان نیز معرفی نماید؛ از این‌رو، با برخی شخصیتهای جهان اسلام، از جمله سلطان عبدالحمید دوم، سلطان عثمانی دیدار کرد و حرکتی اساسی در زمینه‌های علمی، فرهنگی و دینی در مغرب عربی پدید آورد و خاصه تحولی شگرف در زندگی اجتماعی مردم منطقهٔ مزاب ایجاد کرد (جیلالی، همانجا؛ بارونی، ۷۵؛ نیز GAL, S, II/893).

در طول زندگی اطفیش آنچه بیش از هر چیز دیگری جلب نظر می‌کند، همت کم‌نظیر او در کار کتابت و تألیف است، تا آنجا که شمار آثار وی را بالغ بر ۳۰۰ عنوان ذکر کرده‌اند (نک: زرکلی، ۱۵۷/۷). اطفیش در نوشته‌های مهم خود، کوشیده است تا تأثیر عملی شریعت اسلام در زندگی اجتماعی انسان را بازنماید (نک: گواشن، 232).

آثار: نوشته‌های اطفیش از نظر موضوع بسیار متنوع، و از نظر تعداد پر شمار است. آثار انتشار یافتهٔ او از این قرار است: ۱. *ازالة الاعتراض عن محقی آل اباض* (عمان، ۱۹۸۲م)، که در دفاع از اعتقادات اباضیه نوشته شده است؛ ۲. *اطالة الاجور فی فضائل الشهور*. زرکلی (همانجا) به چاپ این کتاب که در موضوع فضیلت ماههای سال تألیف شده است، اشاره دارد؛ ۳. *تحفة الحِب فی الطب* (عمان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م)؛ ۴. *ترتیب اللقطِ* ابوموسی، در فقه که برخی منابع از چاپ آن اطلاع داده‌اند (نک: جیلالی، ۴۵۵/۴؛ زرکلی، همانجا)؛ ۵. *ترتیب المدونة الکبریٰ* تألیف ابوغانم خراسانی (بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م)؛ ۶. *تفقیه الغامر*، در فقه (الجزیره، ۱۳۱۹ق)؛ ۷. *تیسیر التفسیر*، تفسیری کامل که نخستین‌بار در ۶ جلد در الجزیره (۱۳۲۶ق) و بار دیگر در ۱۵ جلد در عمان (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م) به چاپ رسیده است؛ ۸. *جامع الشمل*، مجموعه‌ای حدیثی است که فصلی در پایان آن به ذکر انواع حدیث اختصاص یافته است (چ سنگی، قاهره، ۱۳۰۴ق، نیز عمان، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م)؛ ۹. *الجامع الصغیر*، در فقه (۳ جلد، عمان، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م)؛ ۱۰. *الجُنة فی وصف الجَنّة*، که شرحی است بر منظومهٔ عبیریه از محمدبن ابراهیم کندی در وصف بهشت (قاهره، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م، نیز عمان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م)؛ ۱۱. *جواب علی العقبیٰ* (چ سنگی، تونس، ۱۳۲۳ق)؛ ۱۲. *دیوان شعر*. این کتاب ضمن مجموعه‌ای در مصر به چاپ سنگی رسیده است (نک: مشار، ۳۸۲)؛ ۱۳. *الذهب الخالص*، در علوم دینی (قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۴م)؛ ۱۴. *رسالة الامکان*، در تاریخ که منابع از چاپ آن خبر داده‌اند (نک: جیلالی، زرکلی، همانجاها)؛ ۱۵. *رسالة فی بعض تواریخ اهل وادی مزاب* (چ سنگی، قاهره، ۱۳۲۶ق)؛ ۱۶. *الرسم فی تعلیم الخط*، در قواعد خط عربی (قاهره، ۱۳۴۹ق)؛ ۱۷. *السیرة الجامعة*، در سیرهٔ نبوی و به ویژه در معجزات پیامبر اکرم(ص) (عمان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م)؛ ۱۸. *شامل الاصل و الفرع*، مشتمل بر موضوعات گسترده در علوم دینی (۲ جلد، قاهره، ۱۳۴۸ق، نیز عمان، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م)؛ ۱۹. *شرح اسماءالله الحسنیٰ*، که جیلالی (همانجا) از چاپ آن خبر داده است؛ ۲۰. *شرح الدعائم* ابن نظر در فقه (۲ جلد، الجزیره، ۱۳۲۶ق)؛ ۲۱. *شرح رسالة التوحید*، که شرحی است بر کتاب *العقیدهٔ* ابوحفص عمر بن جمیع (الجزیره، ۱۳۲۶ق)؛ ۲۲. *شرح لامیة الافعال*، شرحی است بر منظومهٔ لامیهٔ ابن مالک در علم صرف که اطفیش تألیف آن را در ۱۲۶۰ق به پایان برده است (۴ جلد، عمان، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م)؛ ۲۳. *شرح النیل*، در ۱۰ جلد که شرحی بر متن مهم فقهی *النیل*، تألیف عبدالعزیز بن ابراهیم ثمینی (د ۱۲۲۳ق) است. اطفیش در سنین جوانی دست به تألیف چنین کتابی زده است (نک: *شرح النیل*، ۳/۱؛ نیز صلیبی، ۹-۱۰). این کتاب در قاهره (۱۳۰۵-۱۳۴۳ق) و عمان (۱۴۰۶-۱۴۰۹ق/۱۹۸۶-۱۹۸۹م) به چاپ رسیده است؛ ۲۴. *الفسول فی اسماء الرسول* (ص)، که جیلالی (همانجا) به انتشار آن اشاره کرده است؛ ۲۵. *کشف الکرب*، مجموعه‌ای مشتمل بر نامه‌های اطفیش به اهل عمان (۲ جلد، عمان، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م)؛ ۲۶. *وفاء الضمانة باداء الامانة*، اثری است مشتمل بر مباحث گوناگون دینی که مؤلف ابتدا در آن به حدیث و اقسام آن و سپس به موضوعات متنوع دینی در ۸۲ باب پرداخته که هر باب مشتمل بر ۴۰ حدیث به سنت اربعین‌نویسی است (۳ جلد، قاهره، ۱۳۰۶-۱۳۲۶ق، نیز عمان، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م)؛ ۲۷. *همیان الزاد الی دارالمعاد*، تفسیر کاملی از قرآن کریم در ۱۴ مجلد (زنگبار، ۱۳۵۰ق) که به گفتهٔ صلیبی (ص ۹) اطفیش آن را در ایام جوانی تألیف کرده است (برای دیگر آثار، نک: جیلالی، ۴۵۴/۴-۴۵۵؛ نویهض، ۱۹۱-۱۹۲؛ حارثی، ۲۵۰، ۲۷۸-۲۸۰؛ نیز GAL,S، همانجا).

برپایهٔ یادداشتهای موجود بر نسخ خطی، آثار گوناگون اطفیش در زمان حیات وی، در دیگر مراکز اباضی چون عمان استنساخ می‌شده، و تداول داشته است (مثلاً نک: خاتمه...، ۲۵۸/۳؛ اطفیش، کشف، ۶/۱-۷).

اطفیش کتابخانه‌ای نفیس و منحصر به فرد مشتمل بر آثار مذهب

اباضی، به خصوص در حوزهٔ مغرب در اختیار داشت که در برگیرندهٔ شماری قابل ملاحظه از آثار خطی بود، کتابخانه‌ای که خود در زمان حیاتش برای بهره‌گیری عالمان و طالبان اباضی در بنی یسجن وقف کرد. شایان توجه است که در میان کتابهای این مجموعه، نسخ آثار و دست‌نوشته‌های خود وی نیز به چشم می‌خورد (نک: فان اس، 27-25).

مآخذ: اطفیش، محمد، *تیسیر التفسیر*، عمان، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *الجنة فی وصف الجنة*، عمان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *شرح لامیة الافعال*، عمان، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ همو، *شرح النیل*، عمان، ۱۴۰۶-۱۴۰۹ق/۱۹۸۶-۱۹۸۹م؛ همو، *کشف الکرب*، عمان، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بارونی، سلیمان، *مختصر تاریخ الاباضیة*، تونس، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ جیلالی، عبدالرحمان، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حارثی، سالم، *العقود الفضیة*، عمان، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ *خاتمة الجامع الصغیر* اطفیش، عمان، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ «ذکر اسماء بعض شیوخ الوهبیة»، همراه ج ۲ *السیر* شماخی، به کوشش احمد بن سعود سیابی، عمان، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ زرکلی، *الاعلام*؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ق به بعد؛ صلیبی، محمدعلی، مقدمه بر *کشف الکرب* (نک: هم، اطفیش)؛ کحاله، عمر، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی عربی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نویهض، عادل، *معجم اعلام الجزائر*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نیز:

GAL,S; Goichon, A.M., «La vie feminine au Mzab», *Revue des Etudes Islamiques*, 1930, vol. II; Rebstock, U., *Die Ibāḍiten im Maġrib*, Berlin, 1983; Van Ess, J., «Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften», ZDMG, 1976, vol. CXXVI.

حسین فرهنگ‌انصاری

اِطْلاقْ وَ تَقْیید، نک: مطلق و مقید.

اَطْلَس، نام سلسله جبالی در شمال افریقا که با طولی برابر با ۲٬۴۱۴ کم از جنوب کشور مغرب تا الجزایر و غرب تونس به موازات ساحل مدیترانه امتداد یافته است.

نام‌گذاری: اصل و ریشهٔ نام اطلس به‌درستی معلوم نیست، ولی این نام در میان یونانیان رواج داشته است و اغلب نویسندگان قدیم اشاراتی بدان کرده‌اند. هرودت دربارهٔ اطلس چنین نوشته است: بار دیگر در مسافت یک سفر ۱۰ روزه، یک کوه نمکی، یک چشمه و یک پاره زمین مسکون وجود دارد و در نزدیکی نمکزار کوهی است که آن را اطلس می‌نامند و ارتفاع آن تا حدی است که قلهٔ آن را هرگز نمی‌توان دید، زیرا در زمستان و تابستان از ابر پوشیده است. اهالی، آن را ستون آسمان می‌نامند و خود را آتلانتس[1] (اطلسی) می‌خوانند (IV/260). به روایت دیودُروس، بعد از مرگ هیپریون سرزمین حکومت بین فرزندان اورانوس که معروف‌ترین آنها آتلانتا (اطلس) و کرونوس بودند، تقسیم گردید. در این میان سهم اطلس، نواحی ساحل اقیانوس شد که او نه فقط آنجا را آتلانسین نامید، بلکه بزرگ‌ترین کوه منطقه را نیز اطلس نام گذارد. گفته می‌شود که او همچنین علم نجوم را به کمال رسانید و همو بود که موضوع کره را عنوان کرد و به همین مناسبت تصور می‌شد تمام آسمانها بر دوش اطلس استوار است (II/278-279). استرابن در این باره می‌گوید: بعد از عبور از ستون هراکلیوس در حالی که لیبی در سمت چپ انسان قرار گیرد، به کوهی برمی‌خوریم که یونانیان آن را آتلانتا و بربرها دوریس[2] گویند (VII/156-157).

نام اطلس را بومیان منطقه به‌کار نبرده‌اند، و اطلس نامی است که اروپاییان به پیروی از یونانیان ــ که این سلسله را موطن اطلس می‌دانستند ــ آن را چنین نامیدند (بستانی، ۳۹۱/۱۴).

بنا به روایتی دیگر نام اطلس از نام اجداد قومی آسیایی که نخستین‌بار به این سرزمین رسیدند، گرفته شده است؛ اما بیشتر جغرافی‌دانان اسلامی از کوه اطلس به‌نام دِرِن یاد کرده‌اند که در واقع نامی است که به اطلس علیا در مراکش و اطلس صحرایی در الجزایر تعلق دارد.

محمد بن موسیٰ خوارزمی در *صورة الارض* ضمن جدولی از کوههای اقلیم سوم نام اطلس کبیر را آورده است (ص ۴۶-۴۷). بعضی دیگر از جغرافی‌دانان از جمله یاقوت درن را به‌نام ساکنان آن جبال بربر خوانده‌اند (۵۷۰/۲). پاره‌ای از نویسندگان اسلامی از جمله ابوعبید بکری، ادریسی و ابن خلدون اشتباهاً امتداد کوههای اطلس را تا نفوسه و مصر علیا دانسته‌اند (نک: EI², I/748). ابوالفدا در این باره از ابن سعید چنین نقل کرده است: کوه درن کوه عظیم و مشهوری است در بلاد مغرب که پیوسته بر آن برف باشد و از مراکش پیداست و میان آن و مراکش دو مرحله باشد... این کوه از دریای محیط غربی و اقصای مغرب آغاز می‌شود و به طرف مشرق تا ۳ منزلی اسکندریه امتداد می‌یابد و این طرف شرقی را رأس اوثان گویند (ص ۶۵). ابن خلدون کوههای درن را مانند کمربندی می‌داند که از آسفی[3] تا تازه[4] را در برمی‌گیرد و در واقع اطلس وسطیٰ را شامل می‌شود (نک: EI²، همانجا). لئون افریقایی امتداد اطلس شمالی را تا مصر می‌داند و آن را از اطلس جنوبی متمایز وصف می‌کند (همانجا).

زمین‌شناسی و ناهمواریهای اطلس: سلسله کوههای اطلس که بخش عمده‌ای از کوهستانها، فلاتها و جلگه‌های مراکش، الجزایر و تونس را در بردارد، در شمال افریقا یک واحد مستقل جغرافیایی خاصی به‌وجود می‌آورد که با دیگر قسمتهای قارهٔ افریقا تفاوت کلی دارد. مناظر کوهستانی عریان، آب و هوا و نباتات مدیترانه‌ای و سرانجام، موقعیت جغرافیایی آن در حد فاصل بین مناطق استوایی و ورای استوایی برای این واحد هویتی جداگانه از باقی افریقا فراهم می‌سازد (GSE, II/472).

از نظر زمین‌شناسی ناحیهٔ اطلس بیش از آنکه افریقایی باشد، اروپایی است، زیرا این رشته کوه را قسمتی از چین‌خوردگی عظیم آلپ و هیمالیا می‌دانند که در دوران سوم زمین‌شناسی بروز کرده، و قسمتهای دیگر آن در اروپا شامل پیرنه، سیرانوادا، آلپ، آپنین و کاربات است که مراحل آغازی تکوین آن در دوران ژوراسیک شروع شده، و با فواصلی تا میوسن ادامه یافته است (*آمریکانا*، II/507 b).

به‌طور کلی تمام ناحیهٔ اطلس از یک ردیف چین خوردگیهای موازی

1. Atlantes 2. Dyris 3. Asfi 4. Taza

تشکیل می‌شود که به‌وسیلهٔ فلاتهای مرتفع و دره‌های وسیع و جلگه‌های میان کوهی از همدیگر جدا شده‌اند. تنها در قسمتهای غربی آن نمونه‌هایی از تشکیلات زمین‌شناسی دورانهای اول و دوم به چشم می‌خورد. در این قسمت ناحیهٔ اطلس عریض‌تر و بلندتر از جاهای دیگر است و هر قدر به طرف مشرق پیش می‌رود، از پهنای ناحیه و بلندی کوههای آن کاسته می‌شود. به نظر پاره‌ای کارشناسان، مرتفعات اطلس و رشته‌های جنوبی اسپانیا یک حلقهٔ کوهستانی در نیمهٔ غربی دریای مدیترانه تشکیل داده‌اند که در مغرب از طریق جبل طارق و در مشرق به وسیلهٔ جزیرهٔ سیسیل مسدود می‌گردد، ولی بحث علمی دربارهٔ کم و کیف این حلقهٔ کوهستانی هنوز به پایان نرسیده است («خاورمیانه...[1]»، 4).

سلسله کوههای اطلس را معمولاً به ۳ بخش مشخص تقسیم می‌کنند: غربی، شمالی و جنوبی:

۱. بخش غربی: آنچه از آن به بخش غربی یاد می‌شود، تماماً در کشور مغرب (مراکش) قرار دارد و از دو رشتهٔ مشخص اطلس علیا و اطلس وسطیٰ تشکیل شده است:

الف ـ اطلس علیا، که به نامهای اطلس مرتفع و اطلس کبیر نیز نامیده می‌شود، رشتهٔ عظیمی است که مشرف بر حفرهٔ سوس آغاز شده، وبا ارتفاع متوسط ۲٬۵۰۰ متر به‌طول ۷۵۰ کم از جنوب غربی به شمال شرقی امتداد یافته است و مرتفع‌ترین کوههای اطلس را در بر دارد. ارتفاع بسیاری از قلل این رشته از ۴ هزار متر تجاوز می‌کند و در همین رشته است که بلندترین قلهٔ اطلس به نام طبقال[2] (۴۱۵۰ متر) به چشم می‌خورد. اطلس علیا در امتداد شرقی در جلگه‌های مرتفع شرقی مراکش از میان می‌رود (ابوالنصر، 3). با وجود عرض جغرافیایی و نزدیکی به استوا آثار یخ‌بندانهای دورهٔ کواترنر (دوران چهارم) به صورت‌سیرکها و چاله‌ها و رسوبات‌یخچالی در مرتفعات‌دیده می‌شود، در حالی که امروز برف دائمی در هیچ قسمت آن مشاهده نمی‌شود (EI², I/748) و مناظر کارستی آن فراوان است (GSE, II/472).

اطلس علیا خود به دو قسمت منقسم می‌گردد: ۱. بخش شمالی که ارتفاع قلل آن از ۳ هزار متر تجاوز می‌کند و به علت نزدیک بودن به مدیترانه بیشترین باران منطقه را در دامنه‌های شمالی دریافت می‌کند و در نتیجه انبوه‌ترین جنگلهای بلوط، صنوبر، کاج، سرو و غیرهٔ منطقه را در همین دامنه‌های مشرف به دریا باید مشاهده کرد، در حالی که دامنه‌های جنوبی همین بخش خشک و عاری از پوشش گیاهی است؛ ۲. بخش جنوبی که به اطلس صغیر یا آنتی اطلس معروف است. این بخش از نظر زمین‌شناسی قدیم‌تر از بخش شمالی است و ترکیبات زمین‌شناسی آن مربوط به دورانهای نخست است که در چین‌خوردگی آلپ و هیمالیا دستخوش تغییرات شدید شده است. ارتفاع پاره‌ای قلل این بخش از ۳ هزار متر تجاوز می‌کند. دامنه‌های رو به مغرب و شمال غربی آن پوشیده از جنگلهای یاد شده است، در حالی که دامنه‌های شرقی و جنوبی آن خشک و بی آب و علف است (بستانی، ۳۹۳/۱۴-۳۹۴).

ب ـ اطلس وسطیٰ، که در جهت شمال شرقی ـ جنوب غربی امتداد دارد. ارتفاع قلل آن از ۳ هزار متر تجاوز می‌کند. بلندترین قلهٔ آن ناسور دارای ۳٬۳۴۳ متر ارتفاع است که منشأ آتشفشانی دارد (همانجا). در مشرق، رشته‌های حُضنه[3] و بلزمه[4] جلگهٔ پست حضنه (ارتفاع ۴۰۰ متر) را از جلگه‌های مرتفع (۸۰۰ متری) الجزایر جدا می‌سازد (EI², I/749).

اطلس میانی بلوک قدیم فلات[5] مراکش را که مهم‌ترین رسوبات فسفات منطقه را داراست، از مرزهای وهران ـ مراکش جدا می‌سازد. این رشته به علت اینکه شمالی‌ترین مرتفعات در مقابل جریانات مرطوب مدیترانه است، باران فراوانی دریافت می‌کند و در نتیجه سرچشمهٔ رودهای مهم و دائمی مراکش مانند ام‌الربیع، سبو[6] و ملویه[7] است و خود مانند اطلس کبیر خط مقسم المیاهی را تشکیل می‌دهد که دامنه‌های شمالی آن پر آب و جنگلی، و دامنه‌های جنوبی آن خشک و عاری از جنگل است.

۲. بخش شمالی: این بخش کوههای اطلس که در هر ۳ کشور مراکش، الجزایر و تونس دیده می‌شود، از رشته‌های نسبتاً مجزا و مقطعی تشکیل شده است که یکی بعد از دیگری در امتداد عمومی شرقی ـ غربی به‌موازات ساحل مدیترانه با ارتفاعی کمتر از بخشهای دیگر قرار دارند. مهم‌ترین رشته‌های این کوه از مغرب به مشرق عبارتند از:

الف ـ رشتهٔ ریف[8]، که در شمال مراکش به صورت قوسی از سبته[9] تا ملیله[10] به‌طول ۲۵۰ کم در مقابل سواحل مدیترانه قرار گرفته است. ارتفاع قلل این رشته از ۲ هزار متر تجاوز می‌کند و بلندترین قلهٔ آن ۲٬۴۵۰ متر از سطح دریا بالاتر است. ریف از نظر زمین‌شناسی وضع پیچیده‌ای دارد که در دوران سوم چین‌خوردگیهای فراوانی پیدا کرده، و به سمت جنوب رانده شده است و رشته‌هایی مانند جبله[11] و بکویه[12] را در مراکش و همچنین جرجره[13] و نومیدیا[14] را به وجود آورده است (EI²، همانجا).

ب ـ اطلس تل[15]، در الجزایر که از مجموعه‌ای از تپه‌ها و کوههای کم ارتفاع تشکیل، و از غرب به شرق کشیده شده است و به‌تدریج بر ارتفاع آنها افزوده می‌شود، تا جایی که در بعضی موارد از ۲ هزار متر تجاوز می‌کند، مانند لاله خدیجه با ۲٬۳۰۸ متر ارتفاع (بستانی، همانجا).

ج ـ مرتفعات مجرده[16]، در تونس که بلندی بعضی قلل آن از ۱٬۲۰۰ متر تجاوز می‌کند (همانجا).

۳. بخش جنوبی: این بخش شامل اطلس صحرایی است که از

1. *The Middle East...* 2. Tubkal 3. Hodna/Ḥuḍna 4. Belezma 5. Meseta 6. Sebou 7. Moulouya 8. Rif 9. Ceuta 10. Melilla 11. Djebala 12. Bokkoya 13. Djurdjura 14. Numidia 15. Tell 16. Medjerda

الجزایر به سمت مشرق (تونس) و مغرب (مراکش) با ارتفاعاتی کمتر از سایر سلسله‌های اطلس کشیده شده است و الجزایر را از صحرای افریقا جدا می‌سازد. طول اطلس صحرایی را از ۱٬۲۰۰ تا ۱٬۵۰۰ کم‍ دانسته‌اند. عمده‌ترین قلل آن از مغرب به مشرق عبارتند از قصور (۲٬۲۰۲ متر)، عمور (۱٬۶۷۷ متر) و اولادنایل (۱٬۶۶۷ متر) و سرانجام، کوهستان مهم اوراس[1] در الجزایر که دارای بلندترین قله در تمام این کشور به‌نام شلیه (۲٬۳۳۱ متر) است (همان، ۳۹۵/۱۴). در مشرق کوههای اولادنایل که از ارتفاع زمین کاسته می‌شود، ناحیهٔ فلات مانندی این کوه را از حوضهٔ شط حضنه که سرزمینی باز و سهل العبور است، جدا می‌سازد (ابوالنصر، 6).

از اوراس تا تونس از ارتفاع کاسته می‌شود و در همانجاست که ارتفاعات حضنه ــ که در واقع دنبالهٔ مرتفعات الجزایر است ــ از الحاق اطلسهای تل و صحرایی تشکیل شده است. در تونس تمامی بخش کوهستانی به استثنای شمال این کشور، از رشته کوههایی که از اطلس صحرایی منشعب شده، به وجود آمده است و در همین جاست که ساختمانهای گنبدی با گسلهای فراوان و نیز حوضه‌های عریض تبسه[2] به چشم می‌خورد که به رشته‌های دُرسال[3] منتهی می‌گردد. در این بخش طاقدیسهای آهکی با ارتفاع ۱٬۱۵۴ متر در شامبی[4] که اغلب به وسیلهٔ دره‌های عمیق از همدیگر جدا شده‌اند، در شمال شرقی به هم پیوسته، تنها رشتهٔ زغوان[5] (۱٬۲۹۸ متر) را تشکیل می‌دهند که تا خلیج تونس ادامه دارد (EI^2, I/749).

در سراسر ناحیهٔ اطلس رودی دائمی که با رودهای دائمی و پر آب افریقا قابل مقایسه باشد، وجود ندارد. بیشتر رودهای منطقه که عموماً وادی نامیده می‌شوند، در نتیجهٔ بارانهای فصلی به‌وجود می‌آیند که در زمستان ممکن است سیلابهای عظیم تشکیل دهند و برعکس در تابستانها یا به کلی از میان می‌روند و یا به باریکه‌های آبی که به شطهای داخلی منتهی می‌گردند، تبدیل می‌شوند («خاورمیانه»، 266). مهم‌ترین رودهای دائمی اطلس که در مغرب به اقیانوس اطلس، و یا در شمال به دریای مدیترانه می‌ریزند، اینهاست: ام‌الربیع و سبو در مراکش که هر دو به اقیانوس اطلس منتهی می‌شوند. ام‌الربیع در درهٔ وسیع بین اطلس وسطیٰ و اطلس علیا جریان دارد و در فاصلهٔ کوتاهی در جنوب کازابلانکا به اقیانوس اطلس منتهی می‌گردد و سبو که از دامنه‌های شمالی اطلس وسطیٰ برمی‌خیزد، در شمال شرقی رباط به همان اقیانوس می‌ریزد («اطلس بریتانیکا[6]»، 148).

مهم‌ترین آبراهی که به دریای مدیترانه منتهی می‌شود، ملویه است که در مراکش جاری است و با مسیری به سوی شمال شرق در مشرق بندر ملیله و در فاصلهٔ کوتاهی در مرز سیاسی بین مراکش و الجزایر، در خاک مراکش به مدیترانه می‌ریزد («اطلس بزرگ...[7]»، 51). در مشرق ناحیهٔ اطلس در سرزمین‌تونس، مجرده تنها رود دائمی است که در درهٔ شرقی ـ غربی واقع بین تل شمالی و تل مرتفع، جریان دارد و در امتداد شمال شهر تونس به خلیج تونس در دریای مدیترانه منتهی می‌گردد («اطلس بریتانیکا»، 36).

آب و هوا: عرض جغرافیایی، همجواری با مدیترانه و صحرای افریقا و از همه مهم‌تر پست و بلندیهای سراسر ناحیهٔ اطلس عوامل عمده‌ای هستند که تنوع آب و هوایی منطقه را به‌وجود می‌آورند. به‌طور کلی می‌توان گفت در طول شرقی ـ غربی در نیمهٔ شمالی ناحیهٔ اطلس آب و هوای مدیترانه‌ای حکمفرماست؛ در حالی که در نیمهٔ جنوبی آن مشخصات اقلیم صحرایی به صورت بارزی خودنمایی می‌کند. آنچه بیشتر از همهٔ عوامل، باعث اختلاف اقلیمی بین نواحی مرتفع کوهستانی و فلاتها و جلگه‌های مرتفع داخلی می‌شود، امتداد رشته کوهها و وضع قرار گرفتن آنها در مقابل جریانات جوّی حاکم بر منطقه است.

در زمستانها مراکز کم‌فشاری که روی مدیترانه ایجاد می‌شود، هوای مرطوب را از غرب و جنوب به خود جلب می‌کند و در نتیجه جریانات غربی در الجزایر شرقی و تونس و بادهای جنوبی در کوههای اطلس بارانهای نسبتاً فراوانی را پدید می‌آورد. در تابستانها که مرکز فشار آزور[8] در مجاورت قاره شکل می‌گیرد، در سراسر منطقهٔ اطلس، خشکی حکمفرماست و باران تابستانی به ندرت در داخل منطقه می‌بارد. باران تمام منطقه در ماههای پاییز و زمستان یا در فصل سرد سال می‌بارد که این خود یکی از مشخصات بارز آب و هوای مدیترانه‌ای است. آنچه باعث کمی و زیادی باران در نواحی مختلف می‌شود، ارتفاع جغرافیایی و شکل و موقعیت عمومی کوههاست.

در جایی که مقدار باران در حدود ۴۰ سانتی‌متر یا بیشتر در سال باشد، زراعت دیم امکان‌پذیر است و این حالت در نواحی اطلس تل وجود دارد که بارانهای زمستانی به اعماق خاک نفوذ کرده، موجبات رشد و بقای درختان ریشه دراز را فراهم می‌سازد و در همه جای آن غلات به صورت دیم به‌دست می‌آید. اما در مناطقی که باران سالانه کمتر از ۴۰ سانتی‌متر است و زراعت غلات از راه دیم امکان‌پذیر نیست، علفزارها و مراتع غنی جای مزارع غله را می‌گیرد و در مرتفعات تونس و الجزایر و همچنین در فلات مراکش چنین وضعی دیده می‌شود و مراتع وسیع آن زمینهٔ مساعدی برای فعالیتهای دامپروری و زندگی ایلاتی فراهم می‌سازد.

در دامنه‌های شمالی اطلس و شمال غربی مقدار باران سالانه از ۱۰۰ تا ۱۸۰ سانتی‌متر تفاوت می‌کند و در قلل مرتفع مقدار برف و باران به ۲۰۰ تا ۲۵۰ سانتی‌متر می‌رسد، ولی هرچه از مدیترانه دورتر برویم، از مقدار باران کاسته می‌شود و دامنه‌های شمالی کوههای دور از مدیترانه هم باران کمتری دریافت می‌کنند، تا جایی که در نواحی جنوبی مشرف بر صحرا متوسط باران سالانه را ۳۰ سانتی‌متر می‌دانند (GSE, II/473).

1. Aurès 2. Tebessa 3. Dorsal 4. Chambi 5. Zaghwan 6. *Britannica...* 7. *Great World...*
8. Azores

صحرای افریقا نه فقط به سبب کم بودن باران در اقلیم اطلس تأثیر می‌گذارد، بلکه در تابستانها هسته‌های کم‌فشار مدیترانه‌ای هوای خشک و گرم صحرا را به سمت خود می‌کشد و این وضع در سراسر اطلس بادهای شدید و گرم و خفه کننده و غبارآلود معروف به سیروکو[1] را به وجود می‌آورد که زندگی را دشوار ساخته، مزارع سرسبز را ظرف چند ساعت از میان می‌برد («فرهنگ...[2]»، 270).

در نواحی جنوبی که باران کمتر و فصل ریزش آن کوتاه است، مقدار باران در سالهای مختلف بسیار متغیر است و همین امر مداومت فعالیتهای کشاورزی را دشوار می‌سازد و در نتیجه شرایط بیابانی در سراسر حاشیهٔ جنوبی اطلس که در واقع حاشیهٔ شمالی صحرای افریقا نیز به‌شمار می‌رود، حکمفرماست (یادداشت مؤلف).

پوشش گیاهی و حیات حیوانی: پوشش گیاهی طبیعی اطلس منعکس کنندهٔ شرایط اقلیمی آن است و در نتیجه انواع رستنیها از آنچه نیاز به آب فراوان دارد، تا آنچه در بیابانهای خشک می‌روید، در سرزمین اطلس دیده می‌شود. در سرزمینهای پر باران و مخصوصاً در دامنه‌های رو به‌دریا، در شمال و شمال غرب به ویژه در اطلسهای تل و ریف، جنگلهای انبوه از نباتات مدیترانه‌ای مانند بلوط، چوب پنبه، کاج و سرو تا ارتفاع ۱٬۷۰۰ متر از سطح دریا وجود دارد، و نیز در مرتفعات اطلس صحرایی و آنتی اطلس جنگلهای مصنوعی کاج و سرو تا ارتفاع ۲٬۲۰۰ متری ایجاد شده است که چوبهای تجاری پربها از آنها فراهم می‌شود (GSE، همانجا). علاوه بر این جنگلها، درختچه‌های کوتاه مانند زیتون و انواع نخل و عناب و گیاهان همیشه سبز معروف به ماکی[3] و نیز مراتع و استپها و دیگر انواع گیاههای مناطق خشک بسیاری از جلگه‌های مرتفع بین کوهستانی و فلاتهای داخلی هر ۳ کشور ناحیهٔ اطلس را می‌پوشاند (لاروس بزرگ).

مسأله‌ای که دربارهٔ پوشش گیاهی اطلس قابل توجه است، این است که در اغلب جاها پوشش گیاهان طبیعی را مداخلهٔ انسان از میان برده، و این امری است که در نواحی پر جمعیت شمال ناحیه مشهود است، زیرا در آنجا جنگلهای طبیعی جای خود را به باغهای وسیع میوه، زیتون، مرکبات و دیگر محصولات تجاری و غلات داده است (همانجا؛ *آمریکانا*، II/507 b). از میان رفتن پوشش گیاهی طبیعی باعث فرسایش شدید خاکهای پر بها شده است و در نتیجه در پس هر رگبار شدید، سیلابهای خطرناک در وادیهای خشک به راه می‌افتد و خسارات سنگینی به‌بار می‌آورد.

حیات حیوانی منطقهٔ اطلس همواره در معرض مخاطرات گوناگون بوده است و جانورانی از قبیل خرگوش، شغال، کفتار و امثال آن که از حوادث و بلیات گوناگون جان به‌در برده، مخلوطی از تیره‌های اروپایی و افریقایی است. میمون در شمال اطلس پایداری کرده است و شیر منطقه که در اوج استیلای روم موردتوجه بوده، در گوشه و کنار هنوز دیده می‌شود. طیور منطقه از انواع مهاجر و خزندگان آن دارای تیره‌های متنوع هستند (GSE، همانجا).

تاریخ: تفحصات باستان‌شناسی دهه‌های اخیر که در اوایل قرن ۲۰م آغاز شده، روشن ساخته است که در سرزمین اطلس از حدود هزارهٔ ۱۵ ق‌م مردمانی می‌زیسته‌اند که آنان را دارای دو مرحلهٔ متمایز فرهنگی دانسته‌اند: مرحلهٔ اول فرهنگ وهرانی[4] است که مربوط به دوران اول عصر حجر مغرب (شمال افریقا) و مخصوص ساحل‌نشینان است. دنبالهٔ این فرهنگ را تا سرزمین سیرنائیک[5] پیدا کرده‌اند. اظهار نظر دربارهٔ مبدأ و اصل این فرهنگ دشوار است، ولی از بقایای انسانی که در مشت العربی[6] در مغرب الجزایر به‌دست آمده، چنین تصور می‌کنند که مردمان پدید آورندهٔ این فرهنگ احتمالاً در حدود هزارهٔ ۱۵ ق‌م از مغرب، یعنی از اسپانیا به افریقا آمده، و در هزارهٔ ۱۰ق‌م فرهنگ سیرنائیک را به‌وجود آورده، و در مسیر خود به مشرق شاید به مصر علیا هم رسیده‌اند. مرحلهٔ دوم که مربوط به دوران دوم عصر حجر مغرب است، به‌نام فرهنگ کاپسین[7] (منسوب به شهری به نام قفصه[8] در تونس) خوانده می‌شود. این مرحله بین هزاره‌های ۱۰ تا ۵ ق م وجود داشته، و مرکز اصلی آن نواحی شرقی الجزایر در مرتفعات اطلس و ادامهٔ آن در تونس بوده است که به سمت شمال پیشرفت کرده، و فرهنگ وهرانی را تحت تأثیر قرار داده است. انسانهای وابسته به این فرهنگ را از سواحل لوانت (مشرق مدیترانه) دانسته‌اند، ولی با وجود نداشتن شواهدی حاکی از وجود این مردم در مصر علیا پذیرش اصالت مشرقی برای این فرهنگ دشوار است (ابوالنصر، 7).

هنگامی که دوران تاریخی اطلس آغاز گردید، یعنی موقعی که فنیقیها در هزارهٔ ۱ ق م به این سرزمین راه یافتند، آن را تحت اشغال قوم بربر یافتند (نک‍: هـ د، بربر) که امروز هم عنصر اصلی جمعیت را تشکیل می‌دهد و در طول تاریخ دراز این سرزمین فرهنگ و زبان و معتقدات و مخصوصاً سازمان اجتماعی خود را حفظ کرده، و در مقابل مهاجمان متعدد و نیرومند خارجی مقاومت تحسین‌آمیزی از خود نشان داده است. جامعهٔ بربر از قبایل چندی تشکیل شده که همهٔ آنها خود را اخلاف جدّی مشترک می‌دانند، بنابراین، همهٔ آنها با یکدیگر ارتباط قومی و خونی دارند. اساس این ارتباط را همکاری و کمک متقابل و اتحاد در مقابل مهاجمان خارجی و استفادهٔ جمعی از متصرفات مشترک بین قبایل به‌وجود می‌آورد. وحدت و یکپارچگی در میان قبایل بربر در نتیجهٔ آنچه به حکم قانون متداول و مورداحترام و رعایت بوده، قرنها پایدار مانده است (لاروس بزرگ).

در قرن ۲م رومنها به ناحیهٔ اطلس راه یافتند و سلطهٔ روم بر شمال افریقا تا ظهور اسلام به‌طول انجامید. مسلمانان که به سرکردگی عمرو ابن عاص مصر و اسکندریه را در ۲۲ق/۶۴۲م تصرف کرده بودند، بعد از ۷۰ سال جنگ و گریز تمام ناحیهٔ اطلس را از چنگ رومیان آزاد ساختند

1. Siroco 2. *A Dictionary*... 3. maquis 4. Oranian 5. Cyrenaica 6. Mechta el-Arbi 7. Capsian 8. Gafsa

و در طول زمان قبایل مختلف بربر هم یکی بعد از دیگری به اسلام روی آوردند (طه، 55, 76). از آن پس قرنها سرزمین اطلس در اختیار مسلمانان بود، تا اینکه در قرن ۱۵م پرتغالیها و اسپانیاییها دست به تجاوز به جنوب جبل طارق زدند و با آغاز دوران استعمارگری اروپاییان در جهان، فرانسویان در ۱۸۳۰م بعد از تلاشهای ممتد بر سراسر ناحیهٔ اطلس مسلط شدند و از آن پس بهره‌برداری از منابع گوناگون این سرزمین به وسیلهٔ اروپاییان ادامه یافت. در دوران سلطهٔ فرانسویان نظام زندگی قبیله‌ای بربر در مقابل تمدن اروپاییان شروع به از هم پاشیدن کرد و مهاجرتهای فراوانی بین ساکنان اطلس و فرانسه صورت پذیرفت.

عنصر اصلی جمعیت سرزمین اطلس، یعنی بربر در مقابل تمام حملات خارجی که موقعیت جغرافیایی (بین افریقا و اروپا و آسیا) آن به‌وجود آورده بود، مبارزه و مقاومت کرده، و هرگاه که از مبارزه بازمانده است، به کوهستانها پناهنده شده، و فرهنگ، زبان و معتقداتش و از همه مهم‌تر سازمان اجتماعی خود را حفظ کرده است.

در طول تاریخ دراز منطقهٔ اطلس نفوذ متناوب فرهنگهای اروپایی در مغرب، و آسیایی در مشرق، تنشهایی بین قبایل محلی بربر به‌وجود آورده که بیش از تفاوتهای قومی و نژادی به راه و رسم زندگی ارتباط داشته است. به عبارت دیگر توسعهٔ یکجانشینی پاره‌ای قبایل بربر در مراکز شهری اختلافی در نوع معیشت شهرنشینها و قبایل کوچ‌نشین سنتی یا بین ساکنان جلگه‌ها و کوهستانها به‌وجود آورده است. البته موضوع اختلاف، سرزمینهای جلگه‌ای بود که به تصرف شهرنشینها درآمده بود، در حالی که درگذشته قشلاق کوچ نشینهای کوهستانها را تشکیل می‌داده است.

با تحولات اجتناب‌ناپذیری که در نتیجهٔ توسعهٔ تمدن غربی و برقراری نظم و انضباط در شهرها و سرزمینهای حاصل‌خیز جلگه‌ای به وجود آمده بود، قبیله‌های کوهستانی زیر بار اطاعت قوانین شهری مخصوصاً پرداخت مالیات نرفته، دست به غارت شهرها و دهات زدند که به اغتشاش و ناآرامیهای بعد از احراز استقلال انجامید. از طرف دیگر در طول تاریخ همیشه نزاع بین بربرهای اصیل اطلس و مهاجمان خارجی از یونانی و رومی و عرب و فرانسوی وجود داشته، ولی بربرها به پیروی از سیاست جنگ و گریز و پناه بردن به دره‌های کوهستانی یا بیابانهای نفوذ ناپذیر تا حدی وضع اجتماعی و فرهنگی خود را حفظ کرده‌اند.

اکنون با وجود وحدت جغرافیایی که در سراسر اطلس از اقیانوس اطلس تا سواحل شرقی تونس به‌چشم می‌خورد، این منطقه به ۳ کشور مستقل مراکش، الجزایر و تونس تقسیم گردیده است که هر یک با مسائل خاص خود که از میراث فرهنگی بربر به ارث برده‌اند، مواجهند («دائرة المعارف...[1]»، 237).

مآخذ: ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ بستانی؛ خوارزمی، محمد، *صورة الارض*، به کوشش هانس فون مژیک، وین، ۱۳۴۵ق/ ۱۹۲۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یادداشت مؤلف؛ نیز:

Abun-Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; *Americana; Britannica Atlas*, Chicago, 1996; *A Dictionary of Geography*, ed. F. J. Monkhouse and J. Small, Beirut, 1983; *Diodorus of Sicily*, tr. C.H. Oldfather, London, 1967; EI²; *Grand Larousse; Great World Atlas*, London, 1981; GSE; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, New York; *Larousse Encyclopedia of World Geography*, London, 1967; *The Middle East and North Africa, 1986*, London; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949; Ṭāha, ʻAbdulwāḥid Dhanūn, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, London, 1989.

محمدحسن گنجی

اُطوقیوس، نک‍: اوتوکیوس.

اُطولوقُس، ریاضی‌دان و ستاره‌شناس یونانی (سده‌های ۴ و ۳ ق‌م). در منابع کهن عربی به رغم آنکه از وی و آثارش بسیار یاد می‌شود، دربارهٔ روزگار زندگانی و شرح حال وی چیزی نیامده است. آگاهیهای منابع غربی دربارهٔ وی نیز اندک است: او در پیتانه از بنادر مهم ناحیهٔ آیولیس (در آسیای صغیر) زاده شد، دانش آموخت، به دانشمندی شهرت یافت و به کار تدریس پرداخت. ارکسیلائوس پیتانی که بعدها رئیس آکادمی شد، در حدود ۳۰۰ق‌م از شاگردان او بود و هنگامی که اطولوقس به شهر ساردیس رفت، وی نیز به دنبال استاد بدان شهر کوچید. اطولوقس به احتمال بسیار مدتی نیز در آتن به سر برده است. وی از چهره‌های بسیار برجستهٔ تاریخ علم است (ابن ندیم، ۳۲۸؛ *پاولی*، II(2)/2602؛ کانتور، I/447؛ سارتن، I/141-142؛ همو، ۵۵۰؛ «زندگی‌نامه...[2]»، I/338).

شهرت اطولوقس مرهون دو اثر نجومی وی، «درباره کرهٔ متحرک» و «دربارهٔ طلوع و غروب» است. این دو کتاب که بعدها در کنار آثار بطلمیوس در مدارس اسکندریه تدریس می‌شدند، از آثار اندک ستاره‌شناسی یونان باستان به شمار می‌آیند که به شکل کامل باقی مانده‌اند. اقلیدس در «پدیده‌ها» که در سدهٔ ۳ق با عنوان *الظاهرات* به زبان عربی ترجمه شده، و نصیرالدین طوسی نیز آن‌را بازنویسی کرده است، از این دو اثر بهره گرفته، و به برخی قضایای مطرح شده در آنها استناد جسته است (ابن عبری، ۷۶-۷۷؛ نصیرالدین، «تحریر ظاهرات...»، ۷، ۱۲؛ *پاولی*، نیز «زندگی‌نامه»، همانجاها؛ GAS, V/118-119).

در آن روزگار نظریهٔ ائودوکسوس (سدهٔ ۴ق‌م) دربارهٔ هیأت عالم و حرکات سیارات به ویژه به سبب جانبداری ارسطو از وی، در میان دانشمندان یونان اعتبار بسیار داشت. دستگاه موردنظر ائودوکسوس از ۲۷ فلک متحدالمرکز تشکیل می‌شد. ارسطو و کالیپوس نظر وی را در کلیات آن پذیرفتند و فلکی چند نیز بدان افزودند (سارتن، I/117, 125, 141-142؛ *پاولی*، II(2)/2604؛ «زندگی‌نامه»، IV/466-467؛ گلدشتاین، «نظری تازه...[3]»، 339).

از سوی دیگر، تنی چند از ستاره‌شناسان یونان، با توجه به کاهش و

1. *Larousse...* 2. *Dictionary*... 3. «A New View ...»

افزایش درخشش زهره و مریخ و نیز با توجه به گوناگونی اشکال خورشید گرفتگی ــ که در دستگاه پیشنهادی ائودوکسوس قابل توضیح نبود ــ نظریهٔ او را نادرست می‌شمردند (*پاولی*، همانجا؛ «زندگی‌نامه»، I/338). اطولوقس که خود نیز به اشکالات این نظریه توجه داشت، در عین حال باب مناقشه‌ای را در این زمینه با اریستوتراتوس که از پی‌گیرترین منتقدان ائودوکسوس بود، گشود و اعلام کرد که توضیح این دشواریها تنها به یاری براهین ریاضی ممکن است. روشن است که خود او نیز نمی‌توانست چنین براهینی بیاورد؛ با تصوراتی که در آن روزگار دربارهٔ جایگاه زمین و مواضع خورشید و سیارات حاکم بود، چنین کاری امکان نداشت (*پاولی*، همانجا؛ سارتن، I/338؛ گلدشتاین، همانجا). با اینهمه، به نظر می‌رسد که اطولوقس به تغییر فاصلهٔ برخی سیارات از زمین پی برده بوده است (همو، «اخترشناسی...[1]»، 2).

نظریات اطولوقس دربارهٔ طلوع و غروب ستارگان نسبت به آنچه ائودوکسوس گفته است، گام بلندی به شمار می‌آید. وی میان طلوع و غروب ظاهری و واقعی فرق می‌گذارد و طی یک سلسله قضایای نجومی، شرایط قابل رؤیت بودن طلوع و غروب ستارگان را به شکل عام بیان می‌دارد (*پاولی*، II(2)/2603؛ «زندگی‌نامه»، I/339؛ نصیرالدین، «تحریر کتاب...»، ۲ـ۲۷).

جالب توجه است که این هر دو کتاب نظم اقلیدسی دارند، یعنی قضایای مربوطه در یک نظم ریاضی، یکی پس از دیگری طرح و اثبات شده‌اند. در «کرهٔ متحرک» برخی قضایا نیز بدون اثبات بیان شده‌اند. این نیز بسیار چشم‌گیر است که دو سده پس از اطولوقس، تئودوسیوس در کتاب «کرات» خود، براهین قضایایی را که در کتاب اطولوقس بدون برهان ذکر شده‌اند، آورده است. از اینجا شاید بتوان نتیجه گرفت که اطولوقس کتاب دیگری نیز که شامل اثبات قضایای یاد شده بوده، داشته است (*پاولی*، II(2)/2602-2603؛ سارتن، ۵۵۰؛ «زندگی‌نامه»، XIII/319). همچنین خیام (ص ۶، ۱۶) از یک اثر دیگر اطولوقس در شرح اصول موضوعهٔ اقلیدس یاد کرده است. گفته می‌شود که وی کتاب دیگری نیز داشته که در آن نظریهٔ افلاک متحدالمرکز را نقد کرده است (سارتن، همانجا).

دو اثر بر جای مانده از اطولوقس در سدهٔ ۳ق به عربی ترجمه شده است. در نسخه‌های خطی *فی الکرة المتحرکه* (کتابخانهٔ سرای، شم ۳۴۶۴) و *کتاب الطلوع و الغروب* (نسخهٔ لیدن، شم Or. 1031/I) به ترتیب اسحاق‌بن‌حنین و قسطا بن‌لوقا مترجمان این‌دو اثر معرفی‌شده‌اند (کراوزه، 440؛ GAS, VI/73-74). در منابع کهن نامی از مترجمان به میان نمی‌آید. ابن ندیم (ص ۳۲۸) از کندی به عنوان ویراستار ترجمهٔ کتاب نخست، و نصیرالدین طوسی («تحریر الکرة...»، ۲، «تحریر کتاب»، ۲) از ثابت بن قره به عنوان ویراستار هر دو ترجمه نام می‌برد (نیز نک: GAL, I/674).

نصیرالدین طوسی تحریرهای دیگری از این دو اثر عرضه کرده است که در ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹ق در حیدرآباد دکن چاپ شده‌اند.

قطب‌الدین شیرازی (سدهٔ ۷ق) در *نهایة الادراک فی درایة الافلاک* از اطولوقس یاد کرده، و دو قضیه از قضایای مذکور در *الکرة المتحرکه* را نیز آورده است (ویدمان، II/613).

یعقوب بن مَخیر، معروف به پروفاتیوس در سدهٔ ۷ق/۱۳م *الکرة المتحرکه* را از عربی به عبری درآورد («علوم...[2]»، 69). هولچ[3] در ۱۸۸۵م، اصل یونانی هر دو اثر بر جای مانده از اطولوقوس را با ترجمهٔ لاتینی آنها در لایپزیگ منتشر ساخت (نک: کانتور، I/447؛ سارتن، I/142؛ GAS, V/82).

مآخذ: ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ خیام، عمر، رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس، به کوشش عبدالحمید صبره، اسکندریه، ۱۹۶۱م؛ سارتن، ج.، *تاریخ علم*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، «تحریر ظاهرات الفلک»، «تحریر الکرة المتحرکة»، *مجموع الرسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ همو، «تحریر کتاب فی الطلوع و الغروب»، همان، ۱۳۵۹ق؛ نیز:

Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, New York, 1965; *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970-1976; GAL; GAS; Goldstein, B., *The Astronomy of Levi ben Gerson*, New York, 1985; id, «A New View of Early Greek Astronomy», *Isis*, 1983, vol. LXXIV; Krause, M., «Stambuler Handschriften islamischen Mathematiker», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 1936; *Pauly*; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; *Sciences in the Middle Ages*, ed. D. C. Lindberg, Chicago, 1978; Wiedemann, E., *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 1984, vol. II.

محمدعلی مولوی

آظْفَرِي گورَکانی، محمدظهیرالدین میرزا علی‌بخت (۱۱۷۲ـ۱۲۳۴ق/۱۷۵۸ـ۱۸۱۸م)، معروف به میرزا کلان، عالم، شاعر، مترجم، وقایع‌نگار و فرهنگ‌نویس پرآوازهٔ هند. پدرش میرزا سلطان محمد ولی معروف به منجهلی[4] صاحب از دودمان اورنگ زیب و از نوادگان نواب عفت آرابیگم نوهٔ دختری معزالدین جهاندارشاه پسر شاه عالم اول بود (اظفری، ۳). او در آغاز فرهنگ خود، نسب خویش را از طرف پدر به امیر تیمور گورکانی (نک: مرعشی، ۱۶/۱۷۰) و از سوی مادر به ابوالعلاء خواجه محمد نقشبندی رسانیده است (عمری، «الف»).

اظفری در قلعهٔ مبارک شاه جهان‌آباد (دهلی) به‌دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت، به تحصیل علوم پرداخت، ازدواج کرد (همانجا) و چون دیگر شاهزادگان خاندان تیموری طبق آیینی که از زمان جهاندار شاه مرسوم بود، از ابتدای زندگی خود در زندان قلعهٔ مبارک به‌سر برد و پس از تقریباً ۳۰ سال در ۱۲۰۳ق/۱۷۸۸م با چند تن از همراهانش از قلعه گریخت و چندی در جی‌پور، جودهپور، رامپور و بانس بریلی اقامت گزید؛ سپس به لکهنو رفت و در کنف حمایت آصف‌الدوله، فرمانروای آنجا در آمد (اظفری، ۳۹ـ۴۰، ۵۸). وی ۷ سال در لکهنو ماند و در ۱۲۱۱ق از آنجا به حیدرآباد دکن رفت و از راه بنارس، عظیم‌آباد (پتنه)

1. *The Astronomy* ... 2. *Sciences* ... 3. Hultsch 4. Manjhale

و مرشدآباد در ۱۲۱۲ق به مدرس رسید و موردتوجه و عنایت بهادر نواب، ملقب به عمدةالامراء قرار گرفت و تا پایان عمر در همانجا زیست (همو، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳؛ عمری، «ج»).

اظفری به زبانهای عربی، فارسی، ترکی و اردو تسلط، و با انگلیسی آشنایی داشت و در رشته‌های مختلف چون طب، نجوم، رمل، عروض، و موسیقی دانشهای بسیار اندوخته بود (همو، «الف») و در طی اقامتهای خود در شهرهای یاد شده، به سرودن شعر و ترجمهٔ آثار ارزشمند و نیز تألیفاتی در زمینهٔ فرهنگ‌نویسی و وقایع‌نگاری پرداخت.

آثار: از اظفری آثار ارزشمندی برجای مانده که از مهم‌ترین آنهاست:

۱. *واقعات*. این اثر مهم‌ترین تألیف او به فارسی است. وی آن را در مرشدآباد در ۱۲۱۱ق به خواهش میرزاجان نوشته، و در ۱۲۲۱ق در مدرس به پایان رسانیده است. اظفری در این اثر افزون بر وصف فرار خود از اسارت، خاطرات و تجارب خویش از ۱۲۰۲ تا ۱۲۲۱ق، به شرح وقایع سفرهای خود به شهرهای مختلف هند و رفتار دولتمردان با او و موقعیت جغرافیایی، تاریخی و اجتماعی آن شهرها نیز پرداخته است (نک: ص ۳۹، ۵۸-۶۱، ۱۱۹-۱۲۶) و تاریخ هند در دورهٔ شاه عالم و اقتدار زودگذر غلام قادر روهیله که برضد شاه عالم ثانی قیام کرده بود و چگونگی فروپاشی خاندان تیموریان هند را بیان داشته است (ص ۹-۱۴). این اثر به‌کوشش چندراس خاران با دو مقدمه یکی به زبان انگلیسی از همو و دیگری به زبان اردو از حمزه حسین عمری در مدرس (۱۹۵۸م) به چاپ رسیده است. پیش از آن عبدالستار آن را به اردو ترجمه، و در ۱۹۳۷م در همان شهر منتشر کرده بود. علی عباس نیز خلاصه‌ای از این اثر را به اردو ترجمه، و با گزیدهٔ اشعار اردوی اظفری در مجلهٔ *اورینتل کالج* (شماره‌های فوریه و اوت ۱۹۶۳) به چاپ رسانید.

۲. *دیوان*، که به ۳ زبان فارسی، ترکی و اردوست و اظفری آن را در دهلی تدوین کرده است. دانشگاه مدرس ۱۱۲ غزل اردو از این *دیوان* را به انتخاب، مقدمه و حواشی خود اظفری به چاپ رسانده است.

۳. *فرهنگ*. این اثر دستور زبان ترکی و فرهنگ فارسی ـ ترکی و ترکی ـ فارسی است. دست نوشته‌ای از آن در کتابخانهٔ مرعشی قم (شم ۶۱۷۱) موجود است (مرعشی، ۱۶/۱۷۰).

۴. *سانحات*، مجموعهٔ پند و اندرز شامل ۱۰۸ سانحه به نثر مسجع و آمیخته به نظم که در ۱۲۱۱ق نوشته شده است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ عمومی پنجاب (شم ۱۲) در لاهور موجود است (عباسی، ۱۲-۱۳).

۵. *عروض‌زاده*. این اثر دو ترجمه به نظم و نثر از رسالهٔ ترکی سلطان ظهیرالدین بابر در علم عروض است. نسخهٔ هر دو ترجمه در دانشگاه پنجاب لاهور (شم ۲۹۴۷) نگهداری می‌شود (بشیرحسین، ۶۳۴/۳).

۶. *مرغوب القفؤاد*، ترجمهٔ *محبوب القلوبِ* امیرعلیشیر نوایی، از ترکی به فارسی است. اظفری این اثر را در ۱۲۰۸ق ترجمه کرد. اگرچه این کتاب در اخلاق است، اما مترجم در مقدمهٔ آن اطلاعات تاریخی ارزشمندی آورده، و دربارهٔ اهمیت زبان ترکی سخن گفته است (عبدالله، ۲۸۸ به بعد).

۷. *رسالهٔ قبریه*. اظفری در لکهنو به خواهش حکیم حسن رضاخان، *رسالهٔ قبریه* منسوب به بقراط دربارهٔ نشانه‌های مرگ را از عربی به نظم فارسی برگرداند (عباسی، ۶۹۵-۶۹۶).

مآخذ: اظفری گورکانی، محمد، *واقعات*، به‌کوشش چندراس خاران، مدرس، ۱۹۵۸م؛ بشیرحسین، محمد، *فهرست مخطوطات شیرانی*، لاهور، ۱۹۶۸-۱۹۷۳م؛ عباسی، منظوراحسن، *مخطوطات فارسیه*، لاهور، ۱۹۶۳م؛ عبدالله، سید، *فارسی زبان و ادب*، لاهور، ۱۹۷۷م؛ عمری، حمزه حسین، مقدمه بر *واقعات* (نک: هم، اظفری)؛ مرعشی، *خطی*.

محمدسلیم مظهر

اِظْهار، نک: ادغام.

اَظْهَر، اِمامْزاده، برج و آرامگاه، معروف به امامزاده اظهر بن علی(ع)، واقع در روستای درگزین در فاصلهٔ ۵ کیلومتری شرق شهر رزن و به فاصلهٔ ۸۵ کیلومتری شمال شرق همدان.

بنای امامزاده اظهر تا چند دههٔ پیش از چشم تاریخ و جغرافیا نویسان و جهانگردان دورمانده بود. از این‌رو، اطلاعات مبسوطی از این بنا در دست نیست. گدار نخستین محققی است که از آن یاد می‌کند (ص 261-260). پس از وی مصطفوی به طور جامع به بررسی و وصف این بنا پرداخته است (نک: ص ۲۰۴-۲۱۰).

نقشهٔ بنا از گونهٔ برج ـ آرامگاههایی است که در سده‌های ۴-۸ق/ ۱۰-۱۴م معمول بوده است (نک: شیبانی، ۹). در نمونه‌های کهن‌تر، شکل بنا کاملاً ساده و شامل یک استوانهٔ بلند با پوشش مخروطی است؛ اما به دلیل یکنواخت بودن سطح استوانه پس از سدهٔ ۵ق/۱۱م برجهای مدور کمتر ساخته شده است و اشکال چند وجهی و انواع ستاره‌ای جایگزین طرح دایره‌ای شکل می‌شود (دیز، 927؛ شرودر، 1022؛ هیلنبراند، ۳۱). در اینگونه برجها دندانه‌های مثلث گونه از ازاره آغاز شده، در پیش آمدگی بام محو می‌شود (همو، ۳۲). ممکن است ایجاد دندانه‌ها در آغاز ابتکاری برای استحکام بخشیدن به بدنهٔ استوانه‌ای بنا بوده باشد (شرودر، همانجا). تأکید بر ارتفاع از ویژگیهای برج ـ آرامگاههاست (هیلنبراند، ۳۱). پوشش این بناها را گنبدی مخروطی با نورگیرهایی در قاعدهٔ آن تشکیل می‌دهد (همو، 286).

بنای امامزاده اظهر از آجر ساخته شده، و بر بنیانی از سنگ استوار است. شالودهٔ سنگی را تا سطح زمین برآورده، و پایهٔ ۱۹ ضلعی برج را که اندازهٔ هر ضلع آن ۲/۲۰ متر است، بر آن نهاده‌اند. این پایه ۱/۴۰ متر ارتفاع دارد. محوطهٔ پیرامون بنا به شعاع بیش از یک متر با قلوه سنگ کف‌سازی شده است. امروزه این کف با حدود ۵۰ سانتی‌متر ضخامت (۴۷ سانتی‌متر در نقطهٔ گمانه زنی) از دید پنهان است. نقشهٔ داخلی برج، مدور و شکل خارجی آن ستاره‌ای ۱۸ دندانه و ارتفاع آن از سطح

پایه ۹/۲۰ متر است. ضلع نوزدهم پایه، ورودی برج را تشکیل داده است. نوک دندانه‌ها روی محل تقاطع اضلاع پایهٔ بنا قرار گرفته است و در بالا به کمک طاق نماهایی به یکدیگر پیوسته‌اند. بندهای عمودی آجرچینی خارجی بنا پهن‌تر از معمول است. این فواصل به کمک توپیهایی تزیین شده، و ابعاد این آجرها ۵×۲۳×۲۳ سانتی‌متر است.

نمای بیرونی پوشش دو پوستهٔ بنا مخروطی است به ارتفاع ۱۲/۷۰ متر که پاگردی به پهنای ۱/۴۰ متر آن را در میان گرفته است. آجرچینی پوشش بنا از پایان گردن گنبد تا رأس مخروط دارای طرح جناغی است. آجرهای به کار رفته در ساختمان گنبد با اندازه‌های ۳×۱۸×۱۸ سانتی‌متر است که ابعادی متفاوت از آجرهای بدنهٔ بنا دارد.

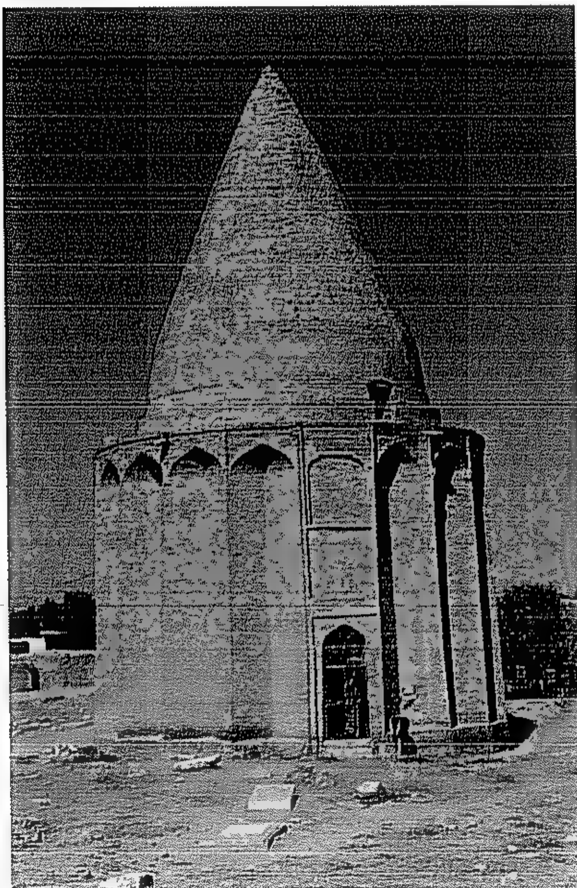
مجموع ارتفاع ۳ بخش بنا، یعنی پایه، برج و پوشش مخروطی ۲۴/۳۷ متر است که اکنون ۲۳/۹۰ متر آن نمایان است (تحقیقات میدانی؛ قس: گدار، همانجا؛ مصطفوی، ۲۰۵، ۲۰۷).

ورودی برج به پهنای یک ضلع پایه (۲/۲۰ متر) و ارتفاع ۳/۴۰ متر در شرق بنا واقع است. طاق تیزه‌دار ورودی با کاربندی و توپیهای گچی تزیین شده است. در دو سوی ورودی یک ردیف آجرچینی مورب به موازات دندانه‌ها تا قرنیز امتداد می‌یابد. فضای باقی‌ماندهٔ این ضلع برج را از بالای ورودی تا نزدیکی قرنیز دو طاق نمای مستطیل شکل مسطح پر کرده است. در برابر ورودی دهلیزی مستطیل شکل قرار داشته (همو، ۲۰۷، تصویر ۷۰) که احتمالاً در سالهای ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۵ش به هنگام مرمت بنا (نک: مهران، ۱۲۵، ۱۴۷) حذف شده است.

برج از داخل استوانه‌ای است به قطر ۹/۳۰ متر (تحقیقات میدانی؛ قس: مصطفوی، ۲۰۷). برای برپایی گنبد نیمه کروی داخل، دو پیش آمدگی ــ که نخستین آنها در نیمهٔ بدنهٔ بنا و دومی درست در زیر گردن گنبد واقع شده ــ به تدریج از قطر بدنهٔ استوانه‌ای برج کاسته، و کار ایجاد گنبد را تسهیل کرده است. بدنهٔ داخل برج اکنون گچ اندود است، اما در آغاز ساده و برهنه بوده است. اندود سطح از دو لایهٔ متوالی تشکیل می‌شود: نخستین لایه، از گچ کوره و گل، احتمالاً متعلق به عصر صفوی است؛ در حالی که لایهٔ دوم، از گچ، به پس از این دوره تعلق دارد. مقرنسهای زیر گنبد نیز در همین عصر به بنا افزوده شده، و در همین زمان محراب و طاقچهٔ مقابل آن در بدنهٔ استوانه تعبیه شده است. در محلهایی که اندود دوم از میان رفته، یادگاریهای زائران بنای امامزاده اظهر به چشم می‌خورد. تاریخ قدیم‌ترین این یادگاریها ۱۱۲۴ق/۱۷۱۲م همزمان با سلطنت شاه سلطان حسین صفوی است (تحقیقات میدانی).

بنای امامزاده اظهر دارای سردابی مربع شکل به ابعاد ۶/۷ متر است. تنها از یک در ورودی که در خارج بنا و در جنوب شرقی آن واقع شده، به سرداب می‌توان راه یافت. پوشش سرداب از ۴ چشمه طاق و تویزه تشکیل می‌شود. تویزه‌ها از یک سو بر دیوارهای جانبی استوار است و از سوی دیگر بر پایه‌ای که در مرکز سرداب واقع است، فرود می‌آید. مزاری که محدوده و سطح آن آجرچینی شده بوده، در پای دیوار جنوبی سرداب قرار داشته است (تصویر موجود در مرکز اسناد میراث فرهنگی همدان؛ مصطفوی، ۲۰۹-۲۱۰). این مزار بر اثر کندوکاوهای غیرمجاز از میان رفته، و بقایای آن به صورت گودالی مرکزی و بخشهایی از آجرچینی پیرامونی باقی است (تحقیقات میدانی).

تمامی جزئیات مشهود در ساختار این بنا کاربردی نیست و بخش قابل توجهی از آن، از جمله دندانه‌ها جنبهٔ تزیینی نیز دارد؛ به علاوه، نمای خارجی بنا بیش از درون آن تزیین شده است (نک: هیلنبراند، 283). پایهٔ بنا فاقد تزیینات است، اما بدنه و گنبد آن با طرحهای گوناگون آجرچینی آراسته شده است. بندهای عمودی آجرها پهن‌تر از بندهای افقی است و این فواصل به‌وسیلهٔ توپیهای گچی با طرحهای



آرامگاه امامزاده اظهر

متنوع هندسی زینت شده است. آجر چینی گنبد متفاوت است و تزیینات آن از خطوط جناغی پیوسته تشکیل می‌شود. بدین‌سان تزیینات بخشهایی از بنا که بیش از سایر قسمتها در معرض دید قرار دارد، از غنای بیشتری برخوردار است.

تزیینات داخل برج به دوره‌های پس از عصر صفوی تعلق دارد. شبکه‌ای از لوزیهای به هم پیوسته که اضلاع آن از خطوط مواج تشکیل می‌شود، حد فاصل نخستین و دومین پیش آمدگی بدنهٔ استوانه را زینت کرده است. فاصلهٔ میان نورگیرهای گردن گنبد با ۲۱ مستطیل که حدود آنها را نوارهای مضاعف مشخص می‌کند، آراسته شده است. ستارهٔ

۱۰ پری که مرکز آن را «رُزت» ۱۰ پری تشکیل می‌دهد، بر سطح زیرین گنبد دیده می‌شود.

صندوق چوبی مزار، با تاریخ ۱۰۵۶ق/۱۶۴۶م، در میان برج قرار دارد (قس: مصطفوی، ۲۰۷). این صندوق از دو بخش پایه و بدنه تشکیل می‌شود. پایهٔ بدون تزیین در واقع سکویی است برای بدنه که بر روی آن قرار گرفته است. کتیبه‌ای منبت به قلم ثلث، در دو خط، شامل سورهٔ فتح در حاشیهٔ بالا و پایین، بدنهٔ صندوق را دور می‌زند. تاریخ ساخت، نامهای بانی و سازنده در حاشیهٔ پایینی ضلع پایین پا و پس از پایان سوره چنین آمده است: «به تاریخ سنةست و خمسین و الف من هجرة النبویة در ارفع بلدهٔ گیلان به فرمودهٔ اقبال پناه خواجه نظام الملک به عمل استاد طالب وکتبه به تحریر العبد...». به علت سرقتهای مکرر و گذشت زمان صندوق آسیب فروان دیده، و به دفعات تعمیر شده‌است. در این تعمیرها بخشهایی از کتیبه‌های ثلث از میان رفته، و برخی از قسمتها نیز نو نویس شده است (تحقیقات میدانی). ۴ بدنهٔ صندوق به لوحهای قاب‌بندی شده‌ای تقسیم می‌شود. دو ضلع طولی از ۷ لوح تشکیل شده که لوح مرکزی پهن‌تر از لوحهای دیگر است. بر این لوح کتیبه‌ای به خط نسخ کنده شده است و الواح جانبی آن را نوارهای گره‌سازی و روکوبی شده، تزیین می‌کند. سطوح بالایی و پایینی صندوق از یک لوح بزرگ میانی و دو لوح کوچک جانبی تشکیل شده است. بر لوح پهن صفحهٔ جانبی روبه‌روی محراب آیة الکرسی و بر لوح صفحهٔ مقابل آن سوره‌های شمس و قدر کنده‌کاری شده، و در ادامهٔ متن آمده است که این لوحه را پس از سرقت لوحهٔ اصلی در ۱۳۴۸ق/۱۹۲۹م به جای آن نصب کرده‌اند (نک: مصطفوی، ۲۰۸-۲۰۹). لوح میانی ضلع پایین که آن نیز کتیبه‌ای داشته، به سرقت رفته است. این لوح تا پیش از ۱۳۳۲ش برجای بوده است. در کتیبهٔ این لوح نیز از سرقت لوح پیشین سخن رفته است (نک: همو، ۲۰۹). اکنون تنها عبارت پایانی آن بر بدنه باقی است: «در غرهٔ محرم الحرام ۱۳۵۲ تمام شد».

مرمتهای مکرر در دوره‌های مختلف و دخل و تصرفهایی که در آنها به ویژه در داخل برج و سرداب بنا صورت گرفته، چهرهٔ اصلی آن را دگرگون ساخته است. خود بنا نیز کتیبهٔ تاریخ ساختمان ندارد. جزئیات نقشه، سازه و تزیینات این آرامگاه با بناهای مشابه و متعلق به اواخر سدهٔ ۷ و اوایل سدهٔ ۸ق/۱۳ و ۱۴م قابل مقایسه است. بیشترین مشابهتها میان این بنا و برجهای علاءالدین ورامین، کاشانهٔ دامغان، و امامزاده عبدالله و عبیدالله دماوند مشاهده می‌شود. از این‌رو، می‌توان گفت که بنای اظهر در اواسط نیمهٔ نخست سدهٔ ۸ق/۱۴م و پیش از فروپاشی حکومت ایلخانان بزرگ بر پا شده است.

در مقایسه با بناهای مشابه و همزمان، در ساختمان امامزاده اظهر از تزیینات پیچیده و رنگ کمتر استفاده شده است. سادگی ورودی بنا و کوچکی آن نشان می‌دهد که در ساختن آن از نمونه‌های اولیهٔ این نوع برج-آرامگاهها چون گنبد قابوس پیروی شده است. این تأثیر در تمامی ساختار بنای اظهر مشهود است و همین امر نمایانندهٔ تداوم سنت معماری در اینگونه بناهاست.

مآخذ: شیبانی، زرین تاج، «بررسی و تحقیقی پیرامون برج علاءالدوله (علاءالدین)»، *اثر*، تهران، ۱۳۶۷ش، شم ۱۵ و ۱۶؛ مصطفوی، محمدتقی، *هگمتانه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مهران، محمود، *کارنامهٔ ده سال خدمت سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ هیلنبراند، رابرت، «مقابر»، ترجمهٔ کرامت‌الله افسر، *معماری ایران دورهٔ اسلامی*، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Diez, E., «The Principles and Types», *A Survey of Persian Art*, ed. A.U. Pope, London, 1967; Godard, A., «Les coupoles», *Āthār - é Īrān*, Paris, 1949; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Schroeder, E., «The Seljuq Period», *A Survey of Persian Art*, ed. A. U. Pope, London, 1967.

فاطمه کریمی

اَظْهَرِ تَبْریزی، خوشنویس نامدار قلمهای هفت‌گانه (زنده در ۸۸۰ق/۱۴۷۵م). اظهر چنانکه خود در رقمهایش آورده است (نک: آثار) و بیشتر تذکره‌نویسان نیز به آن اشاره دارند، زادهٔ تبریز است (ابن کربلایی، ۳۷۱/۱؛ عالی، ۳۲؛ ایرانی، ۱۴۰). اینکه میرعلی هروی در رسالهٔ «مداد الخطوط» (ص ۳۷۰) و مالک دیلمی در مقدمهٔ مرقع امیر حسین بیک او را «هروی» خوانده‌اند، شاید به سبب زیستن دراز مدت او در شهر هرات بوده باشد (نک: بیانی، *احوال...*، ۶۰۵/۳،۷۰/۱). اظهر در خوشنویسی شاگرد و پیرو جعفر تبریزی معروف به «بایسنقری» است. در رقعه‌ای از *مرقع* بهرام میرزا او جعفر را «شیخی و قبلتی مولانا کمال الملة والدین» می‌خواند (همان، ۷۰/۱).

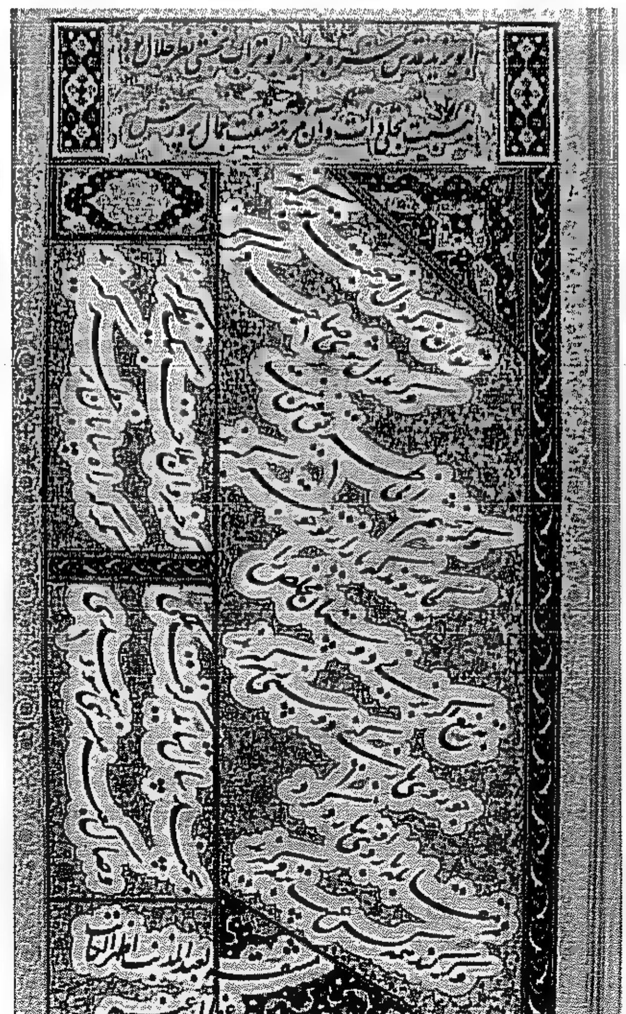
از زندگانی اظهر با همهٔ شهرتش جز نام زادگاه و استادش آگاهی درخور توجه دیگری در مآخذ روزگار زندگی و پس از مرگش نمی‌یابیم. عبدالرزاق سمرقندی می‌نویسد: اظهر چون شمار بسیاری از هنرمندان دیگر همزمانش از برکشیدگان بایسنقر میرزای تیموری است (۲(۲)/ ۶۵۴-۶۵۵). بنابراین او را می‌توان از کاتبان کتابخانهٔ بایسنقر دانست. وجود نسخه‌ای از *کلیات* عماد فقیه در میان دست‌نوشته‌های او مؤید این امر است (نک: آثار، نسخه‌ها، شم ۲). اینکه اظهر در چه زمانی به هرات رفته، و به کتابخانهٔ بایسنقر میرزا پیوسته است، روشن نیست. آنچه مسلم است او تا زمان مرگ بایسنقر (۸۳۷ق/۱۴۳۴م) در کتابخانهٔ وی در هرات بود و پس از آن به کتابخانهٔ پسرش علاءالدوله رفته، و در حمایت او قرار گرفته است. پس از چیرگی الغ بیک بر علاءالدوله و فتح هرات (۸۵۲ق/۱۴۴۸م)، الغ بیک وی و «سایر اهل کتابخانه را» به سمرقند برد و مورد حمایت قرار دارد و کار کتابت تاریخ زمان خود را به ایشان سپرد (دوست محمد، ۲۷-۲۸). این گزارش تنها در مقدمهٔ مرقع بهرام میرزا آمده، و در منابع دیگر از آن یاد نشده است. با توجه به وجود قطعه‌ای با تاریخ ۸۵۳ق، کتابت شده در هرات، می‌بایستی اظهر پس از کشته شدن الغ بیک (در همان سال) از سمرقند به هرات بازگشته باشد (نک: آثار، قطعه‌ها، شم ۲).

از آن پس به مدت ۹ سال اثری تاریخ‌دار از او در دست نداریم. در ۸۶۴ق/۱۴۶۰م اظهر در مشهد می‌زیسته است؛ زیرا در همین سال نسخه‌ای از قطعات ابن یمین فریومدی را به نام پیر بداق، امیر هنردوست

و پسر جهانشاه آق‌قویونلو که پس از مرگ بابر در ۸۶۱ق به همراه پدر برای تصرف هرات به خراسان آمده بود، به پایان برده است (نک: آثار، نسخه‌ها، شم ۳).

اظهر پس از به پادشاهی رسیدن ابوسعید گورکان، به سمرقند بازگشت و تحت حمایت این سلطان قدرتمند قرار گرفت و از ملازمان او شد (محمد حیدر، گ ۱۴۹ب). از آثار این دورهٔ اظهر نخست قطعه خطی است که در آن نام ابوسعید با القاب کامل آمده است (نک: آثار، قطعه‌ها، شم ۳). دیگری نسخه‌ای است از *دیوان* عبدالرحمان جامی، با رقم «اظهر الکاتب السلطانی» (TS, 240). لقب «سلطانی» را نخستین بار در رقم اظهر در این نسخه می‌یابیم. می‌توان چنین برداشت کرد که این لقب را اظهر به سبب نزدیکی و یا بـه قـول محمـد حیدر «ملازمت» بـا ابـوسعید کـه حکـومتی نسبتاً دراز (۸۵۴-۸۷۳ق) داشت و پـس از شاهـرخ بـزرگ‌تریـن پـادشـاه در دودمان تیمور به شمار می‌آید، به نام خود افزوده است (نک: آثار، نسخه‌ها، شم ۸).

نشانـهٔ دیگری که پیوستگی اظهر را به دربار ابوسعید تأیید مـی‌کند،



نمونهٔ خط اظهر تبریزی، عکس از کتابخانهٔ کاخ گلستان

وجود قطعه‌ای است که در تاریخ ۸۷۳ق در شماخی کتابت شده است (نک: آثار، قطعهٔ شم ۴). ابوسعید پس از کشته شدن جهانشاه قراقویونلو در ۸۷۲ق/۱۴۶۷م برای تصرف آذربایجان رهسپار جنگ با اوزون حسن شد. در این لشکرکشی ابوسعید گرفتار سرمای کشنده‌ای شد و نتوانست خود را به شروان برساند و در رجب ۸۷۳ اسیر و کشته شد (نک: ه‍ د، ابوسعید گورکان). وجود قطعه‌ای نوشته شده به دست اظهر در همین تاریخ در شماخی پایتخت شروان را نمی‌توان اتفاقی دانست، بلکه باید گفت که این خوشنویس به هنگام لشکرکشی ابوسعید به آذربایجان در رکاب وی به سر می‌برده است. از آثار بازماندهٔ اظهر چنین برمی‌آید که وی پس از کشته شدن ابوسعید در آذربایجان، مدتی در اصفهان زیسته، و سپس به هرات رفته است (نک: آثار، نسخه‌ها، شم ۶ و ۷). از آن پس اثری که به توان به او نسبت داد، در دست نیست و ظاهراً باید در این شهر درگذشته باشد. از این‌رو، داستان میرزای سنگلاخ (۱۶۵/۱-۱۶۸) دربارهٔ زندگی او و سفرهای دور و درازش به شهرهای ایران، عراق، حجاز، شام و کتابت کتیبه‌ای به درخواست شیخ الاسلام حلب برای جامع آن شهر و سرانجام سفر به بیت‌المقدس و درگذشتش در آن شهر بی‌پایه می‌نماید.

جایگاه اظهر در خوشنویسی: اظهر در نوشتن قلمهای گوناگون خط استـادی بی‌مانند بـود. عبدالرزاق سمرقنـدی نویسندهٔ معاصـرش وی را «لانظیر» زمان‌خود خوانده‌است (۲ (۲)/۶۵۵). بررسی آثار بازمانده از او این داوری عبدالرزاق را تأیید می‌کند. او «خفی» را بهتر از «جلی» و «کتابت» را بهتر از «مشق» و در میان اقلام سته، ثلث را استادانه‌تر می‌نوشت (بیانی، *احوال*، ۱/۷۳-۷۴).

در کتابت قلم نستعلیق، پس از میر علی تبریزی (واضع) و جعفر، اظهر را سـومین استاد این قلـم به شمار آورده‌اند. میرعلی هروی کـه خـود از بزرگ‌ترین خوشنویسان نستعلیـق است، دربـارهٔ اظهـر می‌نویسد: «مولانا اظهر اگر چه صاف‌تر از مولانا حکیم جعفر نوشت، لیکن در اصول به او نرسید» (ص ۳۷۰). عبدالرزاق تاریخ‌نویس نامور عصر تیموری به او لقب «ظهیر الدین» داده، و دوست محمد کوشوانی هروی نیز از او پیروی کرده است. از تذکره‌نویسان متأخر، میرزای سنگلاخ نخستین بار، به سبب استادی او بر سلطان علی مشهدی و برخی دیگر از استادان قلم نستعلیق، به او لقب «استاد استـادان» داده اسـت (۱۶۱/۱) و دیگران نیـز از او پیـروی کرده‌اند (نیز نک: ایرانی، ۱۴۰).

شاگردان اظهر: اظهر افزون بر اینکه از نخستین استادان کتابت قلم نستعلیق است، استاد شماری از نستعلیق نویسان نامور مانند سلطان علی مشهدی، شیخ بایزید پورانی و سلطان‌علی قاینی بود (محمد حیدر، گ ۱۴۹ب). این امر نیز یکی از عوامل شهرت اوست.

آثـار:

الف - نسخه‌های خطی: ۱. نسخـه‌ای از خسرو و شیـرین نظامی گنجـوی به قلم نستعلیق با رقم «اظهر» و تاریخ ۸۲۴ق، در کتابخانهٔ

جان رایلندز[1] منچستر (بیانی، همان، ۷۳/۱). ۲. کلیات عماد فقیه به قلم نستعلیق کتابت خوش با رقم و تاریخ «برسم خزانة الکتب السلطان الاعظم بایسنقر بهادر خان خلدالله ملکه، اظهر ذوالحجة ۸۳۴» (همان، نستعلیق کتابت ۷۲/۱ـ۷۳؛ همو، «اظهر...»، ۸۵). ۳. مقطعات ابن یمین فریومدی، به قلم نستعلیق کتابت خفی خوش، کتابت شده برای پیر بوداق، با رقم «اظهر» و تاریخ ۴ رجب ۸۶۴ «بمشهد الرضویة...» که در موزهٔ آثار اسلامی ترک در استانبول نگهداری می‌شود (همانجا). ۴. شش دفتر مثنوی مولوی، به قلم نستعلیق کتابت خفی، عنوانها به قلم رقاع نیم دودانگ با رقم و تاریخ «...العبداظهر» ربیع الاول سنهٔ ۸۷۲ در مجموعهٔ بیانی (همو، *احوال*، ۷۱/۱). ۵. سفینهٔ اشعاری که در رثای بایسنقر میرزا سروده شده، به قلم نستعلیق کتابت خوش با رقم و تاریخ «الاحقر اظهر تبریزی» شهر رجب ۸۷۷، از مجموعهٔ محمد نخجوانی در کتابخانهٔ ملی تبریز (نخجوانی، ۱۲۱/۲ـ۱۲۲). نوشته شده که گویا این همان سفینه‌ای است که به عنوان «تسلیت نامهٔ» مرگ بایسنقر میرزا، شعرای دربار شاهرخ سروده، و به او تقدیم داشته‌اند (همانجا). این احتمال ناممکن است، زیرا این سفینه بنا بر تاریخ صریح آن ۴۰ سال پس از مرگ بایسنقر میرزا کتابت شده است. ۶. *خمسهٔ* نظامی و امیر خسرو دهلوی به قلم نستعلیق کتابت خوش، با رقم و تاریخ «... اظهر تبریزی» رجب ۸۷۷ «در دارالامان اصفهان»، در کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور پاکستان (بیانی، همان، ۷۳/۱؛ بشیرحسین، ۱۰۹/۱). ۷. مجموعهٔ اشعار حاوی ۳ ترجیع بند از عراقی و ۳ ترجیع بند دیگر از اوحدی مراغه‌ای، خواجوی کرمانی و امیر نعیمی به قلم نستعلیق خفی، بین السطور نقوش رنگین با صفحه‌ای آراسته، با رقم و تاریخ... شهر محرم الحرام ۸۸۰ «...اظهر الکاتب فی بلدة هراة»، در کتابخانهٔ دانشگاه علیگر هند. این نسخه به کتابخانهٔ نورالدین جهانگیر تعلق داشته، و یادداشتی به خط او بر کتاب نوشته شده که چنین است: الله اکبر پنجم آذر سنهٔ ۱ داخل کتابخانه این نیازمند درگاه الٰهی در دارالخلافهٔ آگره حرره نورالدین جهانگیر بن اکبرشاه (حبیبی، ۷۳۶ـ۷۳۷)؛ ۸. نسخه‌ای از *دیوان* عبدالرحمان جامی به قطع وزیری (۲۲×۱۳ سانتی متر)، شامل ۲۱۹ برگ، هر صفحه ۳ ستون ۱۷ سطری، به قلم نستعلیق خوش، صفحهٔ اول و آخر مذهب (سرلوح کنده شده)، جلد چرمی ضربی طلاکوب، با رقم «اظهر الکاتب السلطانی» بدون تاریخ، در توپکاپی سرایی (TS, 240).

ب ـ قطعات: نزدیک به ۴۰ قطعه از آثار اظهر در کتابخانه‌ها و موزه‌های ایران و جهان نگاهداری می‌شود. این قطعه‌ها به قلمهای ثلث ممتاز، رقاع عالی و نستعلیق خوش از ۴ دانگ تا غبار نوشته شده است. هر چند قطعه‌هایی که دارای تاریخ، جای کتابت و یا نام کسی که قطعه برای او نوشته شده است، اندکند، اما همین اندک شمار نیز به شناخت زندگی اظهر کمک می‌کند؛ از آن جمله‌اند: ۱. قطعه‌ای به قلم نستعلیق برای ابراهیم سلطان بن شاهرخ تیموری (د ۸۳۸ق) که نشانهٔ ارتباط میان این خوشنویس است با شاهزادهٔ تیموری (بیانی، *احوال*، ۷۲/۱). ۲. قطعه‌ای به قلم نستعلیق خوش با تاریخ ۸۵۳ق و رقم «اظهر الکاتب» نوشته شده در «دارالسلطنهٔ هرات» که در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود (همو، «اظهر»، ۸۵). ۳. قطعه‌ای به قلم نستعلیق با رقم و تاریخ «کتبه العبداظهر... بدارالامان سمرقند» و به نام «السلطان الاعظم سلطان ابوسعید گورکان...» (همو، *احوال*، همانجا). ۴. قطعه‌ای به قلم نستعلیق با رقم «اظهر» و تاریخ ۸۷۳ق نوشته شده در شماخی (همانجا).

ج ـ آثار منسوب: شهرت بسیار این خوشنویس چه در زمان زندگی و چه پس از مرگ سبب شده که شمار درخور توجهی اثر را با جعل رقم به او نسبت دهند. این آثار برخی تاریخ کتابتی تا یک سده پس از مرگ اظهر دارند و از دیدگاه شیوهٔ خط نیز گاهی پخته‌تر از نستعلیق زمان اظهر کتابت شده‌اند؛ این نمونه‌ها از این دست آثارند: ۱. یک نسخهٔ *بوستان* سعدی با رقم «مشقه اظهر الکاتب ۹۸۷» در کتابخانهٔ موزهٔ کابل (سلجوقی، ۳۳؛ بیانی، همان، ۷۳/۱). ۲. نسخه‌ای از *هفت پیکر* نظامی با رقم «اظهر الکاتب» و تاریخ ۹۸۸ق در موزهٔ هنر مترو پولیتن نیویورک (جغتایی، ۲۲). ۳. یک نسخه از *دیوان* حافظ به قلم نستعلیق کتابت جلی عالی با رقم «اظهر الکاتب» بدون تاریخ. خط نسخه «به مراتب نیکوتر و کامل‌تر از خط اظهر است و یقیناً بیش از نیم قرن پس از مرگ او کتابت شده» است (بیانی، همانجا) که در مجموعهٔ اصغر مهدوی در تهران نگهداری می‌شود. ۴. نسخه‌ای از *کلیات* اوحدی مراغه‌ای با رقم افزودهٔ «اظهر» که در مجموعهٔ عالی تورک گلدی، سفیر ترکیه در تهران، نگاهداری می‌شد (همانجا).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ایرانی، عبدالمحمد، *پیدایش خط و خطاطان*، قاهره، ۱۳۴۵ق؛ بشیرحسین، محمد، *فهرست مخطوطات شیرانی*، لاهور، ۱۹۷۵م؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش نویسان*، تهران، ۱۳۴۸ـ ۱۳۵۸ش؛ همو، «اظهر تبریزی»، *پیام نوین*، تهران، ۱۳۲۹ش، س ۳، شم ۱؛ جغتایی، محمد عبدالله، *سرگذشت خط نستعلیق*، لاهور، ۱۹۷۰م؛ حبیبی، عبدالحی، *هنر عهد تیموریان و متفرعات آن*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ دوست محمد، *حالات هنروران*، به کوشش محمد عبدالله جغتایی، لاهور، ۱۹۳۶م؛ سلجوقی، فکری، *ذکر برخی از خوشنویسان و هنرمندان*، کابل، ۱۳۴۹ش؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۴۹م؛ محمد حیدر، دوغلات، *تاریخ رشیدی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ میرزای سنگلاخ، *تذکرة الخطاطین*، تبریز، ۱۲۹۵ق؛ میرعلی هروی، «مداد الخطوط»، همراه ج ۲ *تذکرة الخطاطین* (نک: هم، میرزای سنگلاخ)؛ نخجوانی، حسین، «کمال‌الدین جعفر خطاط تبریزی»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، تبریز، ۱۳۳۷ش، س ۱۰، شم ۱؛ نیز:
TS, farsça, 1961.

محمدحسن سمسار

اِعاده، نک: سعید.

اِعادهٔ مَعدوم، مفهومی فلسفی و کلامی که خاستگاه آن اعتقاد به معاد و حشر جسمانی است. مطابق این عقیده بدنهای از میان‌رفتهٔ

1. John Rylands

انسانها باید در عالم آخرت بازگردانده شوند تا سزای نیک و بد اعمال خویش را در قالب جسمانیشان ببینند. آنچه در این باره مورد بحث بوده است، ایجاد دوبارۀ چیزی است که زمانی معدوم شده است. فلاسفه برخلاف اغلب متکلمان امکان عقلی اعادۀ معدوم را نفی کرده‌اند و رستاخیز را به صورتی تبیین کرده‌اند که مستلزم اعادۀ معدوم نیست.

متکلمان با استناد به آیاتی از *قرآن کریم* (مثلاً یس/۳۶/۷۸-۷۹؛ روم/ ۱۱/۳۰) اعادۀ معدوم را از مظاهر قدرت خداوند شمرده‌اند. خداوندی که بر آفرینش نخستینِ چیزی قادر بوده است، به طریق اولی می‌تواند پس از نابود ساختن آن، دوباره عین آن را به عرصۀ هستی درآورد (نک: اشعری، ۸-۹؛ بغدادی، ۲۳۲؛ قاضی عبدالجبار، *المجموع*...، ۳۰۵/۲؛ نوبختی، ۷۱). در میان متکلمان از کرامیه و نیز از ابوالحسین بصری متکلم معتزلی و برخی دیگر به عنوان کسانی یاد شده است که قائل به اعادۀ معدوم نبودند و از میان رفتن اجسام را عدم نمی‌دانستند، بلکه معاد را گرد آمدن اجزاء متفرق می‌شمردند (فخرالدین، ۳۳۸؛ جرجانی، ۲۸۹/۷).

اشاعره بر پایۀ نصوص دینی اعادۀ معدوم را به نحو مطلق پذیرفته‌اند. به عقیدۀ آنان دو صفت «مُبدئ» و «مُعید» اختصاص به ذات الٰهی دارند و ملازم یکدیگرند. هر چیزی که آفرینش آن محال نباشد، معدوم ساختن و ایجاد دوباره‌اش برای خداوند امکان‌پذیر است، خواه جوهر باشد، خواه عرض. مطلق بودن جواز اعادۀ معدوم نزد اشاعره به این دیدگاه آنان بازمی‌گردد که در اعادۀ آنچه زمانی وجود داشته است، همان کاری صورت می‌گیرد که در آفرینش نخستینِ آن از عدم صورت گرفته است، یعنی اعادۀ معدوم مستلزم آن نیست که میان عدمِ پیش از آفرینش نخست و عدمِ پیش از اعادۀ آن تفاوتی باشد و بنابراین همان قدرتی که در کار آفرینشِ اول بوده است، می‌تواند به آفرینش دوم تعلق گیرد. از همین رو، اشاعره صدق مفهوم اعاده را، بر خلاف عقیدۀ معتزله، مشروط به ویژگیهایی ذاتی چون قابلیت بقا نمی‌دانند (ابن‌فورک، ۵۴-۵۵، ۲۴۰، ۲۴۳؛ بغدادی، ۲۳۳، ۲۳۴؛ آمدی، ۳۰۰-۳۰۱؛ جوینی، ۳۷۱). از سوی دیگر در نظر آنان فعل اعاده چیزی جز مُعاد (آنچه اعاده شده) نیست، همچنان که آفرینش ابتدایی عبارت است از شیء آفریده شده. بنابراین، وصفِ اعاده برای چیزی که معدوم بوده است، معنا یا عرضی افزون بر نفس وجودش محسوب نمی‌شود (ابن‌فورک، ۲۴۲؛ جوینی، بغدادی، همانجاها). کسانی که این نظر را نمی‌پذیرفتند ــ مانند قلانسی در میان اشاعره ــ ناگزیر اعادۀ اعراض را غیر ممکن می‌شمردند، از آن رو که عرض نمی‌تواند خود پذیرای عرض باشد (جوینی، آمدی، همانجاها).

بر پایۀ مبانی معتزله ــ با آراء متفاوتی که دارند ــ هر موجودی اگر از ۳ ویژگی برخوردار باشد، بازگرداندن آن پس از عدم امکان‌پذیر است: نخست اینکه باقی باشد، زیرا آنچه صفت بقاء بر آن صدق نکند، وجودش ذاتاً به زمانی واحد اختصاص دارد، مانند اعراضی چون صوت و حرکت؛ دوم اینکه از افعال خداوند باشد، چون افعال بندگان در حدوث خود مقید به زمانند و اعادۀ آنها به معنی تأخیر ایجاد آنها از زمان خاصشان است، حال آنکه قدرت بر فعل، محدود به وقت و جنس و محل واحد است؛ سوم اینکه ایجاد آن به نحو ابتداء و بدون واسطه باشد، یعنی اعادۀ اموری که وجود آنها ناشی از مخلوقات دیگر است ــ و اصطلاحاً «متولد» نامیده می‌شوند ــ ممکن نیست. استدلال معتزله این است که وجود امر متولد وابسته به سبب وجودی آن است و اعاده‌اش نیز منوط به اعادۀ آن سبب، در حالی که چنان سببی قابل اعاده نیست؛ چه، سبب نیز مانند قدرت محدود به زمان و محلی واحد است و بنابراین، اگرچه خود اعاده‌پذیر باشد، در احوال مختلف مسبَّبهای مختلفی پدید می‌آورد (قاضی عبدالجبار، *المجموع*، ۳۰۵/۲-۳۰۷، *المغنی*، ۴۵۹/۱۱-۴۶۴، نیز ۱۱۹/۹-۱۲۳؛ قس: سید مرتضی، ۱۵۱). معتزله جوهر و پاره‌ای از اعراض را دارای این ۳ ویژگی می‌دانند و به این دلیل اعادۀ جوهر اجسام و برخی اعراض آنها را ممکن می‌شمارند (قاضی عبدالجبار، *المجموع*، ۳۰۵/۲، ۳۰۸، *المغنی*، ۴۵۱/۱۱).

اعادۀ معدوم با قیودی که معتزله برای آن قائل شده‌اند، از دید اشاعره آنچه را لازمۀ حشر انسان است، تأمین نمی‌کند. معتزله با اعتقادی که به شیئیت یا ثبوت به عنوان حالتی میان وجود و عدم محض (نفی) داشتند (نک: هـ د، احوال، نیز ثبوت)، به مسألۀ اعادۀ معدوم می‌اندیشیدند. از همین‌رو، معتقد بودند که آنچه از امکان بقا برخوردار است، یعنی اختصاص به وقت محدودی ندارد، این ویژگی ذاتی را با معدوم شدن از دست نمی‌دهد، در حالی که تفاوت میان جوهر و عرض و باقی و غیر باقی در حالت عدم نزد اشاعره وجهی نداشت. افزون بر اینکه اشاعره همۀ اعراض را ذاتاً ناپایدار می‌دانستند. بدین‌گونه، در نظر آنان لازمۀ اعتقاد به ایجاد دوبارۀ شخص انسان ــ که هویتش قائم به مجموعۀ جواهر و اعراض است ــ پذیرش اعادۀ معدوم به نحو مطلق بود (نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۴۵۲/۱۱-۴۵۳؛ جوینی، ۳۷۲-۳۷۳).

غزالی که از متکلمان اشعری به شمار می‌رود، در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* معاد جسمانی را در زمرۀ مسائلی می‌آورد که شرع به آنها گواهی می‌دهد، اما عقل از اثبات آنها ناتوان است و صرفاً امکان آنها را تصدیق می‌کند (ص ۱۳۲-۱۳۴). وی می‌گوید: دربارۀ اینکه آیا خداوند همۀ جواهر و اعراض را معدوم می‌سازد و اعاده می‌کند، یا تنها اعراضند که نابود می‌شوند، نمی‌توان حکم کرد، چون هر دو صورت ممکن است و دلیل شرعی قاطعی در این میان وجود ندارد. بدین‌گونه، می‌توان تصور کرد که اعراض مختلف انسان ــ مانند حیات، رنگ، ترکیب و هیأت ــ نابود شوند و جسم او به صورت خاک باقی بماند. در این صورت اعادۀ انسان به معنی ایجاد دوبارۀ عین آن اعراض یا همانند آنها در جسم خواهد بود. غزالی تصریح می‌کند که اعادۀ عین اعراض برای بازگرداندن هویت اشخاص ضرورت ندارد. بنابراین، امتناع اعادۀ اعراض که برخی از اشاعره نیز به آن قائل بوده‌اند، مستلزم نفی اصل اعاده نیست (همان، ۱۳۴؛ نیز نک: ابن‌میمون، ۶۱۱).

غزالی فصلی از *تهافت الفلاسفه* را به رد نظر فلاسفه دربارۀ اعادۀ معدوم و معاد جسمانی اختصاص داده است. آنچه وی به فلاسفه نسبت

می‌دهد، انکار حشر جسمانی و تأویل ثواب و عقاب اخروی به لذت و الم روحانی است (ص ۲۶۸- ۲۷۳). وی می‌گوید: فلاسفه در مقام استدلال، بازگشت جان به بدن را به ۳ گونه فرض می‌کنند و هر ۳ را ناممکن می‌شمارند: ۱. چنانکه بسیاری از متکلمان معتقدند، انسان عبارت از بدن باشد و حیات او عرضی قائم به بدن. مطابق این عقیده نفس به عنوان جوهری قائم به ذات وجود ندارد و مرگ چیزی جز معدوم شدن عرض حیات و از میان رفتن بدن نیست. بنابراین، اعادۀ انسان ایجاد دوبارۀ بدن است (که برخی از این متکلمان آن را گردآوردن اجزاء پراکندۀ بدن دانسته‌اند) و ایجاد حیات در آن (نظر غزالی و دیگر اشاعره به همین گونه است) (نک: *الاقتصاد*، ۱۳۴، ۱۳۵؛ ابن‌فورک، ۲۵۷؛ ابن‌میمون، ۶۱۷-۶۱۸). ۲. نفس به عنوان جوهری قائم به ذات پس از مرگ باقی بماند و هنگام حشر به بدن سابق که از عین اجزاء خود ترکیب یافته است، بازگردد. ۳. نفسی که باقی بوده است، به بدن بازگردد، خواه این بدن از همان اجزاء پیشین تشکیل شده باشد، خواه از اجزاء دیگری. چنین عقیده‌ای بر این مبنا استوار است که هویت شخصی هر کس به نفس اوست، نه به مادۀ بدنش (غزالی، *تهافت*، ۲۸۰-۲۸۵). وی در پاسخ ایراد فلاسفه به شق اخیر می‌گوید: اگر کسی بقای نفس را بپذیرد، در تعلق یافتن آن به بدنی با ترکیبِ دیگر اشکالی وجود ندارد، زیرا تغییر در مادۀ بدن هویت شخص را تغییر نمی‌دهد، همچنان‌که اجزاء بدن انسان در طول عمر نیز ثابت نمی‌ماند (همان، ۲۸۵، قس: *الاقتصاد*، ۱۳۵؛ نیز نک: صدرالدین، *الشواهد...*، ۲۷۴- ۲۷۵، که فرض غزالی را موجب تناسخ دانسته، و رد کرده است). سخن غزالی دربارۀ اینکه نفس می‌تواند در قالب بدنی با اجزاء دیگر درآید، برای رفع شبهه‌ای دیرین با عنوان آکل و مأکول است. مضمون شبهۀ مذکور این است که مواد تجزیه شدۀ بدن انسان در چرخۀ طبیعت، جزئی از بدن کسی دیگر می‌شود و گردآوردن دوبارۀ اجزاء بدنها به تفکیک ممکن نیست (نک: هـ د، آکل و مأکول).

اگرچه غزالی همۀ شقوق معاد جسمانی را از دید فلاسفه مردود شمرده است، اقوال فلاسفۀ مسلمان در این باره حاکی از انکار معاد جسمانی نیست، هرچند آنان به این دلیل که اعادۀ معدوم را ناممکن می‌شمردند، معاد جسمانی را به گونه‌ای متفاوت با متکلمان تفسیر کرده‌اند. ابن‌رشد در *تهافت التهافت* ضمن دفاع از عقاید دینی فلاسفۀ مسلمان، باقی بودن نفس را لازمۀ اصل معاد می‌شمارد (ص ۵۸۰ - ۵۸۵). وی تأکید می‌کند که مقصود از اعاده باید ایجاد «مثل» این اجسام باشد، نه عین آنها، زیرا معدوم عیناً اعاده‌پذیر نیست، پس جسمی که اعاده می‌شود، با جسم پیشین وحدت نوعی دارد، نه وحدت عددی. بازگشت نفس به جسم دیگر متضمن امر محالی نیست که قول به اعادۀ عین اجسام با آن روبه‌روست. بدین‌گونه، نظر ابن‌رشد دربارۀ معاد جسمانی به همان شق سوم نزدیک است که غزالی رد آن را به فلاسفه نسبت داده است (ابن‌رشد، همان، ۵۸۶؛ «الکشف...»، ۱۳۷-۱۳۸).

اعادۀ معدوم بنا بر مبانی فلسفی غیر ممکن است، تا آنجا که برخی امتناع آن را بدیهی شمرده‌اند. به نظر آنان اعتقاد به اعادۀ معدوم ناشی از سوء فهم و نداشتن تصوری درست از این مفهوم است، در حالی که ذهن به صِرف داشتن چنین تصوری، محال بودنش را تصدیق می‌کند (ابن‌سینا، «المباحثات»، ۱۷۸؛ صدرالدین، *الاسفار*، ۳۵۶/۱). با اینهمه، فلاسفه در این موضوع به بحث و استدلال پرداخته‌اند. یکی از این استدلالها مبتنی بر مفهوم زمان است. اگر فرض کنیم که چیزی در زمان خاصی موجود باشد و سپس معدوم شود، اعادۀ آن بدین معناست که بار دیگر با عین همان ویژگیها و از جمله با همان قید زمانی وجود پیدا کند، در حالی که زمان امری است ذاتاً گذرا و برگشت‌ناپذیر. اگر زمان پیشین نیز اعاده‌پذیر فرض شود، باز هم اعادۀ معدوم امکان ندارد، زیرا لازمۀ مفهوم اعاده این است که هر چیزی با اعاده شدۀ خود از حیث زمان متمایز باشد. بنابراین، اگر پس از معدوم شدن چیزی، در زمانی دیگر موجودی با همان خصوصیات پدید آید، نمی‌توان این موجود را اعاده شدۀ موجود نخست دانست، و باید آن را نه عین اولی، بلکه مثل آن به شمار آورد (ابن سینا، همانجا، *الشفاء*، ۳۶؛ سهروردی، «المشارع...»، ۲۱۵/۱، «حکمة...»، ۲۳۸/۲-۲۳۹؛ صدرالدین، همان، ۳۵۷/۱- ۳۵۸؛ نیز نک: یحیی بن عدی، ۳۰۸-۳۰۹).

متکلمان از آنجا که ظرف زمانی موجودات را در شأن وجودی آنها بی‌تأثیر می‌پنداشتند، این استدلال را نمی‌پذیرفتند. گرچه آنان معتقد بودند که اعادۀ چیزی مستلزم اعادۀ اعراض آن نیز هست، اما در تصور آنان زمان از دایرۀ این اعراض بیرون بود (نک: جوینی، ۳۷۲). با اینهمه، بحثی که معتزله دربارۀ نفی اعادۀ اعراض فانی داشته‌اند، مناسبتی با دیدگاه فلاسفه دربارۀ اعادۀ موجودات زمانی دارد، با این تفاوت که معتزله بر پایۀ قول به ثبوت معدوم، برای ذات جواهر و پاره‌ای از اعراض، در حالت عدم نیز نوعی پیوستگی در نظر می‌گرفتند.

یکی از ادلۀ دیگری که فلاسفه آورده‌اند، این است که اگر اعادۀ معدوم امکان‌پذیر باشد، بدین معنی است که شیئی می‌تواند با عین خصوصیات شیء معدومی وجود پیدا کند که در این صورت آن را دارای هویت شیء نخست و مُعاد (اعاده‌شدۀ) آن به شمار می‌آوریم. اگر ایجاد شیء دوم با عین ویژگیهای شیء نخست، ممکن دانسته شود، به‌همین گونه باید شیء سومی نیز بتواند با عین همان ویژگیهای شیء نخست ابتدائاً ایجاد شود. در این صورت نمی‌توان شیء سوم را هم، در حالی که مُعاد وجود یافته است، مُعاد دانست، بلکه باید آن را «مثل» شیء نخست به شمار آورد. اما نمی‌توان از دو چیز عیناً یکسان، یکی را مُعاد شیء اول محسوب کرد و دیگری را همانند آن. بنابراین ایجاد عین یک چیز معدوم فرض نادرستی است (ابن‌سینا، همانجا، «المباحثات»، ۲۱۹- ۲۲۰، ۱۳۱-۱۳۲؛ سهروردی، «المشارع»، ۲۱۴/۱؛ صدرالدین، همان، ۳۵۹/۱). استدلال دیگر فلاسفه این است که اگر معدومی عیناً اعاده شود، بدین معنی است که عدم میان یک چیز و خود آن فاصله شود و به بیان دیگر آن چیز بر خودش تقدم زمانی داشته باشد و این غیر ممکن است (همان، ۳۵۶/۱، برای برخی از براهین

دیگر، نک: ۳۶۱/۱؛ سبزواری، ۴۸ـ۵۱؛ دربارهٔ نقدهای براهین، نک: ابن ابی جمهور، ۴۹۹ـ۵۰۰).

صدرالدین شیرازی که با طرح بحث اصالت وجود پاره‌ای از مسائل فلسفی را به صورت تازه‌ای تبیین کرده، بیش از دیگر فلاسفه به موضوع اعادهٔ معدوم پرداخته است. وی تأکید می‌کند که درک نادرست این مفهوم ناشی از سیطرهٔ دیدگاهی است که برای ماهیت، اصالتی قائل است و وجود را عارض بر ماهیت و تحقق خارجی ماهیت می‌پندارد، در صورتی که بنا بر اندیشهٔ اصالت وجود، ماهیت اشیاء صرفاً اموری اعتباری و منتزع از وجوداتند و به تنهایی از واقعیت و ثبوتی برخوردار نیستند. بنابراین، در حقیقت آنچه موجودات را از یکدیگر متمایز می‌سازد و مایهٔ فردیت و تشخص هر یک از آنها می‌شود، وجود خاص آنهاست، نه ماهیتشان. صدرالمتألهین بر مبنای اندیشهٔ اصالت وجود می‌گوید: هویت هر چیز همان وجود آن است و عدم نیز هویتی جز رفع وجود ندارد. پس همچنانکه هر چیز تنها یک هویت دارد، به همین گونه وجود و عدم آن نیز یکی بیش نیست. بنابراین نمی‌توان برای یک ذات و یک شخص واحد دو وجود یا دو عدم تصور کرد. معدوم عیناً اعاده‌پذیر نیست، زیرا فرض بر این است که هویت شخصی آنچه اعاده شده است، همان هویت شیء معدوم باشد. در این صورت باید وجود آنها را نیز یکی دانست، در حالی که لازمهٔ مفهوم اعاده، دو وجود برای هویت واحد است (صدرالدین، *الاسفار*، ۳۵۳/۱).

مسألهٔ اعادهٔ معدوم در آثار صدر الدین شیرازی از منظر دیگری نیز مورد بحث قرار گرفته است. هیچ چیزی در عالم هستی از گسترهٔ علم خداوند بیرون نیست و وجود داشتن چیزی معلوم بودن آن نزد خداوند است. به همین دلیل، نابود گشتن آن به معنی بیرون رفتن از علم الٰهی است، در حالی که علم خداوند از آن حیث که معلوم اوست، نمی‌تواند بدل به غیر معلوم شود. بنابراین، چیزی که موجود است، هرگز معدوم نمی‌گردد (*تفسیر*...، ۷۹).

وی در توضیح این مطلب از اندیشهٔ عرفانی نیز بهره می‌جوید. وجودات اشیاء عبارتند از تجلیات و شئون ذاتی حق که تغییر و تبدیل در آنها راه ندارد. وجود هر چیز تنها در مرتبهٔ خاص و ظرف خاص خود تحقق یافته است، در جایگاهی که تعین آن به واسطهٔ مراتب بالاتر بوده است و موجودات در مراتب مختلف همگی از تجلی حق در صور اسماء و صفات خویش سرچشمه گرفته‌اند. بنابراین، وجود آنها قابل حذف از صحنهٔ هستی نیست، زیرا آنها شأن وجودی دیگری ندارند و نمی‌توان تصور کرد که عدم به آنها راه یابد و در عین حال تعین آنها در تجلیات ذاتی حق باقی بماند (*الاسفار*، ۳۵۴/۱ـ۳۵۵؛ نیز نک: آملی، ۶۴۸؛ آشتیانی، ۲۰ـ۲۴). صدرالمتألهین تأکید می‌کند که اگر می‌گوییم: مخلوقات ممکن الوجود و پذیرای عدمند، بدین معناست که ماهیات آنها ذاتاً می‌توانند معروض اموری شوند که با خود آن ماهیات منافاتی نداشته باشند، مانند وجود و عدم. به بیان دیگر ماهیات امور ممکن در مفهوم و معنای خویش مقتضی وجود و عدمند، اما همین ماهیات در مقام تحقق از آن رو که حاصل افاضهٔ حق و دارای اعیان ثابته‌ای در تجلی اسماء و صفاتند، معدوم شدنشان غیر ممکن است (صدرالدین، همان، ۳۵۵/۱ـ۳۵۶).

از چنین دیدگاهی مرگ آدمی و پایان این جهان به معنی عدم نیست و معاد با اعادهٔ معدوم نسبتی ندارد. آنچه در مرگ روی می‌دهد، تجزیه و انحلال جسم است که هیأت ترکیبی بدن را از بین می‌برد. به تعبیر صدرالمتألهین مرگ را باید تفریق و قطع دانست، نه إعدام و رفع. چنین تحولی بر اوصاف جسم وارد می‌شود، نه بر ذات آن. اعراض و اوصاف بدن حاصل ترکیب جوهرهایی است که خود نابود نمی‌شوند، اما با فروپاشی ترکیب، آن اعراض از میان می‌روند (همو، *تفسیر*، ۸۱). صدرالمتألهین دربارهٔ معاد جسمانی نظریهٔ ویژه‌ای دارد. به عقیدهٔ او اعادهٔ انسان در آخرت بدین گونه است که از ترکیب جوهرهایِ جسمانی که با مرگ معدوم نشده‌اند، جسم تازه‌ای با ویژگیهای مناسب آن عالم برای او پدید می‌آید. در این میان آنچه موجب وحدت شخصیت میان جسم این جهانیِ هر کس و جسم اخروی او می‌گردد، نفس ناطقهٔ اوست که خود زوال نمی‌پذیرد. بدین‌گونه، اگرچه هویت فردی هر کس در بدنی که با آن محشور می‌شود، قابل شناسایی است، ضرورتی ندارد که این بدن از عین اجزاء بدن پیشین تشکیل شود (همان، ۸۳ـ۸۴؛ دربارهٔ بیان دیگری از او در این باره، نک: آشتیانی، ۲۳۵ـ۲۳۸، ۲۴۶ـ۲۵۱).

مآخذ: آشتیانی، جلال الدین، *شرح بر زاد المسافر ملا صدرا*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ آمدی، علی، *غایة المرام*، به کوشش حسن محمود عبداللطیف، قاهره، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م؛ آملی، حیدر، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۹م؛ ابن ابی جمهور، محمد، *المجلی*، تهران، ۱۳۲۹ق؛ ابن‌رشد، محمد، *تهافت التهافت*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ همو، «الکشف عن مناهج الادلة»، *فلسفة ابن رشد*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن سینا، *الشفاء، الهیات*، به کوشش جرج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، «المباحثات»، *ارسطو عند العرب*، به کوشش عبد الرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۴۷م؛ ابن فورک، محمد، *مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری*، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن میمون، ابوبکر، *شرح الارشاد*، به کوشش احمد حجازی احمد سقا، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ اشعری، علی، *اللمع*، به کوشش مکارتی، بیروت، ۱۹۵۲م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ جرجانی، علی، *شرح المواقف*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد*، به کوشش محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، تهران، ۱۲۹۸ق؛ سهروردی، یحیی، «حکمة الاشراق»، «المشارع و المطارحات»، *مجموعهٔ مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سید مرتضی، علی، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ همو، *تفسیر سورهٔ سجده*، به کوشش محمد خواجوی، قم، ۱۴۰۲ق؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ غزالی، محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ همو، *تهافت الفلاسفة*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ فخرالدین رازی، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ قاضی عبدالجبار، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، به کوشش یوزف هوبن، بیروت، ۱۹۶۵ـ۱۹۸۱م؛ همو، *المغنی*، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۹۶۳م؛ *قرآن کریم*؛ نوبختی، ابراهیم، *الیاقوت*، به کوشش علی‌اکبر ضیائی، قم، ۱۴۱۳ق؛ یحیی بن عدی، *المقالات الفلسفیة*، به کوشش سحبان خلیفات، عمان، ۱۹۸۸م.

محمدجواد انواری

اِعْتِبارْخان (د ۱۲ ربیع‌الاول ۱۰۳۲ق/ ۴ ژانویهٔ ۱۶۲۳م)، خـواجه‌سرا، دیوان سـالار و حاکم آگـره در دورهٔ اکبر و جهـانگیر، امپراتوران مغول هند. نام اصلی اعتبارخان دانسته نیست و آگاهی ما از زندگی و مشاغل او بیشتر به روزگار جهانگیر مربوط است؛ بجز آن گفته شده است که پیش از این، زمان‌خان و بهادرخان را خدمت می‌کرد و در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م چون این دوخان شیبانی در جنگ با اکبر، پادشاه هند کشته شدند، اعتبار خان به اکبر پیوست (ابوالفضل، ۲/۲۸۹ـ ۲۹۵؛ جهانگیر، ۴۲۹؛ کیول‌رام، ۱۱؛ حسینی، ۳۶۷) و حدود ۳ سال در دیوان او به خدمت پرداخت.

اعتبارخان پس از تولد شاهزاده سلیم (۹۷۷ق/۱۵۶۹م) که بعدها با لقب جهانگیر به سلطنت رسید، به مقام ناظر دیوان و سرپرست شاهزاده گمارده شد (جهانگیر، همانجا؛ حسینی، ۳۴۶؛ شاهنواز، ۱/۱۳۴). او در نخستین سال حکومت جهانگیر (۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م) لقب اعتبارخان گرفت (کیول‌رام، همانجا) و سال بعد (۱۰۱۵ق) کفالت گوالیار به او واگذار شد (همانجا؛ جهانگیر، ۶۵). اعتبار خان تا ۱۰۳۱ق در دیوان جهانگیر خدمت کرد و از سوی او به منصب «پنج هزاری ذات و سه هزار سوار و سپس چهار هزار سوار» سرافراز شد و به حکومت آگره، پایتخت هند، منصوب، و محافظت از قلعهٔ آگره و خزانهٔ حکومتی به او واگذار شد (همو، ۲۱۲، ۳۹۲؛ حسینی، همانجا؛ قس: خافی‌خان، ۳۳۳).

اعتبارخان در کشمکش میان جهانگیر و فرزندش شاه جهان، از جهانگیر حمایت کرد و در برابر هجوم شاه جهان به آگره در ۱۰۳۲ق/ ۱۶۲۳م سخت پای فشرد و نیروهای شاه جهان را از ورود به قلعهٔ آگره بازداشت. پس از این رخداد، جهانگیر به پاس پایداری و وفاداری اعتبارخان، لقب ممتاز خان و منصب شش هزاری ذات و پنج هزار سوار بدو داد (جهانگیر، ۴۰۹ـ۴۱۰؛ حسینی، ۳۶۷؛ قس: کیول رام، ۱۲).

اعتبار خـان پس از ۵۶ سال خـدمت بـه جهـانگیر، درگـذشت (جهانگیر، ۴۲۹). از یادگارهای او در آگره، ساختمانی برجای مانده است (محمد لطیف، 196).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۹م؛ جهانگیر گورکانی، محمد، *جهانگیر نامه*، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حسینی، کامگار، *مآثر جهانگیری*، به کوشش عذرا علوی، علیگره، ۱۹۷۸م؛ خافی خان نظام الملکی، محمد هاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد و غلام قادر، کلکته، ۱۸۶۵م؛ شاهنوازخان، *مآثر الامرا*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸م؛ کیول رام، *تذکرة الامراء*، به کوشش معین الحق و انصار زاهدخان، کراچی، ۱۹۸۶م؛ نیز: Muhammad Latif, *Agra*, Calcutta, 1896.

مجید سمیعی

اِعْتِباریّات، اصطلاحی در فلسفه و کلام اسلامی. اگرچه واژهٔ اعتباری کاربرد پردامنه‌ای دارد، لیکن بجز شهاب‌الدین سهروردی (از متقدمان) و محمدحسین طباطبایی (از متأخران)، ظاهراً کسی فصلی مستقل در تبیین اعتباریات و تمییزشان از دیگر مفاهیم نگشوده است.

این اصطلاح در فلسفه و کلام برای توصیف و تحدید آن دسته از مفاهیم به کار می‌رود که یا خود اعتباریند، یا محصول عملی ذهنی و زبانی هستند که به آن اعتبار کردن می‌گویند. به عبارت دیگر، مفاهیم اعتباری یا کشف ذهنند، یا ساختهٔ آن.

ابن سینا در *المباحثات* احکام و اوصاف فرضی و قابلی و فعلیت نیافتهٔ اشیاء را در مقابل اوصاف و لوازم ذاتی و متقرر آنها لواحق اعتباریِ آنها می‌خواند (ص ۱۳۱). بر حسب این تعریف وجود شیء و ممکن بودن و معلول بودن آن چون محقق و متقررند، اموری غیر اعتباریند؛ اما اگر بگوییم: شیء الف چنان است که اگر در کنار شیء ب بنشیند، حادثهٔ ج رخ خواهد داد، انگشت بر یکی از لواحق اعتباری شیء الف نهاده‌ایم. این «چنان‌بودن»ها (یا حیثیات فرضی) غیرمتناهیند و غیرمتناهی بودنشان خبر از بالقوه بودنشان می‌دهد؛ چرا که کثرات غیرمتناهیِ موجود بالفعل نمی‌توانند مجتمع در شیء باشند. مثلاً فلز آهن اگر در اسیدِ الف افتد، نمکِ الف می‌دهد و اگر در اسیدِ ب افتد، نمکِ ب می‌دهد و...؛ و چون این فرضها و اگرها را نهایتی نیست، لواحق اعتباری آهن را هم نهایتی نخواهد بود.

این لواحق اعتباری همانهایی هستند که بعدها در دستان حکیم اشراقی، شهاب‌الدین سهروردی، ورز بیشتری یافتند و امکان استعدادی نامیده شدند و در عداد اعتبارات عقلی درآمدند (نک: «المشارع...»، ۳۲۰ـ۳۲۸).

آنچه در کلام ابن سینا به چشم می‌خورد و برجسته می‌شد، فرق میان اوصاف متقرر و غیرمتقرر یا اوصاف محقق و فرضی شیء بود و سخنی در باب زائد بودن یا زائد نبودنِ وجود یا امکان شیء بر خود شیء نمی‌رفت. حکیم اشراقی، با طرح عنوان اعتبارات عقلی و دادن قاعده‌ای برای تمیز اعتباریات از غیر اعتباریات، توسعه و جهشی بی‌سابقه به این مسأله داد و همنشینانی را برای «لواحق اعتباری» ابن سینا معرفی کرد که در کلام او به آنها اشارت نرفته بود. معیار برای سهروردی، تقرر یا عدم تقررِ وصف در شیء نبود، بلکه او از زیادت و عدم زیادت وصف شیء بر شیء پرسش می‌کرد و مخاطب سخنش قومی بودند که وجود و امکان و وحدت را اموری زائد بر اشیاء عینی می‌شمردند (همان، ۳۴۳ به بعد). وی در کتابهای *تلویحات* و *المشارع و المطارحات* و *حکمة الاشراق*، کوشید تا با دلیلهای بسیار نشان دهد که اوصاف بر دو دسته‌اند: یک دسته آنها که «عینیند و صورتی در عقل دارند»، مانند سیاهی و سپیدی و حرکت؛ و دستهٔ دیگر آنها که «وجود عینیشان عین وجود ذهنیشان است» و جز در موطن ذهن یافت نمی‌شوند و ذهنی بودنشان به مثابهٔ عینی بودنِ اوصاف دیگر است؛ از قبیل امکان، جوهریت، لونیت، وجود و... («حکمة...»، ۶۴ به بعد، به ویژه ۷۱ـ۷۲)؛ و اعتباریات همینها هستند که وجود عینی و ذهنیشان یکی است. از میان این اوصافِ اعتباری، صفت امتناع از همه بارزتر و ملموس‌تر است، چرا که وقتی می‌گوییم «الف ممتنع است»، پیداست که

به حکم ممتنع بودن، الفی وجود ندارد تا ممتنع بودن بر آن حمل شود. لذا هم حمل و هم محمول هر دو از «اعتبارات ذهنی و ملاحظات عقلی» و معقولات ثانیند؛ و از این قبیل است مقولیت و محمولیتِ همهٔ مقولات، مانند عرضیتِ عرض و کیف بودن کیف و لونیتِ لون (همان، ۷۴)، و نیز همهٔ اضافات و نسب از قبیل اخوت و فوقیت و تحتیت و اختلاف و تشابه، و نیز همهٔ عدمیات مانند سکون (همان، ۷۰)، و نیز وحدت و کثرت و عدد و شیئیت؛ و بر همین قیاس است حکم وی در باب اتصال که زائد بر کمّ متصل نیست، یا ناطقیت که در حیوان ناطق زائد بر حیوانیت نیست، و همه از جنس اعتبارات عقلی و معقولات ثانیند و نمی‌توان گفت که حیوانیت وجودی دارد و فصلش (ناطقیت) وجودی دیگر؛ بلکه هر دو موجود به وجود واحدند («المشارع»، ۳۶۵-۳۷۱).

شیخ اشراق سرانجام قاعده‌ای را به دست می‌دهد که هم متضمن برهان بر اعتباریت (یعنی ذهنی بودن و زائد بر شیء نبودن) اوصاف اعتباری است و هم موجب شناختن و تمیز آنها از غیر می‌شود: «صورتْ بودنِ صورت و مفهوم ذات و حقیقت و ماهیت و عرضیت و همهٔ اشباهشان اوصاف اعتباریند، و هرچه وقوعش باعث شود که خود آن بارها مشمول نوع خود گردد و هرچه وقوعش باعث شود که یک شیء، بی‌نهایت مرتبه بر آن حمل شود، همه از صفات عقلیند که نشانی از آنها در خارج یافت نمی‌شود» (همان، ۳۶۴). مثلاً اگر «امکان» خود وصفی و عرَضی جدا و زائد بر ذاتِ ممکن باشد (نه امری اعتباری)، در آن صورت دو چیز خواهیم داشت: یکی شیء ممکن‌الوجود و دیگری امکانِ آن. حال این امکان را به منزلهٔ شیء مستقل مورد سؤال قرار می‌دهیم که خودش ممکن است، یا نه؟ اگر ممکن نباشد، محال لازم می‌آید، چون یا محال می‌شود، یا واجب؛ و این عین تناقض است؛ و اگر ممکن باشد، باز می‌پرسیم خودش و امکانش (امکان و امکانِ امکان) دو چیزند، یا یک چیز؟ اگر یک چیز باشند، اذعان به آن است که امکان، زائد بر ذاتِ ممکن نیست و اگر دو چیز باشند، از این امکان ثانی سؤال می‌کنیم و این سؤالها، و به تبع آن، این امکانها تا بی‌نهایت پیش خواهند رفت؛ و این آشکار می‌کند که امکان امری اعتباری است، چون خود «امکان» بارها مشمول نوع خودش می‌شود و «نوعش بر خودش» یا «خودش بر خودش مکرراً حمل می‌شود». و این هم نشانهٔ اعتباریت است و هم برهانی بر بطلان زیادت آن بر ذات؛ چرا که به تسلسل محال می‌انجامد. همین‌طور است وحدت که اگر جدا از شیء باشد، آنگاه خود وحدت هم یا واحد می‌شود (حمل خود بر خود و تسلسل محال)، یا کثیر (تناقض محال). همین‌طور است عرضیت که اگر زائد بر عرض باشد، آنگاه خود مشمول عرضیت می‌شود و عرضیتش هم مشمول عرضیت دیگر تا بی‌نهایت.

علامهٔ حلی در *نهج الحق* و *کشف الصدق*، همین بیان را در باب اعتباریت حدوث و قدم به کار گرفته، و در رد قول اشاعره که قدم را وصف ثبوتی قائم به ذاتِ الٰهی دانسته‌اند و نیز قول کرامیه که حدوث را وصف ثبوتی قائم به ذاتِ حادث دانسته‌اند، برهان آورده است که هر دو قول باطل است، چرا که اگر «قدم» موجودی مغایر با ذات قدیم باشد، آنگاه خودش یا قدیم خواهد بود، یا حادث. اگر حادث باشد، به تناقض، و اگر قدیم باشد، به تسلسل دچار خواهد شد که هر دو موجب بطلان است (ص ۷۱-۷۲). همچنین است سخن نصیرالدین طوسی در *تجرید* که تشخص را (نک: همو، کشف...، ۵۴-۵۵)، و سخن تفتازانی در *شرح المقاصد* که تعین را (۴۳۸/۱-۴۴۰)، و سخن لاهیجی در *گوهر مراد* که فوقیت و تحتیت و وحدت و کثرت و وجود را (ص ۱۳۰) اموری اعتباری دانسته‌اند.

قاعده‌ای که از حکیم اشراقی نقل شد، همان است که در متن «المشارع» بدان تصریح کرده است، اما عضدالدین ایجی در *المواقف* دو ضابطه را در تمیز اعتباریات به صاحب *تلویحات* [سهروردی] نسبت داده است. نخستین همان است که آوردیم و ایجی آن را چنین تقریر می‌کند: ۱. هرچه نوعش متکرر شود، یعنی هر یک از افراد آن نوع موصوف به آن نوع شود، اعتباری است، مثل خود «قدم» که متسلسلاً قدیم شود. ۲. هر صفتی که تأخرش از وجود موصوف واجب نباشد (یعنی یا ممکن، یا ممتنع باشد)، اعتباری است. وجود و حدوث و ذاتیت و عرضیت، این چنینند، چون امکان ندارد که مثلاً وجود ماهیت، متأخر از ماهیتِ موجود باشد (نک: جرجانی، ۱۱۶/۳-۱۲۱).

اعتباریات به معنایی که یاد شد، همانها هستند که انتزاعیات و گاه معقولات ثانی خوانده می‌شوند، چنانکه در سخنان نصیرالدین طوسی و سهروردی بدان تصریح شده است؛ اما تفکیک معقولات ثانی به منطقی و فلسفی، در آثار آن بزرگان یافت نمی‌شود و دست کم در کلماتشان صراحتی وجود ندارد و این تفکیک متعلق به متأخران است. در کلمات سهروردی جنسیت و جزئیت [که معقول ثانی منطقیند] در کنار امکان، حدوث، اخوت، سکون و حرکت [که از معقولات ثانی فلسفیند] می‌نشینند و همه به طور یکسان از اعتبارات عقلی شمرده می‌شوند و میانشان تفکیکی نمی‌رود. همین طور اصطلاح «عُروض ذهنی و اتصاف خارجی» که نزد متأخران علامت شاخص معقولات ثانی فلسفی شمرده می‌شود، معنایی جز این ندارد که اعتبارات عقلی چون حدوث و امکان و اختلاف و تشابه، در خارج عین موصوفشان هستند و اگر تمایز و زیادتی و استقلالی در آنها نسبت به موصوفشان ملاحظه می‌گردد، در ذهن است و بس.

ذهنی بودن اعتباریات، همیشه مخالفان را به اعتراض وامی‌داشته است که پس اگر مُدرِکی و ذهنی وجود نداشته باشد، اعتباریاتی چون امکان، وجوب، وجود، حدوث و وحدت نیز وجود نخواهند داشت، و یا هر وصف اعتباری را بنا به میل ذهن به هر موصوفی می‌توان نسبت داد. اعتراض اول که در معقولات ثانی منطقی قطعاً صادق است، سخنان سهروردی را که به تفکیک آن دو گونه اعتبار عقلی (منطقی و فلسفی) دسترس نداشت، دچار اضطراب کرده است. وی از نظریهٔ خود چنین دفاع می‌کند: «چون دانستی که اشیائی مانند امکان و لونیت و جوهریت، محمولات عقلیند، پس دیگر نمی‌توانند اجزاء ماهیات عینی باشند؛ و

هرگاه چیزی مثل جنسیت، محمولی ذهنی باشد، لازم نمی‌آورد که اگر آن را در عقل به هر ماهیتی ملحق کنیم، کارمان درست باشد؛ بلکه آن محمول فقط به موضوع شایستهٔ خود ملحق می‌شود. درمورد وجود و دیگر اعتبارات هم این حکم صادق است» («حکمة»، ۷۲).

وی نمی‌گوید که آن موصوفِ شایسته چگونه مشخص می‌گردد. شاید بتوان سخن وی را چنین معنا کرد که موصوف شایسته همان است که منشأ انتزاع وصف اعتباری باشد. اما این تفسیر با سخن دیگر وی، ظاهراً منافات دارد که «وجود ذهنیِ اعتباریات، به منزلهٔ وجود عینی غیراعتباریات است. و شیء اگر وجود خارجی داشته باشد، وجود ذهنی مطابق با خود می‌طلبد. اما آنکه وجودش فقط ذهنی است، دیگر وجود خارجی مطابق با خود ندارد» (همان، ۷۱). با اینهمه، شاید بتوان گفت: غرضش وجود ذهنیِ مستقل و وجود عینی غیرمستقل، برای اعتباریات است. به هر حال کلماتش خالی از تشویش نیست.

باری بدین‌معنا، و فقط بدین‌معنا بود که شیخ اشراق وجود را در کنار امکان و حدوث و مانند آنها معقولی ثانی و امری اعتباری خواند و موطنش را ذهن دانست و اعیان خارجی را صالح برای حمل وجود بر آنها شمرد. اما اینکه اعیان خارجی خود چیستند، از جنس وجودند، یا از جنس ماهیت، مصداق وجودند، یا مصداق ماهیت، در کلمات سهروردی، تصوراً و تصدیقاً بازتابی نیافت و نکته‌ای بود که بعدها توسط محمدباقر استرابادی، معروف به میرداماد و خصوصاً صدرالدین شیرازی موردبحث و تنقیح قرار گرفت و از اینجا بود که بحث اعتباریت وجود یا اصالت آن (و بر قیاس آن اعتباریت ماهیت یا اصالت آن) در کانون بحثهای متافیزیکی فیلسوفان مسلمان قرار گرفت و اعتباری بودن معنایی تازه پیدا کرد.

اعتباری در اینجا مقابل اصیل قرار می‌گیرد و اصیل یعنی عینی و منشأ آثار؛ و اعتباری در مقابل آن، یعنی غیرمنشأ آثار. به عبارت دیگر، در اینجا مدعیان اصالت وجود، برای وجود علاوه بر معانی مصدری (وجود داشتن) و محمولی (ستاره هست، خدا هست) و رابط (برگ سبز است) معنای تازه‌ای را ادعا کردند که قائلان به اصالت ماهیت بدان باور نداشتند و آن عبارت بود از عینی بودن وجود به همان معنا که ماهیت در نظر مخالفان عینی شمرده می‌شد.

اعتباری بودنِ وجود به معنای معقول ثانی بودنِ آن، منافاتی با عینیت آن در معنای دیگر نداشت، ولی حصر وجود در معنای اول، به اعتباریت وجود در معنای دوم می‌انجامید. به عبارت دیگر، قائلان به اصالت وجود، در عین قبول قاعدهٔ «تکرر» درمورد حدوث و امکان و...، وجود را از شمول این قاعده خارج کردند و موجود را نه وصف، که عین موصوف دانستند و آن تکرر را درمورد وجود، تکرری وهمی، نه واقعی شمردند که با قطع اعتبار، منقطع می‌شود؛ و بر آن شدند که موجودیتِ وجود به خود است، نه به وجود دیگر؛ لذا تسلسلی هم لازم نمی‌آید (صدرالدین، ۱/۱۷۲-۱۷۴).

پس از صدرالدین شیرازی قائلان به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، رو به فزونی نهادند و جز چند حکیم برجسته چون ملا رجبعلی تبریزی و ابوالحسن جلوه و حائری مازندرانی (علامه سمنانی)، اصالت ماهیت را برنگزیدند (نک: هـ د، اصالت وجود).

از اعتباریات نظری یا نفس الامری که بگذریم، به اعتباریات عملی (حقوقی، اخلاقی و فقهی) می‌رسیم. در اینجا سخن از منزلتِ معرفتی مفاهیمی چون نیک، بد، روا، ناروا، باید، نباید، حق، تکلیف، وجوب، حرمت و امثال آنها، یا تأسیساتی نظیر مالکیت، ریاست، زوجیت و نظائرشان می‌رود، و سؤال این است که آیا آدمیان کاشف آنها هستند، یا مخترع آنها؟ و در صورت دوم است که اعتباری نامیده می‌شوند، گرچه کاربرد این اصطلاح برای آنها سابقهٔ تاریخی طولانی ندارد.

بحث از قدرت باری، جبر و اختیار، جبر و تفویض، چراییِ خلقت شیطان و تحلیل مسألهٔ شرور، در میان مسلمانان قرون نخستین شکافی پایدار پدید آورد و آنان را در دو دستهٔ کلان اهل سنت (اشاعره) و اهل عقل و عدل (معتزله) جای داد. اشاعره بدین نتیجه رسیدند که اخلاقِ باری اخلاقی دیگر است و او را نمی‌توان ملزم به پیروی از ارزشها و اخلاقیات انسانی دانست. این نکته که فی نفسه نکتهٔ نفیسی بود، باعث شد تا اشعریان اخلاق را به طور کامل فاقد اصالت و محتوا بشمارند و آن را به احوال روحی و شئون اجتماعی تحویل کنند و ذاتی بودن (یعنی نسبی نبودن و واقعی و عینی بودن) حسن و قبح را منکر شوند و نیک و بد اعمال را ناشی از نیک و بد شمردن و امر و نهی شارع بدانند، و افعال اختیاری و عناوین اخلاقی را پیش از حکم شارع فاقد حکم بشمارند و به جای نیک و بد اخلاقی و عقلی، موافقت یا مخالفت با حکم شارع را بنشانند؛ و به همین دلیل، افعال الٰهی را فوق اخلاق، و غیرقابل تحسین و تقبیح بشری بدانند.

از مهم‌ترین ادلهٔ اشعریان بر نفی ذاتیتِ حسن و قبح، نسبی بودن آنها بود. آنان می‌گفتند: فعلی را که قومی قبیح می‌شمارند، قوم دیگر قبیح نمی‌دانند، همچنین کاری که در شرایطی نیکوست، در شرایط دیگر زشت شمرده می‌شود (مثل خوردن طعامی با اجازهٔ مالک، یا بدون اجازهٔ مالک که درصورت اول خوب و روا، و در صورت دوم بد و نارواست؛ یا کشتن حیوانات که نزد قومی زشت، و نزد قوم دیگر نیکوست؛ در حالی که خود عمل در هر دو صورت هیچ تفاوتی نمی‌کند). لیکن در امور واقعی و حقیقی چنین وضعی حاکم نیست. اگر زمین کروی است، برای همه کروی است؛ و اگر زاویهٔ انعکاس نور تغییر می‌کند، به سبب تغییر در زاویهٔ تابش نور است، نه به سبب میل و اجازه و رضا و ذوق این و آن. آنان حتیٰ از اجتماع حسن و قبح در فعل واحد هم سخن می‌گفتند و معتقد بودند که چنین اجتماعی در موضوعات حقیقی ممتنع است (نک: جرجانی، ۸/۱۸۱-۱۹۵).

آنچه اشعریان را به تنگنا می‌افکند، مسألهٔ صدق باری بود. اعتزالیان از آنان می‌پرسیدند: با اینهمه بار که به گردن شرع و شارع افکنده‌اید، از کجا مطمئنید که شارع راست می‌گوید؟ راست گفتن که حسن ذاتی ندارد تا شارع ملتزم بدان باشد. اگر پیامبر کذاب باشد و اگر

خدا هم پیامبر کذاب را تأیید کند و اگر وعده‌ها و وعیدهای باری همه دروغ باشند (که هیچ‌یک هم قبح اخلاقی ندارند)، در آن صورت چرا باید از احکام شرع پیروی کرد؟ (همانجا).

از سوی دیگر، تقسیم عقل به نظری و عملی که میراث یونانیان بود، حکمت را نیز به دو گونهٔ عملی و نظری منقسم کرد و حکیمان و منطقیان، قضایایی را که محمولاتشان نیک و بد، واجب و حرام و روا و ناروا بود، به حکمت عملی متعلق دانستند و مشهورات و آراء محموده نام نهادند و بر نسبی بودنشان تأکید کردند و استفاده از آنها را به منزلهٔ مقدمات برهان، ناروا شمردند. نصیرالدین طوسی در *اساس الاقتباس* حُسنِ عدل و قبح ظلم را از مشهورات می‌شمارد و می‌گوید: «این حکم به حسب مصالح جمهور و یا به سبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد، یا به سبب قوتی از قوتهای نفس ناطقهٔ غیرعقلی، مانند رأفت یا حمیت یا حیا یا غیر آن مقبول بود به نزدیک همه کس و بر جمله به نزدیک عقل عملی صحیح باشد؛ و اما نزدیک عقل نظری بعضی صادق بود و بعضی کاذب؛ و آنچه صادق بود، باشد که صدقش به برهانی معلوم شود... و مثال مشهور کاذب، قبح ایذای غیر است به سبب منفعت خود؛ چه، ذبح حیوان که نوعی از آن است، به حسب عقل قبیح نیست» (ص ۳۴۶-۳۴۷).

پیداست که درصورت واقعی نبودن حسن و قبح، قضایای مشتمل بر آنها نیز عاری از صدق و کذب خواهند شد و فقط از مقبولیت یا عدم مقبولیتشان نزد عقلا، یا مطابقت و عدم مطابقتشان با شرع می‌توان سخن گفت. از این‌رو، هم نصیرالدین طوسی که به عقلی بودن حسن و قبح رأی داده، و هم ابن سینا که در *الاشارات* سخن از صادق بودن برخی از مشهورات در میان آورده است (۲۲۰/۱)، هر دو را به یک اندازه می‌توان از قائلان به حقیقی بودن و ذاتی بودن و اعتباری نبودن حسن و قبح دانست.

آراء محموده یا مشهوره، همانها هستند که بعدها به نام اعتباریات موردبحث فیلسوفان اخلاق قرار گرفتند. و منازعات فیلسوفان «آنالیتیک» جدید بر سر عینی بودن یا اعتباری بودن حسن و قبح نیز از همینجا برخاست و همین بود آنچه مفهوم «خوب» را مفهوم کانونی بحثهای فلسفهٔ آنالیتیک اخلاق کرد، به طوری که امروزه می‌توان حجم کثیری از مباحث جدید فلسفی در باب اخلاق را حول دو محور «خوب» و «باید» سامان داد.

سهم علمای اصول فقه را در بسط و تنقیح اعتباریات حقوقی نیز نباید نادیده گرفت. فن این دانشمندان که آمیزه‌ای از زبان‌شناسی، اخلاق‌شناسی و منطق قضایای حقوقی است، به نحو منطقی آنان را به بحث از وضع الفاظ، حسن و قبح اخلاقی، تکلیف و حق، امر و نهی شرعی و نیز مفاهیمی ویژه چون مالکیت، ریاست و غیره که حاکی از تأسیسات حقوقیند، می‌کشاند؛ و همین مفاهیم است که اعتباریات را در کانون ملاحظات و مناقشات آنان می‌نشاند.

نه‌تنها وضع الفاظ که امری قراردادی و اعتباری است، پای اعتباریات را به علم اصول باز می‌کند، بلکه بحث از تأسیسات حقوقی و اقتضائاتشان (مانند رابطهٔ بیع و مالکیت، یا نکاح و زوجیت) و نیز رابطهٔ علیت میان احکام شرعی (مانند غسل که سبب طهارت می‌شود، یا جوشش شیرهٔ انگور که سبب نجاست می‌شود، یا رضاع که موجب انفساخ زوجیت می‌شود) و نیز بحث از معنای دقیق حقوقی شرطیت، مانعیت، جزئیت، علیت و امثال آنها و یکی بودن یا یکی نبودنِ معناهای حقوقی و فلسفی آنها، اصولیان را به لجهٔ عمیق بحث از اعتباریات می‌کشاند. مثلاً غزالی در *المستصفی*، این مسأله را مطرح می‌کند که آیا تعلیل حکم شرعی واحد با دو علت جائز است؟ و پاسخ می‌دهد که برخلاف قول مخالفان، نظر وی مثبت است، «چرا که علت شرعی، در واقع علامت است، نه علت؛ و توارد علل بر معلول واحد، در علل عقلیه محال است، نه در نصب علامات؛ و دلیل جواز این امر وقوع آن است، چنانکه مَسّ و لمس و بول هر سه موجب نقض وضو می‌شوند...» (۱۸۷/۲).

همین‌گونه بحثهاست که در میان اصولیان متأخر، مصداق نوینی پیدا می‌کند و آن رابطهٔ علّی میان واجب و مقدمهٔ واجب است (مثل نسبت وضو با نماز). آنان در این میان به واجباتی بر می‌خورند که گویی مقدمه‌شان پس از خودشان می‌آید (شرط متأخر)، مثل وجوب نگاه داشتن آب قبل از دخول وقت نماز (برای کسی که می‌داند بعداً آب پیدا نخواهد کرد)، یا وجوب معرفت قبله قبل از رفتن به شهرهای دور (بنابر رأی شهید ثانی). در اینگونه موارد همواره گویی شرط پس از مشروط و علت پس از معلول می‌آید. چون نماز وقتی واجب می‌شود که وقت درآید و پس از واجب شدن نماز است که وضو واجب می‌شود، یعنی وجوب از ذی المقدمه به مقدمه ریزش می‌کند، نه برعکس. در حالی که در احکام یاد شده ترتیب به عکس شده است و این محالاتی عقلی را لازم می‌آورد (تقدم مشروط بر شرط و تقدم معلول بر علت). اصولیان برای تخلص از این اشکال تکلفات بسیار کرده‌اند که شرح آن در کتابهای اصولی آمده است (مثلاً نک‍: آخوند خراسانی، ۹۲-۹۴؛ خویی، ۱۴۳/۱ به بعد). نظر محمدحسین طباطبایی، در اینجا قابل ذکر است که در حواشی خود بر *کفایة الاصول* همهٔ آن کوششها را «تعسفات» می‌خواند و آنها را ناشی از خلط اعتبار به حقیقت می‌داند و می‌گوید: آنچه برهان بر محالیت آن قائم شده است، توقف موجود بر معدوم در امور حقیقی است، نه در امور اعتباری (ص ۱۰۷).

به عبارت دیگر، وجود شرط متأخر و تقدم مشروط بر شرط در وجودات حقیقی، ناممکن است، نه در احکام و امور فرضی و اعتباری؛ و همهٔ آنچه در حقوق و فقه علت، شرط، جزء و امثال آن خوانده می‌شود، علت، شرط و جزء اعتباری است، نه حقیقی؛ و فقط در ظرف اعتبار، معنا و هویت دارد، نه خارج از آن؛ و از این‌رو، احکام و اوصاف وجودات حقیقی بر آنها مترتب نیست و از تقدم و تأخرشان هم هیچ محال عقلی و فلسفی لازم نمی‌آید (نک‍: مطهری، مقدمه...، ۱۳۵/۲، «جاودانگی...»، ۲۴۶؛ مصباح یزدی، ۲۲-۳۰).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، مطبعهٔ حیدری، ۱۳۷۷ق؛ همو، *المباحثات*، به کوشش محسن بیدارفر، قم، ۱۳۷۱ش؛ تفتازانی، مسعود، *شرح المقاصد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۸۲م؛ جرجانی، علی، *شرح المواقف*، به کوشش بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ خویی، ابوالقاسم، *اجود التقریرات*، قم، ۱۳۶۷ق؛ سهروردی، یحیی، «حکمة‌الاشراق»، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۲؛ همو، «المشارع و المطارحات»، همان، ج ۱؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، قم، ۱۳۷۸ق؛ طباطبایی، محمدحسین، *حاشیة الکفایة*، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف المراد*، صیدا، ۱۳۵۳ق؛ همو، *نهج الحق و کشف الصدق*، به کوشش عین‌الله حسنی ارموی، قم، دارالهجره؛ غزالی، محمد، *المستصفی*، بیروت، ۱۹۹۵م؛ لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تهران، اسلامیه؛ مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، قم، ۱۴۰۵ق؛ مطهری، مرتضی، «جاودانگی و اخلاق»، *یادنامهٔ استاد شهید مرتضی مطهری*، به کوشش عبدالکریم سروش، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۱؛ همو، مقدمه و تعلیقات بر *اصول فلسفه و روش رئالیسم* محمدحسین طباطبایی، قم، دارالعلم؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *اساس الاقتباس*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۱ش.

عبدالکریم سروش

اِعْتِصامی، پروین، نک: پروین اعتصامی.

اِعْتِصامی، یوسف (۱۲۵۳-۱۳۱۶ش/۱۸۷۴-۱۹۳۷م)، نویسنده و از نخستین مترجمان آثار غربی به زبان فارسی. پدر وی میرزا ابراهیم مستوفی (اعتصام‌الملک) اهل آشتیان بود که در جوانی با سمت استیفای آذربایجان به تبریز رفت و تا پایان عمر در آنجا ماند (دهخدا، «ج»؛ آرین‌پور، ۱۱۳/۲؛ مجتهدی، ۱۷). یوسف در تبریز زاده شد و در همانجا زیر نظر پدر به فراگیری ادبیات فارسی، عربی، زبانهای ترکی عثمانی و فرانسه پرداخت و در اقلام چهارگانهٔ نسخ، نستعلیق، شکسته و سیاق مهارت یافت و نیز علوم قدیم مانند فقه، اصول، منطق، کلام و حکمت را آموخت (دهخدا، همانجا) و از همان زمان پدر به لقب اعتصام دفتر و پس از او به اعتصام الملک شهرت یافت (مرسل وند، ۲۰۳/۱).

دهخدا او را نویسنده‌ای شیرین سخن در ترکی، مترجمی توانا در فرانسه و از ارکان زبان و ادبیات عرب خوانده، و نوشته است که وی در احاطه به این زبان در ایران، شام، عراق و مصر کم‌نظیر بود (همانجا). تسلط وی به عربی تا بدان پایه بود که کتاب *قلائد الادب* او ــ که در ۲۰ سالگی تألیف کرده بود ــ در مصر به عنوان متن درسی مورد استفاده قرار گرفت و کتاب دیگر او *ثورة الهند* را بسیار ستودند (همانجا؛ آرین پور، همانجا). اعتصامی در همین اوان با صرفه‌جویی از خرج جیب که از پدرش می‌گرفت، چاپخانه‌ای سربی در تبریز دایر کرد که پس از چاپخانهٔ عباس میرزا که در همان آغاز کار از میان رفت، نخستین چاپخانهٔ سربی تبریز به شمار می‌آید. او در همین چاپخانه یکی از آثار خود، *تربیت نسوان*، را به طبع رسانید (مجتهدی، همانجا؛ دهخدا، «د»).

اشتیاق شدید اعتصامی به ترجمه و تألیف سبب شد تا از خدمات دولتی کناره گیرد و به کار فرهنگی بپردازد (همو، «ه»). در کنار این اقدامات با کتابخانهٔ محمد علی تربیت نیز که کانون روشنفکران و آزدی‌خواهان تبریز و مرکز مباحثات علمی و سیاسی آنان بود، همکاری نزدیک داشت (مجتهدی، ۵۰). حاصل این همکاری مجلهٔ *گنجینهٔ فنون* بود که به یاری همفکرانش، چون محمد علی تربیت و تقی‌زاده تأسیس شد و مدت یک سال (ذیحجهٔ ۱۳۲۰-۱۳۲۱ق)، هر ۱۵ روز یک بار انتشار می‌یافت. این مجله در واقع مجموعه‌ای بود حاوی مطالب علمی و فنی و بخشهایی از ۳ رساله به نامهای *هنرآموز*، نوشتهٔ محمد علی تربیت، *تمدنات قدیمه*، ترجمهٔ تقی‌زاده و *سفینهٔ غواصه*، ترجمهٔ اعتصامی که در هر شماره قسمتهایی از آنها درج می‌شد (صدرهاشمی، ۱۶۷/۴-۱۶۹؛ براون، ۵۰/۳؛ سرداری نیا، ۳۴۶).

به رغم آنکه اعتصامی تمایلی به خدمات رسمی و دولتی نداشت، به تشویق برخی از همفکران خویش در اواسط دورهٔ دوم مجلس شورای ملی (۱۳۲۸ق) به جای میرزا اسماعیل نوبری (نک: امیر خیزی، ۴۸۰) وارد مجلس شد (مرسل وند، همانجا)، اما در این سمت نیز از ترجمه و تألیف و دیگر کارهای فرهنگی بازماند. او مجلهٔ *بهار* را که به نوشتهٔ ملک‌الشعرا بهار پیش آهنگ مجلات ادبی ایران بود، در همین ایام بنیاد نهاد («یک سال...»، ۵۶۵، نیز نک: آرین پور، ۱۱۴/۲).

اعتصامی در سالهای پایانی عمر، عضویت در کمیسیون معارف مجلس را پذیرفت و با تشکیل کتابخانهٔ مجلس شورای ملی (۱۳۴۲ق)، به ریاست آنجا نیز برگزیده شد (دهخدا، همانجا). سرانجام در ۱۱ دی ۱۳۱۶ (همو، «و») در تهران درگذشت و در آرامگاه خانوادگیش در جوار صحن حضرت معصومه به خاک سپرده شد (مشار، ۸۸۱/۶؛ مرسل وند، ۲۰۵/۱). از دخترش پروین اعتصامی قصیده‌ای شیوا در سوک وی در دست است (نک: ص ۳۱۵).

آثار: اعتصامی بیشتر به ترجمه پرداخته، و کمتر تألیفی از خود بر جای نهاده است. وی متأثر از نویسندگان و ادبای ترک همچون نامق کمال و توفیق فکرت است، چنانکه برخی احتمال داده‌اند که زبان فرانسه را از طریق زبان ترکی فراگرفته باشد. تأثیر نویسندگان ترک، ادبای معاصر مصر و شام و نیز منشیان عصر قاجار در نثر او آشکار است (مجتهدی، ۱۸). ترجمه‌های او برخی جداگانه و برخی دیگر در مجلهٔ *بهار* به چاپ رسیده است. از جملهٔ آثار او اینهاست:

۱. مقدمه بر چند بند در *مصیبت خامس آل عبا*. اصل این اثر از میرزا علی ادیب خلوت است که اعتصامی در ۱۷ سالگی در مقدمه‌ای بر آن نوشته، و در ۱۳۱۱ق در تبریز چاپ شده است (صادق پور، ۱۷).

۲. *تربیت نسوان*، ترجمه‌ای است از کتاب *تحریر المرأة* از قاسم امین مصری که در ۱۳۱۸ق در تبریز چاپ شده است.

۳. *ثورة الهند* یا *المرأة الصابره*. اصل این کتاب سرگذشت خانم هورتست است به زبان انگلیسی که در ۱۳۰۴ق در تهران با عنوان *خانم انگلیسی* توسط اعتمادالسلطنه به فارسی ترجمه و چاپ شده بود. اعتصامی این اثر را که پیش‌تر ملا روح‌الله بادکوبه‌ای به ترکیب ترجمه

کرده‌بود، با عنوان *ثورةالهند* به عربی برگرداند. همین ترجمه است که در ۱۳۱۸ق در مصر همراه با تقریظ برخی از ادبای مصری به چاپ رسید.

۴. *قلائد الأدب فی شرح اطواق الذهب*، در شرح ۱۰۰ مقامهٔ اخلاقی و حکمی از زمخشری که نخستین بار در ۱۳۱۹ق در تبریز و بار دوم در ۱۳۲۱ق در مصر چاپ شد و جزو کتب درسی قرار گرفت.

۵. *سفینهٔ غواصه*، ترجمهٔ کتابی است از ژول ورن (این اثر ژول ورن بعدها با عنوان *بیست هزار فرسنگ زیر دریا* نیز ترجمه شده است) که نخستین بار در ۱۳۲۰ق در مجلهٔ *گنجینهٔ فنون* تبریز چاپ شد.

۶. *خدعه و عشق*، اثر فردریک شیلر شاعر آلمانی که در ۱۳۲۵ق از متن فرانسوی آن که پیش‌تر توسط الکساندر دوما از آلمانی ترجمه شده بود، به فارسی برگرداند و در تهران به چاپ رسانید.

۷. مجلهٔ *بهار*، نشریه‌ای بود علمی، ادبی و سیاسی که جنبهٔ ادبی آن بر دیگر جنبه‌هایش برتری داشت. انتشار دورهٔ اول این مجله که از ربیع الثانی ۱۳۲۸ آغاز شده بود، حدود یک سال بعد، در ذیقعدهٔ ۱۳۲۹ پس از پایان گرفتن دورهٔ دوم مجلس شورا و نشر ۱۲ شماره، مانند دیگر مطبوعات و جراید متوقف شد (بهار، *تاریخ*...، ۱/۱۱-۱۲؛ کهن، ۲/۶۱۷-۶۱۸). برخی از محققان یکی از علل توقف مجلهٔ *بهار* را کمبود خوانندگان علاقه‌مند و همکاری نکردن دانشمندان در مجله ذکر کرده‌اند (محیط طباطبایی، ۱۰). در این ایام حوادث بی‌شماری چون اشغال ایران توسط روس و انگلیس و روی کار آمدن دولت علاءالسلطنه (شعبان، ۱۳۳۵) به تشدید اعمال سانسور بر مطبوعات افزود (کهن، ۲/۶۵۲، ۶۶۵-۶۶۹) و توقف مجلهٔ *بهار* نیز که نمی‌توانست از تأثیر این حوادث دور بماند، مدت ۱۰ سال، تا کودتای رضاخان (۱۳۳۹ق/ ۱۲۹۹ش) ادامه یافت. در شعبان این سال، اعتصامی دلخوش از آرامش نسبی اوضاع، نشر مجدد *بهار* را از سر گرفت، اما دورهٔ دوم نیز، پس از انتشار ۱۲ شماره، در ۱۳۴۱ق/۱۳۰۱ش از ادامهٔ کار باز ماند (آرین پور، همانجا). امتیاز مجله در هر دو دوره به نام اعتصامی بود و مدیریت آن را در آغاز مدیر الممالک و سپس عباس خلیلی برعهده داشت (وحیدنیا، ۲۱۳). مندرجات بیشتر شماره‌های *بهار* را ترجمهٔ آثار نویسندگان اروپایی مانند ویکتور هوگو، ژان ژاک روسو و دیگر نویسندگان فرانسه دربر می‌گرفت این اثر ظاهراً از متن ترکی یا عربی آنها به فارسی برگردانده شده بود (مجتهدی، ۱۸؛ آرین‌پور، ۲/۱۱۴). این نشریه از نخستین تجربیات مجلات ادبی ایران است. ملک‌الشعرا بهار («یک سال»، ۵۶۵) سهم و نقش این مجله را در آشنا ساختن ایرانیان با ادبیات جدید ستوده، و مجلهٔ خود، *دانشکده* را دومین مجلهٔ ادبی پس از *بهار* و مرهون تجربیات آن دانسته است. یکی از ویژگیهای قابل ذکر مجلهٔ *بهار* نشر نخستین اشعار پروین اعتصامی و معرفی اوست (خلخالی، ۱/۶۷).

۸. *تیره بختان*، ترجمهٔ اثری است از ویکتورهوگو (این اثر ویکتورهوگو بعدها با عنوان *بینوایان* نیز ترجمه شده است) که ظاهراً اعتصامی در برگردان آن به فارسی، از ترجمه‌های عربی و ترکی این اثر به نامهای *البؤساء* و *سفیللر* بهره گرفته است. جلد اول این کتاب در ۱۳۰۳ش در تهران چاپ شده است (آرین پور، ۲/۱۱۳؛ قس: مرسل وند، ۱/۲۰۴).

۹. *سیاحت تحت البحر*، این اثر ظاهراً همان ترجمهٔ *سفینهٔ غواصه* است که یک بار دیگر در تهران جداگانه چاپ شده است.

۱۰. *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورا*، که مجلد اول آن در ۱۳۰۵ش و مجلد دوم در ۱۳۱۱ش در تهران به طبع رسیده، و مجلد سوم به هنگام مرگ اعتصامی (۱۳۱۶ش) در دست چاپ بوده است (دهخدا، «ه»)).

۱۱. *سیاحت نامهٔ فیثاغورس در ایران*، آخرین اثر اعتصامی است. این ترجمه در ۱۳۱۴ش در تهران چاپ شده است.

مآخذ: آرین پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ اعتصامی، پروین، *دیوان قصاید و مثنویات*، تهران، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ امیر خیزی، اسماعیل، *قیام آذربایجان و ستارخان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران*، ترجمهٔ رضا صالح‌زاده، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بهار، محمدتقی، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، «یک‌سال‌تمام»، *دانشکده*، تهران، ۱۲۹۸ش، شه ۱۱-۱۲؛ خلخالی، عبدالحمید، *تذکرهٔ شعرای معاصر ایران*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دهخدا، علی اکبر، «تاریخچهٔ زندگانی یوسف اعتصامی (اعتصام الملک)»، *بهار*، تهران ۱۳۲۱ش، ج ۱؛ سرداری نیا، صمد، *مشاهیر آذربایجان*، تبریز، ۱۳۷۰ش؛ صادق‌پور، وجدی، محمد و جمشید فرآذین، *فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز*، ۱۳۵۲ش؛ صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۴ش؛ کهن، گوئل، *تاریخ سانسور در مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مجتهدی، مهدی، *رجال آذربایجان در عصر مشروطیت*، تهران ۱۳۲۷ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «مطبوعات و اقبال آشتیانی»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۵ش، س ۱۹؛ مرسل وند، حسن، *زندگی‌نامهٔ رجال و مشاهیر ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ وحیدنیا، سیف‌الله، «تاریخ نشریات ادبی ایران»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۵۰ش، شه ۲.

علی میرانصاری

اِعْتِضادُالسَّلْطَنه، علیقلی‌خان (۱۲۳۴ - ۱۲۹۸ ق/۱۸۱۹ - ۱۸۸۰م)، از شاهزادگان دانشمند و نواندیش اواسط دورهٔ قاجار و پنجاه و چهارمین پسر فتحعلی‌شاه که در سمت وزارت علوم و ریاست ادارهٔ انطباعات و مدیریت دارالتألیف دولتی، خدمات ارزنده‌ای برای گسترش فرهنگ و حمایت از دانشمندان و روشن کردن افکار و راهنمایی اندیشه‌ها به سوی علوم جدید انجام داد. تولد وی را بیشتر منابع در ۱۲۳۴ق ضبط کرده‌اند، اما اگر گزارش دیوان‌بیگی که می‌گوید: علیقلی میرزا در وقت مرگ پدرش (۱۲۵۰ق) بیش از ۱۳ سال نداشت (۲/۱۲۹۱)، درست باشد، تولد او در ۱۲۳۷ق/۱۸۲۲م بوده است. مادر علیقلی میرزا به نام گل پیرهن خانم اصلاً از ارامنهٔ تفلیس بود (بامداد، ۲/۴۴۲) و دو پسر دیگر به نامهای عباسقلی میرزا و نورالدهر میرزا و یک دختر به نام خاور سلطان خانم داشت (نوایی، ۲/۱۲۹۴).

علیقلی میرزا از همان ایام کودکی به آموختن دانش، شوق و رغبت تمام داشت و هرگز از خواندن و نوشتن نمی‌آسود (یغمایی، ۶). او نخست تحت تربیت و آموزش میرزا نظرعلی حکیم‌باشی قرار گرفت و پس از آن به خواندن کتب فارسی و دیوانهای شعرای قدیم و معاصر روی آورد و آنگاه به مطالعهٔ جغرافیا و نجوم و دیگر دانشهای متداول

پرداخت. هنوز سنین جوانی را می‌گذراند که به دستور برادرزاده‌اش محمدشاه، سمت کارگزاری و وزارت و پیشکاری مهد علیا همسر شاه و مادر ناصرالدین میرزا ولیعهد را برعهده گرفت. اندکی بعد، محمدشاه حکومت خلخال را به او سپرد؛ اما وی پیشکاری ملکه را رها نکرد و برادرش ــ عباسقلی میرزا ــ را به جای خود به آن شهر فرستاد (هدایت، رضاقلی، ۵۶۱/۱۰-۵۶۲). به‌تدریج مهد علیا که زنی هوشمند و زیرک بود، دانش و صمیمیت و وفاداری علیقلی میرزا را دریافت و او را در زمرهٔ نزدیکان خویش درآورد و پیوندی استوار میان آن دو برقرار گردید (یغمایی، همانجا).

چون محمدشاه درگذشت، پیش از آنکه ناصرالدین میرزا ولیعهد از تبریز به تهران بیاید، مهدعلیا زمام امور کشور را در دست گرفت و با همکاری اعتضادالسلطنه کارها را حل و فصل می‌کرد (سپهر، ۵/۳؛ خورموجی، ۳۶-۳۷) و چون غالب دولتمردان خواهان عزل حاج میرزا آقاسی بودند، مهد علیا او را وادار به استعفا کرد و می‌خواست با یاری علیقلی میرزا یکی از معتمدان خود، یعنی میرزا آقاخان نوری را به صدارت بنشاند؛ اما این نقشه عملی نشد و اعتضادالسلطنه در معرض بدگمانی شاه جدید و صدراعظم وی امیرکبیر قرار گرفت (اقبال، ۵۴؛ بامداد، ۴۴۳/۲). بدین‌سبب، در سراسر دوران ۳ سالهٔ صدارت امیر، اگرچه او محترم می‌زیست، منصب مهمی نیافت و کار بزرگی به وی رجوع نشد (اقبال، همانجا؛ یغمایی، ۹).

علیقلی میرزا در این دوره فرصت بیشتری یافت تا به کسب دانشهای نو بپردازد. پس در محضر استادان، همچنین از راه معاشرت مداوم با دانشمندان بر میزان اطلاعات و دانش خود افزود؛ کتابخانهٔ ارزنده و بزرگی نیز برای خود گرد آورد. بدین‌ترتیب، هنوز دوران جوانی را طی نکرده بود که در سلک اهل دانش درآمد و شروع به تألیف کرد (اقبال، ۵۵). از معلمان نامور او میرزا عبدالرحیم هروی بود که بعدها در زمرهٔ پیروان میرزا علی محمد باب درآمد. این عبدالرحیم بعدها سبب زحماتی برای اعتضاد السلطنه گردید؛ چه، وقتی دستگیری طرفداران باب آغاز شد، میرزا عبدالرحیم را که پنهان شده بود، از اعتضادالسلطنه طلب کردند و او ناگزیر و از ترس امیرکبیر نخست وی را تحویل داد؛ اما شفاعت و وساطت کرد تا گناهش را بخشیدند (خورموجی، ۱۱۳؛ نوایی، همانجا). چون امیرکبیر برکنار و کشته شد، مخالفان او از جمله اعتضادالسلطنه به تدریج وارد امور سیاسی شدند. چیزی نگذشت که علیقلی میرزا مناصب متعددی چون وزارت علوم و ریاست دارالفنون را در دست گرفت. او در نوروز ۱۲۳۵ش/شعبان ۱۲۷۲ق ملقب به اعتضادالسلطنه شد (خورموجی، ۱۶۳؛ بامداد، همانجا) و در این سال یا سال بعد ریاست مدرسهٔ دارالفنون به او محول گردید (یغمایی، ۱۲؛ اعتمادالسلطنه، *المآثر...*، ۴۲/۱). وی در طول تصدی ریاست دارالفنون خدمات گرانبهایی برای توسعهٔ این مرکز علمی مهم که نقش بزرگی در بالا بردن سطح دانش کشور داشت، انجام داد؛ چنانکه در ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م گروهی از درس خواندگان آنجا را برای ادامهٔ تحصیل به اروپا فرستاد (بامداد، همانجا؛ مستوفی، ۸۶/۱). به هرحال کفایت و کاردانی اعتضادالسلطنه در این شغل موجب شد که در ۱۲۷۶ق/۱۸۶۰م به هنگام تأسیس وزارت علوم، این وزارتخانهٔ نوین را به او سپارند. اعتضادالسلطنه در این منصب خدمات بسیار انجام داد. چند روزنامه در همین زمان تأسیس کرد و مقالاتی به فرانسه در آنها انتشار داد. فرستادن دانشجو به اروپا را ادامه داد و برای آشنایی جوانان با تمدن جدید کوششها کرد. در دارالفنون آزمایشگاه مجهزی ایجاد کرد و معلمان فیزیک و شیمی و طبیعی را به تهیهٔ برخی مواد شیمیایی در کشور برانگیخت (یغمایی، ۵، ۱۶-۱۷).

از جمله خدمات دیگر اعتضادالسلطنه، ایجاد خطوط تلگراف در ایران بود. موضوع این اختراع را ملکم‌خان که از جمله مدرسان دارالفنون بود، مطرح ساخت و آوازهٔ آن به گوش شاه رسید؛ او نیز اعتضادالسلطنه‌را مأمور کرد که با یاری ملکم‌خان و کرسیس[1] اتریشی، معلم دیگر دارالفنون به تهیهٔ ابزارها و وسایل لازم برای ایجاد خط تلگراف در تهران بپردازند. بدین‌گونه در ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م بین قصرشاه و باغ لاله‌زار یک خط تلگراف کشیده شد (خورموجی، ۲۳۶؛ افشار، *سواد...*، ۲۳۱-۲۳۲). چند ماه بعد اعتضادالسلطنه مأمور شد که بین تهران و سلطانیه ــ ییلاق قاجاریه ــ خط تلگراف ایجاد کند و بدین‌کار توفیق یافت (همانجا؛ اعتمادالسلطنه، *تاریخ...*، ۱۸۱۵/۳؛ یغمایی، ۱۲-۱۳). اعتضادالسلطنه خود از این کوششها به تفصیل سخن گفته است (نک: همانجا). او در ۱۲۷۶ق مأمور کشیدن خط تلگراف به تبریز شد و آن کار را در رجب ۱۲۷۷/ژانویهٔ ۱۸۶۱ به اتمام رساند و میرزا جوادخان سعدالدوله را به ریاست تلگرافخانهٔ تبریز گماشت (همو، ۱۴-۱۵). به سبب این کوششها، با آنکه اعتضادالسلطنه خود از فن تلگراف اطلاعی نداشت، چون وزارت کل تلگراف دایر شد، در ۱۲۹۴ق تصدی آن‌را به او دادند (افشار، همان، ۲۳۳-۲۳۴). ظاهراً آخرین خدمات او در توسعهٔ تلگراف ایران احداث یک خط دیگر از بوشهر تا جلفا، و احداث خطی تا گیلان بود (اعتمادالسلطنه، *تاریخ*، ۱۸۸۷/۳؛ *روزنامه...*، ۴۹۲/۱).

اعتضادالسلطنه پس از انجام‌دادن این خدمات مهم ــ که در ایران به کلی تازگی داشت ــ بیش از پیش موردتوجه قرار گرفت؛ چنانکه در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م بجز مشاغل قبلی امور مربوط به صنایع و تجارت و معادن نیز به او محول شد. اعتمادالسلطنه مشاغل او را در همان سال چنین برشمرده است: وزارت علوم و صنایع و تجارت، ریاست مدرسهٔ دارالفنون و تلگرافخانه، معادن، روزنامه‌های دولتی و علمی، باسمه‌خانه های تهران و ولایات، کارخانجات، و حکومت ملایر و تویسرکان (همان، ۱۸۸۴/۳-۱۸۸۵). حکومت این شهرها بدان سبب به او داده شده بود که مالیات و عواید آنها را به مصرف دارالفنون برساند (خورموجی، ۳۰۰). حکومت بروجرد هم مدتی به او تعلق داشت

1. Kerziz

(اعتمادالسلطنه، *المآثر*، ۵۸/۱).

در ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م ناصرالدین شاه مجدداً دستگاههای دولتی را در ۶ وزارتخانه متمرکز کرد و وزارت علوم و برخی ادارات دیگر را به اعتضادالسلطنه داد (همو، *تاریخ*، ۱۹۲۳/۳، ۱۹۵۳). وی افزون بر اینها در تنظیم امور تجارت و پیشه‌وری، شیوه‌هایی خردمندانه به کار می‌بست. از خدمات ارزنده و ابتکاری او در این باره تعیین حدود فعالیت اصناف مختلفی چون صحافان، کاغذفروشان و کتاب‌فروشان بود (یغمایی، ۱۹).

سالهای پایانی زندگی اعتضادالسلطنه همراه با شکوه و شهرت فراوان بود. در این زمان وزارت علوم، و تقریباً تمام دوایر علمی و فرهنگی کشور تحت تصدی و سرپرستی او قرارداشت. زمانی که اعتضادالسلطنه وزیر علوم شد، این وزارتخانه، هیچ تشکیلات و تأسیساتی نداشت (مستوفی، ۸۷/۱؛ ظل السلطان، ۱۷۶)، اما او از کوشش باز نایستاد و آن‌را فعال گردانید و توسعه داد. گاه نیز او مأمور کارهایی دیگر چون نظارت بر آبله‌کوبی کودکان در سراسر کشور می‌شد (اعتمادالسلطنه، همان، ۲۰۰۸/۳). از مشاغل دیگر اعتضادالسلطنه تصدی ادارهٔ بنایِ دیوان، مدیریت دارالتألیف و ریاست ادارهٔ انطباعات بود (همو، *المآثر*، ۴۴/۱، ۴۶). وی گاه تصدی برخی مناصب خود را به دیگران واگذار می‌کرد، از جمله مسئولیت ادارهٔ تلگرافخانه را به مخبرالدوله و ادارهٔ مدارس را به نیرالملک واگذار کرده بود (صفایی، ۱۷۶).

هنگامی که ناصرالدین شاه در ۱۲۸۸ق دارالشورای کبریٰ را تشکیل داد، اعتضادالسلطنه نیز جزو اعضای اصلی آن بود (یغمایی، همانجا؛ بامداد، ۴۴۶/۲). وی در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م با شاه به اروپا رفت و پس از بازگشت ــ وقتی در صفر ۱۲۹۱/آوریل ۱۸۷۴ به اشاره و تشویق میرزا حسین‌خان سپهسالار مجلسی به نام مجلس تنظیمات حسنه تشکیل شد ــ مأمور اجرای این طرح گردید و سپس به ریاست کل آن منصوب شد (آدمیت، ۲۱۸ـ۲۱۹؛ یغمایی، ۱۹ـ۲۰). گفتنی است که وی همواره از برنامه‌های اصلاحی میرزا حسین‌خان سپهسالار نیز جانبداری می‌کرد (آدمیت، ۲۵۱).

اعتضادالسلطنه سرانجام در شب عاشورای سال ۱۲۹۸ق/۱۲ دسامبر ۱۸۸۰م در تهران درگذشت و پیکرش را در صحن شمالی حرم حضرت عبدالعظیم به خاک سپردند (اعتمادالسلطنه، *المآثر*، ۲۶۲/۱؛ هدایت، مهدیقلی، ۱۰۹).

یگانه پسر اعتضادالسلطنه موسوم به محمدحسن میرزا، بعدها، یعنی در ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م لقب معتضدالسلطنه یافت و در ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م حاکم گلپایگان و خوانسار گردید و در ۱۳۰۷ش درگذشت (بامداد، ۲۲۶/۵ـ۲۲۷).

اعتضادالسلطنه مردی نویسنده و ادیب و مورخ بود و دانشمندان و ادیبان و شاعران را می‌نواخت. خود شعر می‌سرود و متخلص به فخری بود. گروهی از ادیبان و شاعران مشهور آن عصر تحت حمایت او روزگار به سر می‌بردند. او از حامیان سروش و قاآنی بود و به ویژه با معرفی قاآنی به مهدعلیا اسباب اقامت دائمی او را در تهران فراهم ساخت (اعتمادالسلطنه، همانجا؛ آرین‌پور، ۹۵/۱ـ۹۶) و زمانی که امیرکبیر بر قاآنی خشم گرفت و دستور داد مواجب او را قطع کردند، اعتضادالسلطنه وساطت کرد و شاعر را که تا حدودی فرانسه می‌دانست، به شغل مترجمی گمارد (همو، ۱۰۰/۱).

وی در مباحث علمی از خود انعطاف نشان می‌داد. با علما و دانشمندان انجمنها داشت (اعتمادالسلطنه، همان، ۲۶۱/۱ـ۲۶۲) و برخی از شعرای نامدار در ستایش او قصیده‌ها پرداختند (دیوان بیگی، ۱۲۹۱/۲). جانشین او، یعنی اعتمادالسلطنه با وی مخالفت می‌ورزید؛ چنانکه بدگویی او از قائم‌مقام را بهانه ساخت و در صدر *التواریخ* به انتقاد از وی پرداخت (ص ۱۴۶ـ۱۴۷).

اعتضادالسلطنه از رجال وطن‌خواه عصر قاجار است. هرچند مشاغل متعددی پذیرفت، اما در واقع انگیزه‌اش خدمت به وطن بود و از زد و بندهای متداول در دربار می‌گریخت. سیاح روشنفکر روحانی آن روزگار با همهٔ انتقاداتی که از رجال دیگر آن دوره دارد، نسبت به وی لحنی مساعد گرفته، و تصریح کرده است که اعتضادالسلطنه مسئول ضرابخانه بود و چون به شاه پیشکش نداد، توسط امین‌السلطان از آن شغل عزل شد، ولی چیزی نگذشت که ارزش پول ایران تنزل یافت (ص ۷۸). به گفتهٔ همو، اعتضادالسلطنه از کارهای امیرکبیر صدراعظم مقتول ایران حمایت می‌کرد و او را مسبب آبادانی ایران می‌دانست (ص ۹۵). وی در دوران تصدی وزارت علوم، در پی اصلاح خط فارسی برآمد و در این زمینه‌ها با آخوندزاده مکاتبه کرد و او نیز فواید طرح خود را در اصلاح یا تغییر خط فارسی برای وزیر علوم می‌نوشت (آخوندزاده، ۹۴، ۲۱۹). فرهاد میرزا معتمدالدوله برادر دانشمند اعتضادالسلطنه نیز همواره از وی با احترام یاد می‌کرد و نامه‌های بسیار به او می‌نوشت (ص ۶۰ـ۶۱، ۶۷ـ۶۸، ۱۴۹ـ۱۵۰).

از کسان دیگری که موردتوجه اعتضادالسلطنه و همنشین او بودند، باید از یغمای جندقی، میرزا طاهر شعری اصفهانی، میرزا عبدالرحیم هروی و میرزا احمد طبیب کاشانی نام برد که برخی از آنها در مدح او شعر می‌گفتند (یغمایی، ۱۵). او همچنین ملاعلی محمد اصفهانی استاد ریاضیات قدیم را از اصفهان به تهران فراخواند و در دارالفنون به تدریس برگماشت (اعتمادالسلطنه، *المآثر*، ۲۶۸/۱).

اعتضادالسلطنه از نگاه منتقدانش شخصیت چندان موجهی نداشت. احتشام‌السلطنه رجل ملی برجستهٔ معاصرش دربارهٔ او می‌گوید: وزیر علوم به عیش و عشرت اشتغال داشت (ص ۲۹). مجدالملک هم دیدگاهها و عملکرد سیاسی وی را در دوران وزارت زیر ذره‌بین انتقاد قرار داده، و به کنایه و تصریح کارهای او را اسباب خنده و تفریح خارجیان شمرده است (ص ۴۵، ۵۹، ۶۳). این نظرها در مجموع مقرون به انصاف و بی‌طرفی نیست. او در نشر علوم و فنون جدید و ترویج افکار نو و چاپ کتاب سهم بسزایی داشت و خدمات متعددی

انجام داد.

از اعتضادالسلطنه کتابخانهٔ مهمی به یادگار ماند که پس از مرگش میرزا حسین‌خان سپهسالار آن را خرید و جزو کتابخانهٔ مدرسهٔ خود گردانید و اکنون در آنجا نگهداری می‌شود. اعتضادالسلطنه شاید به سبب داشتن افکار نو متهم به بابیگری شده بود؛ البته علایق او به برخی سران بابیه هم از نظرها پنهان نماند. به همین سبب چون فتنهٔ باب درگرفت و امیرکبیر به سرکوب آن پرداخت، اعتضادالسلطنه مورد مؤاخذهٔ شدید صدراعظم واقع شد (اقبال، ۵۷-۵۸).

آثار:

۱. *اکسیر التواریخ*، که تاریخی عمومی است در دو جلد. جلد اول از کیومرث، نخستین پادشاه افسانه‌ای ایران شروع می‌شود و تا پایان دولت زندیه را در برمی‌گیرد. جلد دوم که بخش مهم و ارزندهٔ این اثر است، مشتمل بر تاریخ نخستین پادشاهان قاجار و پیشینهٔ آنهاست و سلسلهٔ حوادث تا سال هشتم پادشاهی محمدشاه ادامه می‌یابد. افزون بر آن، احوال دانشمندان و شاعران و عارفان این عهد تقریباً به تفصیل در آن ذکر شده است. تألیف جلد اول کتاب در سفر هرات در ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م به دستور محمدشاه صورت گرفت و جلد دوم را مؤلف در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م تنظیم کرد (کیان‌فر، ۲۵، ۲۷). *اکسیر التواریخ* از منابع تاریخی درجه اول عصر قاجار است، اما مؤلف برای خوش‌آمد شاه در آن از قائم مقام بدگویی کرده است. سالها بعد اعتمادالسلطنه در *صدر التواریخ* به پاسخ برخاست و او را به غرض‌ورزی متهم کرد (ص ۱۴۶-۱۴۷). از *اکسیر التواریخ* دو نسخهٔ خطی در کتابخانه‌های مرکزی دانشگاه تهران، و عارف حکمت مدینه برجای مانده، و در سالهای اخیر جلد دوم براساس نسخهٔ دانشگاه انتشار یافته است (کیان‌فر، همانجا).

۲. *المتنبئین*، کتابی در شرح زندگانی مدعیان نبوت چون مانی، مزدک، به آفرید و دیگران که با ذکر احوال و کارهای میرزاعلی محمدباب پایان می‌یابد. اهمیت این اثر در همین بخش آخر آن است. اعتضادالسلطنه از آن‌رو که با دسته‌ای از سران بابیه دوستی و ارتباط داشت و خود او چندی در معرض تهمت همکاری با آنان قرار گرفت، برای تبرئهٔ خود به تألیف این اثر پرداخت. با این وصف در بررسی این واقعه جانب انصاف را نگه‌داشت و به اغراق و گزافه‌گویی روی نیاورد. نثر این کتاب ساده و روان و گویا و بی‌تکلف است. بخش آخر آن را عبدالحسین نوایی تصحیح کرده، و با عنوان *فتنهٔ باب* (تهران، ۱۳۵۱ش) به چاپ رسانده است.

۳. *فلک السعاده*، که اعتضادالسلطنه آن را در رد سخنان منجمان و کاهنان و معتقدان به ستاره‌شناسی و سعد و نحس کواکب در ۳ «برج» و یک «دقیقه» نوشته است. از مندرجات آن، افکار مترقی نویسنده را می‌توان بازیافت. مؤلف اعتقاد به نیک اختری و بد اختری را خاصه از نظر تأثیر زیان آورش در زندگی روزمرهٔ آدمی نکوهش می‌کند. او معتقد به اصالت عمل و اختیار آدمی است و این رساله را برپایهٔ تحقیقات نیوتن و با توجه به آراء دانشمندان پیشین مسلمان خاصه بیرونی و فارابی نوشته، و احکام نجومی را سراسر بی‌معنی دانسته است؛ اما پس از تألیف این کتاب گروهی با او از در دشمنی درآمدند (آدمیت، ۲۱-۲۳). تألیف *فلک السعاده* در ۱۲۷۸ق/۱۸۶۱م به پایان رسید و در همان سال در تهران منتشر گردید (اقبال، ۵۶-۵۷).

۴. *تاریخ وقایع و سوانح افغانستان*، که نخستین کتاب از آثار ایرانیان عصر ناصری دربارهٔ افغانستان و حوادث آن است. اعتضادالسلطنه آن را در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م تألیف کرد و در همان سال در تهران به چاپ رساند. کتاب مشتمل بر جغرافیای افغانستان، پیشینه و نژاد افغانها و طوایف آنجاست و مؤلف با تدوین آن احاطهٔ خود را به مسائل تاریخی آن ناحیه نشان داده است (همو، ۵۵). این اثر در ۱۳۶۵ش به کوشش هاشم محدث تجدید چاپ شده است.

۵. *ترجمهٔ یک فصل از آثار الباقیه*. این قسمت را اعتضادالسلطنه با یاری ملاعلی محمداصفهانی به فارسی درآورد و دیباچه‌ای بر آن نگاشت. این اثر به کوشش اکبر داناسرشت با همین عنوان به چاپ رسیده است.

۶. *جغرافیای محال مازندران*. اعتضادالسلطنه در سفر سال ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م که همراه ناصرالدین شاه به کلاردشت می‌رفت، به تألیف این کتاب همت گماشت. متن بیشتر آن ترجمهٔ مطالبی از *معجم البلدان* و *مراصد الاطلاع* دربارهٔ چالوس و کومش (قومس) است؛ اما خود او هم مطالب ارزنده‌ای بر آن افزوده است. از این اثر چند نسخهٔ خطی در دست است (منزوی، ۳۹۵۷/۶).

۷. *رساله در تفصیل رصدخانهٔ مراغه*، که محصول بازدید او از آثار بازماندهٔ رصدخانهٔ مراغه و یادگار سفر او با ناصرالدین شاه به این شهر در ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م است. کتاب مشتمل بر تاریخ رصدخانهٔ مراغه و معرفی زیجهایی است که تا آن روز نوشته شده بوده است (همو، ۲۹۳/۱).

۸. *دیوان اشعار یا جواهر منظومه*، که بیشتر با نام شعری و تخلص او، یعنی «فخری» شهرت یافته است. این کتاب که مشتمل بر غزلیات و رباعیات و انواع دیگر شعر است، تاکنون به چاپ نرسیده. دست‌نویسهای آن در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی و کتابخانهٔ مرکزی و دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (مرکزی، ۲۵۹۶/۱۲؛ منزوی، ۲۴۶۰/۳).

۹. *تنبیه الخواص فی مقام الاخلاص*، که مثنویی عرفانی در حدود ۸۱۰ بیت، و متضمن داستان کلب و شغال است. از این اثر یک دست نویس در دست است (طاهری، ۶۱۷/۶؛ منزوی، ۲۷۳۲/۴).

۱۰. *نامه‌ها یا مکاتبات منظوم*، که مثنویی به شیوهٔ *فرهاد و شیرین* وحشی بافقی است و از آن چند نسخه در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی و کتابخانهٔ آستان قدس رضوی در دست است (همو، ۳۲۶۸/۴-۳۲۶۹).

۱۱. *سرگذشت امامزادگان شهر ری*، در شرح احوال حضرت عبدالعظیم و عبدالله ابیض (مشهور به امامزاده عبدالله). از این اثر

نسخه‌های متعددی در دست است (نک: ملی، ۶/۵۳؛ ملک، ۹/۱۹۹، ۲۰۱).

۱۲. *رسالهٔ سؤال و جواب با حاجی محمدکریم‌خان شیخی* (ملی، همانجا).

۱۳. *رساله در اوقاف و وقفهای لازم در قرآن* (همانجا).

۱۴. *رسالهٔ گفت و گو با امیرنظام گروسی در قریهٔ حصار بوعلی* (همانجا).

۱۵. منظومه‌ای کوتاه در ۲۰۰ بیت در احوال بوذاسف و بلوهر، که در دیوانش مندرج است.

۱۶. جُنگ خطی مفصل موجود در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی، که مشتمل بر رسالات و کتابها و یادداشتهای متعدد است (افشار، «جنگ...»، ۷۱۸). بخشهای کوتاهی از این جنگ در مجلات مختلف، از جمله در *جهان نو* (س ۳، شم ۱) به چاپ رسیده است.

۱۷. جنگ خطی مفصل دیگر که اکنون در کتابخانهٔ شمارهٔ ۲ مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود (دانش‌پژوه، ۲/۲۵۹ به بعد).

۱۸. از کارهای دیگر اعتضادالسلطنه اهتمام در تهیهٔ نقشه‌ای برای تهران بود. او به یاری مسیو کرسیس معلم دارالفنون و به دستیاری شاگردانش در آن مدرسه این نقشه را تدارک دید و آن را به چاپ رساند (سیفی، ۶۶؛ کریمان، ۲۱۸). در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م این نقشه به صورت کامل‌تری تجدید طبع شد (همو، ۲۲۴).

از خدمات ارزندهٔ دیگر اعتضادالسلطنه ایجاد دایره‌ای به منظور تألیف و تدوین دایرة المعارفی مفصل بود. این اثر که ناتمام مانده ــ و آنچه از آن نگاشته شده است، به *نامهٔ دانشوران* موسوم گردیده ــ با عضویت ۴ تن از معروف‌ترین عالمان آن روزگار، یعنی شمس‌العلما شیخ محمد مهدی عبدرب‌آبادی، میرزا ابوالفضل ساوجی، ملاعبدالوهاب قزوینی و میرزاحسن طالقانی (آرین‌پور، ۱/۱۹۶-۱۹۸) تألیف شده است. این اثر مشتمل بر شرح احوال دانشمندان در شاخه‌های مختلف علمی است.

انجمن دارالتألیف از سال تأسیس، یعنی ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م تا ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م که اعتضادالسلطنه حیات داشت، زیرنظر او بود و پس از مرگش تحت نظارت محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه وزیر انطباعات بعدی درآمد (همو، ۱/۲۰۰؛ اعتمادالسلطنه، *المآثر*، ۱/۱۷۴).

گفته می‌شود که اعتضادالسلطنه در انتشار نخستین ترجمهٔ رسالهٔ مهم دکارت به نام *گفتار در روش به کار بردن عقل* به تأسی از گوبینو نیز کوشش بسیار کرده بود (آدمیت، ۱۷-۱۸).

روزنامه‌ها: اعتضادالسلطنه در دوران تصدی وزارت علوم چند نشریه تأسیس کرد. ابتدا روزنامهٔ *ملت سنیهٔ ایران* را که نخستین شمارهٔ آن در ۱۵ محرم ۱۲۸۳ق/۳۰ مهٔ ۱۸۶۶م منتشر شد، بنیاد نهاد (صدر، ۴/۲۳۷؛ یغمایی، ۱۷). این نشریه پس از دو شماره به مدت دو ماه تعطیل شد و پس از آن از شمارهٔ سوم با عنوان *روزنامهٔ ملتی* در چاپخانهٔ دولتی ایران که در دارالفنون جای داشت، انتشار یافت (صدر، ۴/۲۳۷-۲۳۸). این روزنامه به خط نستعلیق ممتاز و چاپ سنگی در قطع رحلی منتشر می‌شد و جنبهٔ ادبی داشت. در هر شماره شرح احوال شعرای قدیم و معاصر چون فردوسی، خاقانی، قاآنی و سروش درج می‌شد (گلچین، ۲/۶۳۲). از این روزنامه جمعاً ۳۴ شماره انتشار یافت.

روزنامهٔ دیگر او به نام *روزنامهٔ علمیهٔ دولت علیهٔ ایران* از اول شعبان ۱۲۸۰ق/۱۱ ژانویهٔ ۱۸۶۴م به ۳ زبان فارسی، عربی و فرانسه منتشر می‌شد (صدر، ۴/۴۵؛ بامداد، ۲/۴۴۷). این روزنامه نخستین نشریهٔ ایرانی مشتمل بر بعضی مقالات به‌زبان فرانسه بود (اعتمادالسلطنه، همان، ۱/۱۶۱؛ یغمایی، ۱۴). نام این نشریه در دو شمارهٔ نخست، *روزنامهٔ ملت علیهٔ ایران* بود و ۵۳ شمارهٔ بعد با عنوان *روزنامهٔ علمیهٔ دولت علیهٔ ایران* منتشر شد (بامداد، همانجا).

مآخذ: آخوندزاده، فتحعلی، *الفبای جدید و مکتوبات*، تبریز، ۱۳۵۷ش؛ آدمیت، فریدون، *اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ احتشام السلطنه، *خاطرات*، به کوشش محمدمهدی موسوی، تهران، زوار؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *صدر التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *المآثر و الآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ افشار، ایرج، «جُنگ اعتضادالسلطنه»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱۸، شم ۷-۹؛ همو، *سواد و بیاض*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، «اعتضادالسلطنه و ظهور بابیه»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۴ش، س ۲، شم ۱؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خورموجی، محمدجعفر، *حقایق الاخبار ناصری*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۴۴ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ دیوان‌بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *روزنامهٔ دولت علیهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جهانگیر قائم‌مقامی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سیاح، محمدعلی، «خاطرات»، *مجموعهٔ خاطرات و سفرنامه‌های ایران*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش، شم ۵؛ سیفی قمی تفرشی، مرتضی، *تهران در آئینهٔ زمان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۳۲ش؛ صفایی، ابراهیم، *اسناد نویافته*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ طاهری شهاب، «فهرست نسخه‌های خطی مجموعهٔ طاهری شهاب»، *نسخه‌های خطی*، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ظل‌السلطان، مسعود میرزا، *خاطرات*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فرهاد میرزا قاجار، *منشآت*، تهران، ۱۳۲۱ق؛ کریمان، حسین، *تهران درگذشته و حال*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کیان‌فر، جمشید، مقدمه و حواشی بر *اکسیر التواریخ* اعتضادالسلطنه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجدالملک سینکی، محمد، *رسالهٔ مجدیه*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ مرکزی، خطی؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ملک، خطی؛ ملی، خطی؛ منزوی، خطی؛ نوایی، عبدالحسین، مقدمه و حواشی بر *حدیقة الشعراء* (نک: هم، دیوان بیگی)؛ هدایت، رضا قلی، *ملحقات روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هدایت، مهدیقلی، *گزارش ایران*، به کوشش محمدعلی صوتی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یغمایی، اقبال، *وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش.

سیدعلی آل‌داود

اِعْتِقاد، نک: ایمان.

اِعْتِقادْ خان، محمد مراد کشمیری (۱۰۶۷-۱۱۳۹ق/۱۶۵۷-

۱۷۲۷م)، دولتمرد و تاریخ‌نگار دورهٔ بابُریان هند.

اعتقاد خان از خانواده‌ای ناشناخته از کشمیر بود که به مناصب عالی حکومتی دست یافت. او نخست به خدمت خان جهان کُکلتاش درآمد، سپس وارد دربار شد و به منصب نظامی نیز رسید؛ اما پس از یک یا دو سال عزل گردید؛ سپس به یکی از دولتمردان محمد معظم (بعدها بهادرشاه، سل ۱۱۱۹ـ۱۱۲۴ق/۱۷۰۷ـ۱۷۱۲م) پیوست. وی پس از مرگ اورنگ زیب و آغاز سلطنت بهادرشاه از طریق منعم خان، قدرتمندترین دولتمرد دربار به دستگاه حکومت وارد گردید و منصب هزاری گرفت و ملقب به وکالت خان شد. در دورهٔ جهاندارشاه (سل ۱۱۲۴ق) لقب بهادر یافت و به منصب دو هزاری رسید. در دورهٔ فرخ سیَر (۱۱۲۴ـ۱۱۳۱ق/۱۷۱۲ـ۱۷۱۹م) نخست بـه خدمت بـرادران قدرتمند باره سادات (ه‍ م)، عبدالله خان و حسین علی خان درآمد و ملقب به محمد مراد خان گردید و از یساولان تزک شد (شاهنواز خان، ۳۳۹/۱؛ اروین، I/340-344؛ نیز نک: معتمدخان، ۶۲/۲).

اعتقاد خان که از مشاوران نزدیک شاه نیز بود، به قدرت و ثروت بسیاری دست یافت و ملقب به رکن‌الدوله گردید و منصب هفت هزاری یافت و ناحیهٔ مرادآباد به تیول او داده شد که آن را رکن آباد نامید (خافی خان، ۷۹۱/۲ـ۷۹۲؛ لکهنوی، 44 ,27؛ شاهنوازخان، ۳۴۰/۱ـ۳۴۱؛ اروین، I/343).

اعتقاد خان، شاه بابری را به مبارزه با خاندان قدرتمند باره سادات که بر فرمانروایان متأخر تیموری مسلط نبودند، برانگیخت؛ اما برادران باره سادات توطئه را کشف، و فرخ سیر را دستگیر کردند و پس از مدتی او را به قتل رساندند. اعتقادخان نیز دستگیر، و سپس خانه نشین گردید و تمام اموال و املاکش مصادره شد (خافی‌خان، ۷۹۲/۲ـ۷۹۴، ۸۰۰ـ ۸۰۲، ۸۱۳، ۸۱۷؛ شاهنواز خان، ۳۴۲/۱ـ۳۴۳؛ لکهنوی، همانجا). اروین به خیانت اعتقاد خان نسبت به سرور خود در این ماجرا اشاره می‌کند (I/381).

اعتقادخان تا دورهٔ محمد شاه بابری (سل ۱۱۳۱ـ۱۱۶۱ق/۱۷۱۹ـ ۱۷۴۸م) خانه‌نشین بود. چون قدرت خاندان باره سادات رو به کاستی نهاد، از جانب محمد شاه منصب پیشین را باز یافت و با اینکه کمک هزینه‌ای نیز به او پرداخت می‌شد، نقشی در دستگاه حکومتی به او محول نگردید (شاهنواز خان، ۳۴۶/۱؛ خافی خان، ۹۱۵/۲). در برخی از منابع از اعتقاد خان به بدی یاد کرده، و خلق و خوی او را نکوهیده‌اند (همو، ۷۱۹/۲؛ اروین، I/344؛ طباطبایی، ۴۱۱/۲).

اعتقادخان دوستدار ادب بود و خود نیز شعر می‌سرود. تألیف کتاب *تاریخ اعتقادخانی* را بـه او نسبت می‌دهند. در این کتـاب بـه بیـان رویدادهای پادشاهان بابری زمان اعتقـادخان پـرداخته شده، و سروده‌هایی از او نیز در آن آمده است. نسخه‌ای خطی از این کتاب در کتابخانهٔ شخصی نذیر احمد در هندوستان موجود است (نذیراحمد، ۱۸۶ـ۱۸۸؛ نک: خوشگو، ۲۰۶ـ۲۰۷).

مآخذ: خافی خان نظام الملکی، محمد هاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۴م؛ خوشگو، بندر، سفینه، پتنه، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ شاهنواز خان، *مآثرالامرا*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸م؛ طباطبایی، غلام حسین، *سیرالمتأخرین*، لکهنو، ۱۸۸۳م؛ معتمدخان، محمد، *تاریخ محمدی*، به کوشش امتیاز علی عرشی، علیگره، ۱۹۶۰م؛ نذیراحمد، «تاریخ اعتقاد خانی»، *نشریهٔ انجمن غالب*، دهلی، ۱۹۸۴م؛ نیز:

Irvine, W., *Later Mughals*, New Delhi, 1971; Lakhnawi, Sh. D., *Shāhnāma Munawwar Kalām*, Patna, 1980.

مجید سمیعی

اِعْتِکاف، یکی از اعمال عبادی مستحب در اسلام که بر اثر نذر، یمین، عهد و امثال آن واجب می‌شود و زمان مخصوصی برای آن معین نشده است.

اعتکاف از مادهٔ «عکف» در لغت به معنای اقبال و روی آوردن به چیزی و ملازمت آن بر سبیل تعظیم است (راغب، ۳۵۵) که در *قرآن مجید* بارها در این مفهوم به کار رفته است (نک: بقره/۱۲۵/۲؛ اعراف/ ۱۳۸/۷؛ طه/۹۷/۲۰؛ شعراء/۷۱/۲۶). همچنین از همین ماده در *قرآن*، «عاکف» به معنای ساکن و مقیم (حج/۲۵/۲۲) و نیز «معکوف» در مفهوم ممنوع و بازداشته شده (فتح/۲۵/۴۸) کاربرد یافته است.

اعتکاف در شرع، التزام به توقف و درنگ در مسجد به قصد قربت است (راغب، همانجا) و تعریف جامع آن اقامت کردن برای حداقل ۳ روز در مسجد به قصد تعبد با مراعات شرایط لازم است. در اصطلاح سالکان و متصوفه، فارغ و تهی ساختن دل از اشتغالات دنیوی و تسلیم کردن نفس به مولیٰ است و گفته شده است که اعتکاف و عکوف اقامت گزیدن است و معنای آن این است که تا مرا نیامرزی، از درگاه تو ــ ای خداوند ــ دور نمی‌شوم (جرجانی، ۲۵).

با اینکه مسلمانان روش اعتکاف را از سنت پیامبر(ص) فراگرفتند (مالک، ۳۱۴/۱)، در ادیان پیش از اسلام و از جمله در میان عرب آیینی نزدیک به اعتکاف وجود داشته است: از جمله می‌توان به روایتی با این مضمون اشاره کرد که عمر به حضرت رسول(ص) گفت: در دوران جاهلیت نذر کرده بودم شبی را در مسجد الحرام اعتکاف کنم، و حضرت فرمود تا به نذر خود وفا کند (بخاری، ۱۰۵/۳، ۱۱۰؛ ابن ماجه، ۵۶۳/۱).

از اینکه پیامبراکرم (ص) پیش از هجرت در مسجد الحرام اعتکاف کرده باشد، اطلاعی در دست نیست، ولی در مدینه نخست در دههٔ اول ماه رمضان، سال بعد در دههٔ دوم، و پس از آن در دههٔ سوم در مسجد معتکف می‌شدند و برای آن حضرت چادری در مسجد برپا می‌شد (کلینی، ۱۷۵/۴). از همین‌رو، بهترین زمان برای اعتکاف، ماه رمضان، خاصه دههٔ سوم آن، دانسته شده، و مستحب مؤکد شمرده شده است (مثلاً نک: شهید ثانی، ۱۴۹/۲؛ جزیری، ۵۸۲/۱). گرچه در دیگر اوقات نیز مستحب است. در میان شیعیان سنت اعتکاف به ویژه در روزهای ۱۳، ۱۴ و ۱۵ رجب همچنان رواج دارد.

در شرایط اعتکاف، همچون دیگر عبادات، نخست از اسلام، تکلیف و نیت سخن به میان می‌آید. افزون بر آن نزد برخی از مذاهب

چون امامیه و مالکیه روزه داشتن بر شخص معتکف واجب است (مالک، ۳۱۵/۱؛ محقق، ۲۱۵/۱). قول مشهور در میان حنفیه نیز همان است که اعتکاف بدون روزه تحقق نمی‌یابد، اما برپایهٔ قولی دیگر در اعتکاف مستحب، روزه شرط دانسته نمی‌شود (نک: سمرقندی، ۳۷۲/۲؛ *الفتاوی ...*، ۲۱۱/۱). شافعی و نیز احمد در روایت اشهر از او، اساساً در اعتکاف روزه را واجب نمی‌شمارند (نک: شافعی، ۱۰۷/۲؛ ابن هبیره، ۱۷۰/۱؛ نیز نک: مروزی، ۷۵).

مدت اعتکاف نزد امامیه نباید از ۳ روز کوتاه‌تر باشد و اگر اعتکاف مستحب باشد، معتکف می‌تواند آن را قطع کند، مگر در پایان روز دوم که واجب است آن را ادامه دهد (محقق، ۲۱۶/۱) و مراد از ۳ روز از آغاز طلوع فجر روز اول تا غروب روز سوم است. به نظر مالک (۳۱۴/۱) و شافعی (۱۰۵/۲) معتکف باید پیش از غروب آفتاب در محل اعتکاف حاضر شود تا از آغاز شب در آنجا باشد. اصولاً نظر ائمهٔ سنت و جماعت دربارهٔ مدت اعتکاف مختلف است و به نظر اکثر فقها حداقلی برای اعتکاف نیست (ابن رشد، ۳۱۴/۱).

در سخن از جایگاه اعتکاف در فقه اهل سنت، مشهور آن است که در هر مسجدی می‌توان اعتکاف کرد و تنها برخی از فقیهان چون احمد این امر را به مسجدی که در آن نماز جماعت برگذار می‌شود، اختصاص داده‌اند (مثلاً نک: همو، ۳۱۳/۱؛ ابن هبیره، همانجا)، اما در فقه امامیه آراء در این باره متفاوت است. در روایات بارها اعتکاف را خاص مسجدالحرام، مسجدالنبی (ص) در مدینه، و دو مسجد کوفه و بصره شمرده‌اند، اما روایاتی نیز وجود دارد که در آنها اعتکاف در مسجد جامع یا مسجدی که امامی عادل در آن نماز جمعه یا جماعت خوانده باشد، روا شمرده شده است (کلینی، ۱۷۶/۴؛ قس: مفید، ۳۶۳). در محافل فقهی امامیه، نزد فقیهان متقدم اختصاص جایگاه اعتکاف به مساجد چهارگانه غلبه داشته است و تنها برخی چون ابن بابویه مسجد مداین را نیز به ۴ مسجد افزوده‌اند (نک: ص ۱۸؛ نیز نک: سیدمرتضی، ۷۲؛ طوسی، ۲۷۲/۲)، اما در سده‌های بعد این محدودیت تردید برانگیز شده است، چنانکه شهید اول و شهید ثانی (۱۵۰/۲) حصر صحت اعتکاف به مساجد اربعه را ضعیف شمرده‌اند و برخی اعتکاف در غیرمساجد اربعه را با قصد رجا و احتمال مطلوبیت به طور عام تجویز کرده‌اند (خمینی، ۳۰۵/۱).

در مدت اعتکاف، خروج از مسجد تنها در حد پرداختن به اموری خاص جایز است و مصالحی عام چون اقامهٔ نماز جمعه، تشییع جنازه، اقامهٔ شهادت و عیادت بیمار، یا نیازهای شخصی چون تهیهٔ خوراک لازم و قضای حاجت از مصادیق این مستثنیات شمرده شده است. به هر تقدیر، در موارد مجاز هم معتکف نباید در جایی بنشیند و تا حدی که ممکن است نباید در سایه راه برود (کلینی، ۱۷۸/۴؛ ابن رشد، ۳۱۷/۱؛ محقق، ۲۱۷/۱).

در اعتکاف چند چیز از جمله مباشرت جنسی حتیٰ در حد بوسیدن، استفاده از بوی خوش، خرید و فروش، مگر برای رفع حاجت و نیز مشاجره و جدال دربارهٔ امور دنیوی بر شخص معتکف حرام می‌شود و ارتکاب برخی از محرمات علاوه بر باطل کردن اعتکاف موجب کفاره نیز می‌گردد (ابن هبیره، ۱۷۱/۱؛ محقق، ۲۱۹/۱-۲۲۰؛ جزیری، ۵۸۵/۱-۵۸۷).

اعتکاف به عنوان یکی از مباحث مهم در فقه عبادات، گاه موضوع تألیفاتی مستقل نیز قرار گرفته است. در خلال آثار فقهی شخصیتهایی متقدم چون شافعی و داوود اصفهانی تک نگاریهایی با عنوان کتاب *الاعتکاف* به چشم می‌خورد (نک: ابن ندیم، ۲۶۴، ۲۷۱)، چنانکه از فقیهان کهن امامی نیز کسانی چون ابوالفضل صابونی و ابوجعفر ابن بابویه نوشته‌هایی با همین عنوان داشته‌اند (نک: نجاشی، ۳۷۵، ۳۸۹). در فقه میانه و متأخر امامیه نیز از تک نگاریهای موجود، می‌توان به اینها اشاره کرد: ۱. *الاعتکافیة*، از معین‌الدین سالم بن بدران بصری (زنده در ۶۲۶ق) که یادکردهایی از آن در منابع دیده می‌شود (نک: آقابزرگ، ۲۳۰/۲)؛ ۲. *الاعتکافیة یا ماءالحیاة و صافی الفرات*، از شیخ لطف‌الله میسی اصفهانی (د ۱۰۳۳ق) که به کوشش رسول جعفریان در مجلد اول از مجموعهٔ *میراث اسلامی ایران* (ص ۳۱۱-۳۲۷) در ۱۳۷۳ش در قم به‌چاپ رسیده است؛ ۳. *الکفاف فی مسائل الاعتکاف*، اثر مولیٰ محمدجعفر شریعتمدار استرابادی (د ۱۲۶۳ق) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نگهداری می‌شود (نک: آقابزرگ، ۲۲۹/۲؛ مدرسی، ۳۳۸)؛ ۴. *الاعتکافیة*، از سیدمحمدعلی شهرستانی (د ۱۲۹۰ق)، که آقا بزرگ تهرانی از وجود نسخه‌هایی از آن در برخی مجموعه‌های شخصی گزارش داده است (۲۲۹/۲-۲۳۰).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بابویه، محمد، «المقنع»، *الجوامع الفقهیة*، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هبیره، یحییٰ، *الافصاح*، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ بخاری، محمد، صحیح، قاهره، ادارة الطباعة المنیریه؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ جزیری، عبدالرحمان، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ خمینی، روح‌الله، *تحریر الوسیلة*، نجف، مطبعة الآداب؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ سمرقندی، علاءالدین، *تحفة الفقهاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سیدمرتضیٰ، علی، *الانتصار*، به کوشش محمدرضا خرسان، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ شافعی، محمد، *الام*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، قم، ۱۴۰۷ق؛ *الفتاوی الهندیة* (*الفتاوی العالمکیریة*)، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمهٔ محمدآصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ مروزی، محمد، *اختلاف العلماء*، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مفید، محمد، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.

عبدالامیر سلیم

اِعْتِمادُالدّوله، از القاب دیوانی و لقب رسمی وزیر اعظم، عالی‌ترین مقام دولتی در سلطنت شاه‌عباس اول (۹۹۵-۱۰۳۷ق/۱۵۸۷-

۱۶۲۸م).

از آغاز دورهٔ صفویه تا سلطنت شاه عباس اول که مقام «وکیل» بعد از پادشاه مهم‌ترین مقام دولتی به شمار می‌رفت، لقب اعتمادالدوله که به برخی از دولتمردان دیوانی و لشکری اطلاق می‌شد، جنبهٔ تشریفاتی داشت و ناظر بر هیچ مقام رسمی نبود (خواندمیر، غیاث‌الدین، ۵۹۵/۴؛ خواندمیر، امیرمحمود، ۲۲۳؛ سیوری، «مناصب...[1]»، 94-93). اما به روزگار شاه‌عباس در پی کاهش نفوذ قزلباشان که امرای قدرتمندشان از دیرباز مقام وکیلی را در اختیار داشتند، اختیارات وکیل بین مقامهای مختلف ارکان حکومت تقسیم شد و به جای آن قدرت وزیر اعظم با لقب اعتمادالدوله در مقام رئیس نظام دیوانسالاری افزایش یافت (همو، «نظام...[2]»، 365). با این حال، برخی مورخان دورهٔ شاه عباس به بعد، وزرای دوره‌های پیشین را نیز با لقب اعتمادالدوله یاد کرده‌اند؛ اما در منابع متقدم عهد صفویان از لقب اعتمادالدوله برای این وزرا سخنی نرفته است (اسکندربیک، ۱۶۳، ۲۲۲-۲۲۳؛ *عالم آرای صفوی*، ۴۹۳، ۵۷۹؛ قس روملو، ۴۹۱/۱-۴۹۲).

رسیدگی به امور مالیات، تعیین محصلان مالیاتی، رسیدگی به امور تجارت و وظایف بیگلربیگیان و امرای ایالات مملکت، ارتباط با دولتهای خارجی، تعیین وزرا و مستوفیان و کلانتران از جمله وظایف اعتمادالدوله به شمار می‌رفت؛ همهٔ احکام دولتی را نخست او مهر می‌کرد، سپس به امضای شاه می‌رسید (*تذکرة الملوک*، ۸-۱۸؛ سانسون، ۴۳-۴۴؛ میرزا رفیعا، ۴۴-۴۷). اعتمادالدوله چون در مراسم رسمی، در سمت راست شاه می‌نشست، به «وزیر راست» نیز شهرت یافت (فلسفی، ۳۹۹/۲). لقب اعتمادالدوله برای وزیر اعظم، تا پایان دورهٔ صفویه همچنان رواج داشت. به گزارش فلور، در اواخر فرمانروایی صفویان، اعتمادالدوله بزرگ‌ترین قدرت بعد از شاه به‌شمار می‌رفت و بیش از فرماندهان نظامی نفوذ داشت (*برافتادن...*، ۱۴-۱۵). همچنین در حکومت کوتاه مدت افغانها در ایران (۱۱۳۵-۱۱۳۷ق/ ۱۷۲۳-۱۷۲۵م) نیز وزیر اعظم به اعتمادالدوله ملقب بود (مروی، ۱۱۰/۱؛ فلور، *اشرف...*، ۳۰).

نادرشاه افشار (حک ۱۱۴۸-۱۱۶۰ق/۱۷۳۵-۱۷۴۷م) پس از تاج‌گذاری در دشت مغان و در پی دگرگونی ساختار دیوانی و نظامی دولت صفویه، برخی از مقامات عالی از جمله مقام وزیر اعظم را برانداخت و استفاده از لقب اعتمادالدوله را ممنوع کرد (مروی، ۴۵۷/۲). در دورهٔ زندیه نیز لقب اعتمادالدوله مرسوم نبود. به روزگار قاجاریان گرچه لقب اعتمادالدوله دوباره رواج یافت، اما به مقام ویژه‌ای اشارت نداشت و دارای جنبهٔ تشریفاتی‌بود. آقا محمدخان (ه‍ م) پس از انتصاب ابراهیم‌خان کلانتر به صدارت، لقب اعتمادالدوله بدو داد. در دورهٔ ناصرالدین شاه آقاخان نوری (ه‍ م)، وزیر لشکر و عیسیٰ‌خان قاجار، بزرگ خاندان قاجار نیز، لقب اعتمادالدوله گرفتند (اعتمادالسلطنه، ۱۲-۱۴، ۲۳۶؛ بامداد، ۵۱۱/۲-۵۱۲).

مقارن فرمانروایی صفویان، به سبب نفوذ دیوانسالاران ایرانی در دربار مغولان هند، لقب اعتمادالدوله در آنجا نیز رواج یافت. نخستین بار اعتمادالدولهٔ تهرانی (ه‍ م) از مهاجران دورهٔ شاه عباس اول به هند که به وزارت جهانگیر گمارده شد، اعتمادالدوله لقب گرفت. بجز وزیر، برخی دیگر از دولتمردان دربار مغولان هند مانند امین‌خان چین بهادر که در حکومت فرخ سیر مقام بخشی‌گری داشت، و نیز قمرالدین خان بهادر در دورهٔ محمدشاه اعتمادالدوله لقب داشتند (شاهنوازخان، ۱۲۷/۱-۱۳۴، ۳۴۶-۳۵۰، ۳۵۸-۳۶۱).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *صدرالتواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *تذکرة الملوک*، به‌کوشش مینورسکی، لندن، ۱۹۴۳م؛ خواندمیر، امیرمحمود، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، به کوشش محمدعلی جراحی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش چ.ن. سدان، بارودا، ۱۹۳۱م؛ سانسون، *سفرنامه*، ترجمهٔ تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ شاهنوازخان، *مآثر الامرا*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸م؛ *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ فلور، ویلم، *اشرف افغان در تختگاه اصفهان*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *بر افتادن صفویان، بر آمدن محمود افغان*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مروی، محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ میرزا رفیعا، محمد، *دستور الملوک*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران؛ نیز:

Savory, R., «The Principal Offices of the Ṣafawid State», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1960, vol. XXIII; id, «The Safavid Administrative System», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986, vol. VI.

مجید سمیعی

إِعْتِمادُ الدَّولهٔ تِهْرانی، غیاث الدین محمد، مشهور به غیاث بیک (د ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م)، دیوان سالار دربار اکبر و جهانگیر از پادشاهان گورکانی هند. پدرش خواجه محمد شریف در دستگاه دیوانی شاه طهماسب اول صفوی وزارت یزد و اصفهان داشت و با تخلص هجری شعر می‌سرود (رازی، ۶۷/۳-۶۹؛ اوحدی، ۱۱۷۰).

غیاث‌الدین‌بیک پس از مرگ پدر (۹۸۴ق/۱۵۷۶م) روانهٔ هندوستان شد و در این سفر اموالش به سرقت رفت و او به دشواری خود را به قندهار رسانید (شاهنواز خان، ۱۲۸/۱-۱۲۹؛ خافی‌خان، ۲۶۳/۱). سپس به توصیهٔ ملک مسعود تاجر، کاروان سالار قافله‌ای که با او به هندوستان می‌رفت، به فتح پور، پایتخت جدید اکبر شاه وارد شد و به سفارش همو که پیش تر با شاه گورکانی آشنایی داشت، در دستگاه دیوانی وی به کار پرداخت (شاهنوازخان، همانجا؛ معتمدخان، ۵۸). در ۱۰۰۳ق/۱۵۹۵م دیوان کابل به او واگذار شد. سپس با منصب هزاری در رأس دیوان بیوتات قرار گرفت (شاهنواز خان، همانجا؛ ابوالفضل، ۶۷۰/۳).

غیاث بیک پس از مرگ اکبر شاه (۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م) نزد جهانگیر،

1. «The Principal...» 2. «The Safavid...»

شاه جدید نیز مقامی ارجمند یافت و در همان سال با لقب اعتماد الدوله (ﻫ م) «وزارت نصف ممالک محروسه» به او سپرده شد و منصب هزار و پانصدی گرفت (توزک ....، ۱۴؛ حسینی، ۷۲)، اما در ۱۰۱۶ق/۱۶۰۷م، آنگاه که محمد شریف فرزند ارشد وی به جرم توطئه بر ضد جهانگیر، دستگیر و اعدام شد، اعتماد الدوله نیز از مقام خود عزل شد و به زندان افتاد، اما پس از چندی با پرداخت ۲۰۰ هزار روپیه از بند رهایی یافت (شاهنواز خان، همانجا).

در ۱۰۲۰ق/۱۶۱۱م در پی ازدواج جهانگیر با نورمحل (نورجهان بیگم) دختر اعتماد الدوله، مقام پدرش نزد شاه فزونی یافت و به زودی وزیر اعظم شد و منصب دوهزاری گرفت (توزک، ۱۱۴؛ حسینی، ۱۴۳-۱۴۴؛ یاسین، 821). در ۱۰۲۷ق/۱۶۱۸م صوبه داری پنجاب نیز به مشاغل او افزوده شد، هر چند قاسم خان، دامادش به نیابت از او در آنجا حکومت می‌کرد (توزک، ۲۵۵). اعتماد الدوله از این پس، از نفوذ خود بر جهانگیر بهره برد و مخالفان خود را از دربار براند. او که تا گرفتن منصب ۷ هزاری ترقی کرده بود (نک: همان، ۱۵۸، ۱۸۲)، در ۱۰۳۱ق آنگاه که به همراه جهانگیر عازم کشمیر بود، در بین راه درگذشت (همان، ۳۸۲، ۳۸۶). آرامگاه او که به فرمان دخترش نورجهان بیگم در نزدیکی آگره بنا شده بود، اکنون بر جای مانده است (برن، 179).

پس از مرگ اعتمادالدوله، پسران و نوادگانش سالها در دستگاه حکومتی گورکانیان همچنان صاحب نفوذ بودند. یکی از پسران او به نام آصف خان (ﻫ م) در حکومت جهانگیر به مقامهای سیاسی و نظامی رسید. پسر دیگر وی ابراهیم خان، ملقب به فتح جنگ، در بیهار و بنگال حکومت کرد (نک: شاهنواز خان، ۱/۱۳۵-۱۳۹).

اعتماد الدوله خوشنویس بود و به ادب فارسی نیز علاقه داشت. او بسیاری از شعرای پارسی گوی را به دربار جهانگیر معرفی کرد که از آن میان طالب آملی به مقام ملک الشعرایی دربار رسید (رازی، ۷۰؛ فخرالزمانی، ۵۵۰-۵۵۱، ۹۱۹-۹۲۰).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *اکبر نامه*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ اوحدی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *توزک جهانگیری*، به کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حسینی، کامگار، *مآثر جهانگیری*، به کوشش عذرا علوی، هند، ۱۹۷۸م؛ خافی خان نظام الملکی، محمد هاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیر الدین احمد و غلام قادر، کلکته، ۱۸۶۹م؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ شاهنوازخان، *مآثر الامرا*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸م؛ فخرالزمانی، عبدالنبی، *تذکرهٔ میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ معتمد خان، *اقبال نامهٔ جهانگیری*، به کوشش محمد رفیع، الله آباد، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Burn, R., «Jahangir», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Yasin, M., «Jahangir and Nurjahan», *The Indian Historical Quarterly*, New Delhi, 1938, vol. XIV.

مجید سمیعی

اِعْتِمادُالدّولهٔ نوری، نک: آقاخان نوری.

اِعْتِمادُالسَّلْطَنه، محمدحسن خان (۲۱ شعبان ۱۲۵۹-۱۸ شوال ۱۳۱۳ق/۱۶سپتامبر۱۸۴۳-۲ آوریل۱۸۹۶م)، دانشمند و سیاست‌پیشهٔ مشهور عصر ناصرالدین‌شاه و صاحب‌دهها کتاب. محمدحسن از دودمان مراغه‌ای بود و پدرش حاج علی‌خان که‌نخست لقب ضیاءالملک داشت و سپس به اعتمادالسلطنه ملقب شد، حاجب الدولهٔ دربار ناصرالدین شاه بود. خاندان او از ادوار نخست پیدایش قاجاریه در دربار صاحب عناوین و مشاغلی بودند و جدش موسوم به حسین‌خان مقدم مراغه‌ای چندی پیشخدمت عباس میرزا نایب‌السلطنه بود و چون به تهران آمد، کارهای حکومتی را عهده‌دار شد. پدر اعتمادالسلطنه نیز به مقامات بلند سیاسی دست یافت، اما در زمان محمدشاه به سبب پاره‌ای نادرستیها از کار برکنار شد و اموالش مصادره گردید و به زندان افتاد و سرانجام به عتبات عالیات تبعید شد. چون محمدشاه درگذشت، حاج علی خان به تهران بازگشت و موردتوجه مهد علیا، مادر شاه جدید قرار گرفت و در دربار به سرعت نفوذی به هم رسانید، به گونه‌ای که میرزا آقاخان نوری او را جزو نزدیکان و محارم خویش درآورد. حاج علی‌خان در همان اوان رسماً حاجب‌الدولهٔ دربار شد و در توطئه برضد امیرکبیر با مهد علیا و میرزا آقاخان نوری همدست بود و وظیفهٔ قتل امیرکبیر را برعهده گرفت. در دورهٔ صدارت میرزا آقاخان نوری کار حاج علی‌خان نیز رونق بیشتری یافت، اما چون آقاخان نوری در محرم ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م از صدارت کنار رفت، او نیز معزول و بیکار شد (خان‌ملک ساسانی، ۱۶۹؛ کتیرایی، ۱۲، ۱۵-۱۶).

محمدحسن خان اعتمادالسلطنه چهارمین فرزند حاجی علی‌خان بود و در تهران دیده به جهان گشود (خان ملک ساسانی، همانجا). همزمان با افتتاح مدرسهٔ دارالفنون در ۱۲۶۸ق/۱۸۵۲م او جزو اولین شاگردانی بود که پای به این مدرسه نهاد و ۱۲ سال در آنجا به فراگرفتن زبان فرانسه و آموزشهای نظامی پرداخت. مدتی بعد عزیزخان سردار کل (وزیر جنگ) او را به منصب «وکیلی نظام» منصوب کرد (شرف، شم ۸۱؛ آرین‌پور، ۱/۲۶۴). محمدحسن خان دورهٔ تحصیل در دارالفنون را با دریافت مدال طلا به پایان رسانید و با درجهٔ یاوری (سرگردی) جزو ملتزمان دستگاه ولیعهد محمدقاسم میرزا درآمد، اما محمدقاسم میرزا در همان اوان کودکی درگذشت و محمدحسن‌خان هم به خیل ملتزمان میرزا محمدخان سپهسالار پیوست (مستوفی، ۱/۸۶؛ آرین‌پور، همانجا). در ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م به منصب سرهنگی ارتقا یافت و چون پدرش در این هنگام مورد عفو شاه قرار گرفته، و حکومت خوزستان و لرستان به او واگذار شده بود، وی نیز به عنوان نایب‌الایاله و رئیس قشون همراه پدر شد و چندی حکمرانی شوشتر را در دست گرفت. در ۱۲۷۸ق/۱۸۶۱م به تهران بازگشت و ژنرال آجودان‌شاه شد (شرف، همانجا؛ خان ملک ساسانی، ۱۷۰؛ بامداد، ۳/۳۳۱).

در ۱۲۸۰ق/۱۸۶۳م زمانی که حسنعلی‌خان امیرنظام گروسی وزیر مختار ایران در فرانسه بود، محمدحسن خان به عنوان وابستهٔ نظامی سفارت ایران در پاریس تعیین شد و دو سال عهده‌دار این سمت بود، اما توقفش در آن شهر ۴ سال طول کشید و همزمان به‌ادامهٔ تحصیل پرداخت.

در ۱۲۸۴ق از آن کشور مراجعت کرد و با گرفتن لقب صنیع‌الدوله، به سمت مترجمی مخصوص شاه برگزیده شد (همو، ۳۳۱/۳، ۳۳۳؛ افشار، «اجمالی...»، ۱۰).

محمدحسن خان چندی بعد در ۱۲۹۰ق معاون وزیر عدلیه و مقدم السفرا شد و پس از آن که دوران اوج پیشرفت وی بود، به مقاماتی برگزیده شد که برخی از آنها به این شرح است: عضو مجلس شورای دولتی در ۱۲۹۹ق، مسئول ادارهٔ *نامهٔ دانشوران* و ادارهٔ انطباعات در ۱۲۹۸ق و پس از مرگ اعتضادالسلطنه، وزیر انطباعات و ریاست دارالترجمه از ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م، عضو انجمن جغرافیایی پاریس در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م، عضو انجمن آسیایی فرانسه، عضو انجمن آسیایی روس و انجمن آسیایی لندن در ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م (خان‌ملک ساسانی، ۱۷۱؛ بامداد، ۳۳۴/۳؛ آرین‌پور، ۲۶۵/۱).

اعتمادالسلطنه طبعی جاه‌طلب داشت و همواره در پی کسب مقامات و عناوین تازه بود، اما تا آنجا که از منابع برمی‌آید، ناصرالدین شاه از سپردن مسئولیتهای سیاسی مهم به او اجتناب می‌کرده است؛ گوآنکه به تعبیر ظل‌السلطان (ص ۳۲۶) وی رئیس جاسوسهای مخفی شاه بوده است. اعتمادالسلطنه گذشته از عضویت در مجامع بین‌المللی از برخی دولتهای خارجی چون اتریش، اسپانیا، آلمان، انگلیس، و عثمانی مدالها و نشانهای متعدد دریافت کرده بود (شرف، همانجا).

محمدحسن خان در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م با یاری و پافشاری همسر خود اشرف‌السلطنه موفق به دریافت لقب اعتمادالسلطنه شد (بامداد، ۳۴۰/۳) و از این زمان بر مراتب اعتبار و اهمیت او در دربار ناصری افزوده شد. او در هر ۳ سفر ناصرالدین شاه به اروپا در سالهای ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م، ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م و ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م جزو همراهان شاه بود و در سفر سوم سمت ایشیک آقاسی‌باشی گری (ریاست تشریفات) را برعهده داشت (همو، ۳۴۳/۳؛ نوایی، ۵). به‌این ترتیب، او بیش از ۲۵ سال مداوم همنشین ناصرالدین شاه بود و هر روز ساعتها با او گفت و گو داشت و روزنامه‌های فرانسوی را برایش می‌خواند و او را در جریان اخبار جهان قرار می‌داد (خان ملک ساسانی، ۱۷۲-۱۷۳).

اعتمادالسلطنه در سالهای پایانی زندگی خود در فکر افتاد وقایع و حوادث روزانهٔ زندگی خود و دربار قاجار را به شکل خاطرات تنظیم نماید. او چون از ثبت علنی پاره‌ای اخبار محرمانه واهمه داشت، پنهانی به تدوین آنها پرداخت؛ بدین‌ترتیب کتاب *روزنامهٔ خاطرات* پدید آمد که از مهم‌ترین منابع تاریخ ایران در اواسط دورهٔ قاجاریه است. وی را در این کار همسرش اشرف‌السلطنه نیز یاری می‌رساند و گفته‌های شوهر را می‌نوشت (همو، ۱۷۲).

اعتمادالسلطنه دو همسر اختیار کرد. از همسر اولش دختری به نام عذرا داشت که زن میرزا حسین‌خان نوایی شد و در جوانی درگذشت؛ همسر دوم او اشرف‌السلطنه دختر عمادالدولهٔ دولتشاهی (نوادهٔ فتحعلی‌شاه) بود. اما از این زن فرزندی نیافت (همو، ۱۷۴).

اعتمادالسلطنه سرانجام در ۵۳ سالگی و حدود یک ماه پیش از کشته شدن ناصرالدین شاه در ۱۳ نوروز پس از بازگشت از سیاحت و زیارت حضرت عبدالعظیم به سکتهٔ قلبی درگذشت (صدر هاشمی، ۳۱۰/۱، به نقل از روزنامهٔ *اطلاع*، شم ۳۹۱، مورخ ۲۲ شوال ۱۳۱۳). گروهی مرگ او را مشکوک اعلام کرده، و گفته‌اند که امین‌السلطان وی را مسموم ساخته است (خان ملک ساسانی، ۱۸۳؛ نیز نک: افشار، «اجمالی»، ۱۰)، اما تردید نیست که او از بیماریهای گوناگون چون قند، چاقی و ناراحتی قلبی رنج می‌برده است (همانجا). پیکرش را چندی بعد در وادی السلام نجف به خاک سپردند (خان‌ملک ساسانی، ۱۶۹). بر طبق وصیت او، همهٔ دارایی و کتابخانه‌اش را ناصرالدین شاه متصرف شد، اما بخشی از آن را به همسرش بازگرداند و اشرف‌السلطنه مخصوصاً پاره‌ای از کتابهای وی چون نسخهٔ خطی *روزنامهٔ خاطرات* را به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی تقدیم کرد (همو، ۱۸۳؛ امین‌الدوله، ۲۰۳). با درگذشت‌او، تصدی‌وزارت‌انطباعات و مسئولیت‌دارالترجمهٔ دولتی به برادرزاده‌اش محمدباقر خان ادیب الملک واگذار شد و ناصرالدین شاه لقب اعتمادالسلطنه را نیز به او اعطا کرد. از آن پس روزنامه‌های دولتی نیز به مدیریت محمد باقرخان منتشر شدند (صدر هاشمی، همانجا).

اعتمادالسلطنه در دنیای سیاست مردی محافظه‌کار بود و طریق دوستی با روسها را برگزید؛ از این‌رو، سیاستمداران انگلیسی مآب آن عصر با او از در دشمنی درآمدند. او عقیده داشت که ایران در آن مقطع زمانی با نزدیکی به روسیه می‌تواند منافع خود را تأمین کند، اما برخی از محققان عقیده دارند که وی با روسیه روابط پنهانی داشته، و خبر آور آنها بوده است و از این‌رو ناصرالدین شاه هم که از این رابطه مطلع بود، هیچ‌گاه به وی کاملاً اعتماد نداشت (صفایی، ۲۳۶-۲۳۸). با این حال، در چند جای *روزنامهٔ خاطرات* تصریح می‌کند که با وجود حمایت از روسها، مملکت خود را بیشتردوست دارد و رونق و استقلال آن را با هیچ چیز دیگر معاوضه نخواهد کرد (بامداد، ۳۴۵/۳؛ افشار، همان، ۱۳). اعتمادالسلطنه عقیده داشت که با گسترش روزافزون خطر انگلیسیها، نزدیکی با روسیه استقلال کشور را حفظ می‌کند (کتیرایی، ۲۷۳-۲۸۱)؛ چنانکه در ماجرای تنباکو، در مخالفت با شرکت انگلیسی تالبوت، به شاه پیشنهاد کرد که امور تنباکو را به امین‌السلطان واگذار کند و رساله‌ای هم در این باب تألیف کرد و آن را به شاه تقدیم داشت (امین‌الدوله، ۱۲۱). او برای ضدیت بیشتر با انگلستان، ناصرالدین شاه را ترغیب به‌دعوت از سیدجمال‌الدین اسدآبادی نمود، اما سیدجمال هنگام ورود به ایران به خانهٔ امین‌الضرب وارد شد و وی سیدجمال را به حضور شاه برد که این کار باعث رنجش اعتمادالسلطنه گردید (همو، ۱۲۸؛ بامداد، ۳۳۸/۳).

اعتمادالسلطنه با وجود ارتباط ظاهری مطلوب با امین السلطان در سراسر دوران زندگانی سیاسی خود به وی و دیگر افراد خاندانش نظر خوشی نداشت. انگیزهٔ اصلی دشمنی او، شاید کسب مقامات و مدارج متعدد امین‌السلطان در سالهای کوتاه بود. امین‌السلطان در جوانی به

صدراعظمی رسید، در حالی که اعتمادالسلطنه با تجربیات بیشتر و تحصیل در فرانسه خود را برای احراز این سمت محق‌تر می‌دانست. وی اوج دشمنی خود را با امین‌السلطان در اثر مشهور خود *خلسه* نشان داده است. *خلسه* یا *خواب‌نامه* شرح محاکمهٔ خیالی صدراعظمهای قاجار از آغاز تا عصر امین‌السلطان است، اما بیشتر صفحات آن به وی اختصاص یافته است. حتیٰ روزگاری که امین‌السلطان بنا بر ضرورت به روسها نزدیک شد و روابط خود را با دولت انگلیس قطع کرد، اعتمادالسلطنه با وجود توصیهٔ سفارت روس، دست از دشمنی با وی برنداشت (همو، ۳۴۴/۳)؛ چنانکه امین‌السلطان به شاه گزارش داد تا مراقب اعتمادالسلطنه باشد، زیرا او اخبار اندرون شاه را به سفارت اطلاع می‌دهد (صفایی، همانجا).

با اینکه اعتمادالسلطنه از نظر سیاسی شخصیتی محافظه‌کار بود، اما در دنیای دانش و ادب فکری مترقی و روشن داشت. نوع آثاری که خود تألیف یا ترجمه کرد و یا دیگران را بدان ترغیب نمود، خواه ناخواه تحولی در اندیشه‌ها پدید آورد (نک: خان ملک ساسانی، ۱۷۴- ۱۷۵)، اما گفته‌اند که بسیاری از کتابهایی که به نام او شهرت یافته، اثر دیگران و به خصوص اعضای انجمن دارالتألیف و دارالترجمه است (نک: دنبالهٔ مقاله). محمد قزوینی گوید که اعتمادالسلطنه با آنکه زبان فرانسه را به خوبی می‌دانست، اما از علوم اسلامی و عربیت و تاریخ اسلام و دانشهای مشابه آن به کلی بی‌بهره بود و کارهایی که به نام او شهرت دارد، بیشتر موضوع آنها را وی معین کرده است و چون دیگران تألیف آن را به انجام می‌رساندند، به نام خودش منتشر می‌کرد («وفیات...»، ص ۵۸). ادوارد براون نیز به تبع قزوینی به این نکته اشاره می‌کند و محیط طباطبایی هم او را بزرگ‌ترین استثمارگر علما و فضلای عصر خویش می‌شمارد (نک: آرین‌پور، ۲۶۵/۱-۲۶۶). با این حال، خان ملک ساسانی ــ که نسبت خویشاوندی با اعتمادالسلطنه داشت ــ و گروهی از محققان اخیر در صحت سخن قزوینی و براون به ناروا تردید کرده‌اند (نک: کتیرایی، ۲۸۳-۲۹۲؛ نوایی، ۱۱، ۲۰). با نشر خاطرات روزانهٔ اعتمادالسلطنه و اعتراف او به اینکه برخی کتابها از جمله *المآثر و الآثار* را شمس‌العلماء نوشته (نک: *روزنامه...*، ۷۶۷)، اکنون دیگر جای شبهه نیست که اعتمادالسلطنه بیشتر این آثار را شخصاً تألیف نکرده است. به هرحال، به گفتهٔ مینورسکی افتخار فراهم آوردن اینهمه کتابهای متنوع نصیب او شده، ولوآنکه همه را خود پدید نیاورده باشد (نک: استوری، ۶۹۹/۲-۷۰۰).

اعتمادالسلطنه شخص توانا و پرکاری بود. او به زبان فرانسه تسلط داشت و با عربی هم آشنایی پیدا کرده بود و در اواخر عمر به تکمیل آن همت گماشت (بامداد، ۳۳۵/۳-۳۳۶؛ افشار، همان، ۱۰). از نظر رفتار اجتماعی، فردی مؤدب بود، هرچند در بیان عقیده و انتقاد از دیگران بی‌پروایی نشان می‌داد؛ چنانکه گاه در خاطرات از اینگونه اشاره‌ها دارد و مخبرالسلطنه هدایت هم که او را دیده، از کج‌بینی و بدزبانی او سخن به میان آورده است (ص ۱۴۳؛ نیز نک: آرین‌پور، ۲۶۵/۱). با وجود گفتار ستایش‌آمیز خان ملک ساسانی (ص ۱۷۱)، کسان دیگر، اعتمادالسلطنه را شخصی ترسو، متملق و چاپلوس خوانده‌اند. از جمله میرزا رضا کرمانی قاتل ناصرالدین شاه وی را آدم مزوّری خوانده که به دروغ خود را جزو هواخواهان سیدجمال‌الدین اسدآبادی معرفی کرده است (ناظم‌الاسلام، ۱۲۲/۱؛ بامداد، ۳۳۸/۳؛ براون، ۹۰). اعتمادالسلطنه خود نیز گاه به ضعفهای اخلاقی خویش اشاره کرده است؛ از جمله در جایی از خاطراتش اشاره می‌کند که برای افزایش حقوق، تملق شاه را گفته است (نک: افشار، همان، ۱۱).

برای ارزیابی و اظهار نظر قطعی دربارهٔ اعتمادالسلطنه و کارهایش باید او را با رجال دیگر آن عصر سنجید و داوری کرد. او گاه در ترجمهٔ برخی رمانها و داستانها و به خصوص در *روزنامهٔ خاطرات* به انتقاد ملایم از اوضاع سیاسی آن عصر می‌پرداخت. از سوی دیگر منافعش ایجاب نمی‌کرد که یکباره دست از مواجب و امتیازاتش برداشته، به خیل روشنفکران معارض حکومت درآید.

اعتمادالسلطنه از پشتیبانان اصلاحات بنیادی کسانی چون میرزا حسین سپهسالار بود، چنانکه مدتی مدیریت «مکتب مجانی» را که سپهسالار تأسیس کرده بود، برعهده داشت. عدهٔ شاگردان این مدرسه در سال تأسیس، یعنی ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م بیش از ۷۰ تن بود (آدمیت، ۴۵۶). گفته‌اند که وی اولین کسی بود که ایجاد سانسور کتاب و مطبوعات را در ایران پیشنهاد کرد و در نامه‌ای به ناصرالدین شاه از ضرورت ایجاد سانسور و اینکه چنین دستگاهی اکنون در میان همهٔ ملل متمدن مرسوم است سخن به میان آورد. ظاهراً ناصرالدین شاه این پیشنهاد را پذیرفت و دستور تدوین آیین‌نامهٔ مربوط به آن را صادر نمود (وحید، ۷۶۱). خود او از جملهٔ اولین کسانی بود که پیش از تدوین آیین‌نامهٔ سانسور گرفتار آن شدند. از جمله به دستور شاه نسخه‌های کتاب سرگذشت خر یا *منطق الحمار* را که وی ترجمه کرده بود، جمع‌آوری نمودند (کتیرایی، ۲۹۶-۲۹۸).

آثار: از اعتمادالسلطنه آثار بسیاری برجای مانده که بیشتر آنها به چاپ رسیده، و برخی از شهرت فراوان برخوردار شده‌اند؛ اما چنانکه اشاره شد، مشهور است که بیشتر نوشته‌های او را کارمندان زیردست او در ادارهٔ انطباعات و دارالترجمه نگاشته‌اند و او آنها را با نام خود به چاپ رسانده است. قزوینی نخستین دانشمندی است که به صراحت وی را در جایگاه اتهام قرار داده. آگاهی او از آن نظر مهم است که وی فرزند ملاعبدالوهاب قزوینی کارمند ادارهٔ انطباعات بود و با آن مرکز آمد و شد مداوم داشت. به تصریح او: *مطلع‌الشمس*، *المآثر و الآثار*، *التدوین فی احوال جبال شروین*، *تاریخ منتظم ناصری*، *مرآت البلدان*، *تاریخ اشکانیان* و *تاریخ ساسانیان* از جمله آثاری است که آنها را کسانی چون محمدحسین فروغی، شمس‌العلما عبدالرب آبادی، میرزا ابوالفضل ساوجی و چند تن دیگر نوشته‌اند. به گفتهٔ همو این نکته که این کتابها به اعتمادالسلطنه تعلق ندارند، در تهران مورد اتفاق است، اما در بقیهٔ نقاط ایران آن را نمی‌دانند (*یادداشتها*، ۱۰۲/۸-۱۰۴). اما در اینکه *خاطرات*

و *خلسه* هر دو به قلم اوست، کسی تردید نکرده است. اینک آثار مشهور به نام او، به طور مختصر معرفی شوند:

۱. *روزنامهٔ خاطرات*. این کتاب مفصل مجموعهٔ یادداشتهای روزانهٔ اعتمادالسلطنه و مشتمل بر حوادث ۱۵ سالهٔ آخر زندگی او، یعنی از آغاز سال ۱۲۹۸ تا ۱۳۱۳ق/۱۸۸۰ تا ۱۸۹۵م است. نویسنده در اکثر مواضع این اثر، نظریات خود را دربارهٔ شاه و رجال آن عصر و دیگر دست اندرکاران با وضوح و از دید انتقادی نوشته، و گاه نیز تندترین انتقادات را متوجه آنان و حتیٰ خود نموده است (منزوی، ۴۳۲۹/۶؛ نیز نک: سطور پیشین). این خاطرات از نظر اشتمال بر مطالب نادر تاریخی، منبعی سودمند برای تاریخ اواخر عهد ناصرالدین شاه است و در آن نکته‌های خواندنی دربارهٔ رجال، وضع اجتماعی و زد و بندهای سیاسی آن روزگار به چشم می‌خورد. از این رو برای پژوهش در تاریخ سیاسی و اجتماعی دورهٔ قاجار مأخذی قابل توجه و سودمند است. بخش کوتاهی از خاطرات اعتمادالسلطنه سالها پیش، و متن کامل آن نخستین‌بار در ۱۳۴۵ش به کوشش ایرج افشار براساس نسخهٔ آستان قدس انتشار یافته است.

۲. *تاریخ منتظم ناصری*. این کتاب، تاریخ عمومی ایران و دیگر کشورهای جهان از سال اول هجرت تا ۱۳۰۰ق/۶۲۲ تا ۱۸۸۳م است و در ۳ مجلد به این شرح تنظیم شده است: ج ۱: حاوی وقایع سالهای اول تا ۶۵۶ق/۶۲۲ تا ۱۲۵۸م به انضمام تقویم سال خورشیدی و نیز راهنمای دربار سلطنتی قاجار. این مجلد در ۱۲۹۸ق نخستین‌بار در حیات مؤلف چاپ شده است؛ ج ۲: مشتمل بر حوادث سال‌های ۶۵۷ تا ۱۱۹۴ق/ ۱۲۵۹ تا ۱۷۸۰م و در ۱۲۹۹ق به چاپ سنگی رسیده است؛ ج ۳: رویدادهای عصر قاجار از ۱۱۹۴ تا ۱۳۰۰ق/۱۷۸۰ تا ۱۸۸۳م به ضمیمهٔ تقویم سال ۱۳۰۰ق است و در همین سال به چاپ رسیده است (استوری، ۷۰۰/۲). *تاریخ منتظم ناصری* از جملهٔ معدود کتابها به فارسی است که در آن وقایع به صورت سال به سال نوشته شده، و آنگاه نخستین‌بار تاریخ آسیا و اروپا توأم آمده است (نک: کسروی، ۱۶۴). این کتاب از اشتباه و لغزش خالی نیست، اما در مجموع اثری تازه و ابتکاری است و پیش از آن کسی در ایران به این سبک کتاب تاریخی ننوشته بود، ولی از نظر محتویات تازگی در آن به چشم نمی‌خورد.

۳. *خلسه* یا *خواب‌نامه*. از جمله کتابهایی است که بی‌شک به قلم اعتمادالسلطنه است و وی آن را در ۱۳۰۹ق نوشته است. نویسنده چون یارای آن را نداشته که اندیشه‌ها و مکنونات قلبی خود را دربارهٔ سیاستمداران وقت مستقیم و آشکارا بیان کند، چنین وانمود کرده که در حالت خواب و بیداری، پادشاهان ایران، ۱۱ نفر از صدراعظمهای دورهٔ قاجار از میرزا ابراهیم‌خان اعتمادالدوله تا اتابک امین‌السلطان را به بازپرسی کشیده، دربارهٔ آنها داوری می‌کنند؛ به خصوص بخش مهم آن به محاکمه و بازجویی از اتابک اختصاص دارد. نثر *خلسه* بر روی هم ساده و روان و تا اندازه‌ای پخته است و البته جای جای جمله‌ها در هم ریخته و نارساست. نویسنده امثال و اصطلاحات مردم کوچه و بازار را گاه با زبردستی به کار برده، و بر لطف کلام افزوده است (کتیرایی، ۱۴). *خلسه* نخستین‌بار در ۱۳۲۴ش به کوشش محمد شهید نورایی در مشهد چاپ شد، سپس محمود کتیرایی دوباره آن‌را تصحیح کرد و در ۱۳۴۸ش به چاپ رساند.

۴. *مرآت البلدان*. از جمله آثار مشهور و مهم اعتمادالسلطنه است که آن‌را در ۴ مجلد تألیف کرده است. *مرآت البلدان* مجموعه‌ای الفبایی در جغرافیای ایران و مشتمل بر آگاهیهای ارزنده دربارهٔ شهرها و روستاهای آن است. این اطلاعات متعاقب بخشنامه‌ای فراهم آمد که دولت خطاب به حاکمان و فرمانروایان ایالات و ولایات ایران صادر کرد و براساس آن دانشمندان و محققان هر دیار موظف به گردآوری اطلاعاتی دربارهٔ محل اقامت خود شدند. آنان گذشته از تدوین مطالب مندرج در منابع کهن به تحقیقات میدانی در هر محل دست زدند. از مجموع این گزارشها ۱۰ مجلد نسخهٔ عظیم خطی فراهم آمد که هر بخش به خط گردآورنده بود. این دفاتر در مجلدات بزرگی جای گرفت که اکنون برجای مانده است. بنیاد تألیف *مرآت البلدان* براساس همین یادداشتها و اسناد بود و اعتمادالسلطنه نیت آن داشت که یک دوره فرهنگ جغرافیایی برای ایران فراهم آورد. *مرآت البلدان* در سالهای ۱۲۹۴ تا ۱۲۹۷ق در تهران با قطع رحلی چاپ سنگی شد. در سالهای اخیر مجلدات *مرآت البلدان* با تصحیح مجدد و مقدمه و تعلیقات به اهتمام عبدالحسین نوایی و هاشم محدث تجدید چاپ شده است. بجز مباحث جغرافیایی، اعتمادالسلطنه گاه در این کتاب به درج پاره‌ای وقایع تاریخی معاصر نیز پرداخته است.

۵. *صدرالتواریخ*. سرگذشت صدراعظمهای دورهٔ قاجار از آغاز تا اواخر روزگار ناصرالدین شاه، یعنی احوال ۱۱ تن از میرزا ابراهیم کلانتر تا میرزا علی‌اصغر امین السلطان را در بردارد. اعتمادالسلطنه این کتاب را به خواست امین‌السلطان فراهم آورد. برخی گفته‌اند که این اثر از تألیفات میرزا محمدحسین فروغی با دستیاری غلامحسین‌خان ادیب الملک است؛ چنانکه در حاشیهٔ صفحه یکی از نسخه‌های خطی آن محمدعلی فروغی طی یادداشتی این اثر را از پدر خود دانسته است (مشیری، ۵؛ منزوی، ۴۳۴۵/۶-۴۳۴۶). این کتاب به تصحیح محمد مشیری در ۱۳۴۹ش چاپ و در ۱۳۵۷ش تجدید طبع شده است.

۶. *المآثر والآثار*. تاریخ دوران ناصرالدین شاه و احوال فرزندان و همسران و سران لشکر و فرمانروایان روزگار او و به انضمام شرح رویدادهای سیاسی و جنگها و دیگر حوادث آن عصر است. این کتاب در ۱۶ باب، نخستین بار در ۱۳۰۷ق به روزگار حیات مؤلف به چاپ رسید (همو، ۴۳۷۸/۶) و در ۱۳۴۸ش در تهران تجدید طبع شد. در سالهای اخیر چاپ منقحی از آن به اهتمام ایرج افشار عرضه شده است. به گفتهٔ محمد قزوینی سراسر این اثر از ابتدا تا انتها از آثار قلمی شمس‌العلماء عبدالرب آبادی است («وفیات»، ۵۸).

۷. *مطلع الشمس*. در تاریخ مشهد و ایالت خراسان. ظاهراً بخش اعظم این کتاب نیز به قلم شمس‌العلماء عبدالرب آبادی است، مگر

زندگی‌نامه، شعر و برخی جزئیات دیگر که آن را محمدحسین فروغی و دیگران نگاشته‌اند (همانجا). *مطلع‌الشمس* در ۳ مجلد به قطع رحلی در تهران از ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۲ق به چاپ سنگی رسیده است. در پایان جلد اول آن، فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی ضمیمه شده، و ظاهراً این فهرست از جمله نخستین فهارس کتب خطی کتابخانه‌ها در ادوار اخیر است. *مطلع الشمس* در ۱۳۶۲ش به صورت افست تجدید چاپ شد.

۸. *التدوین فی جبال شروین*، در تاریخ و جغرافیای طبرستان قدیم است و مشتمل بر دیباچه و یک مقدمهٔ علمی. در این مقدمه راجع به اصل و نژاد سکنهٔ قدیم طبرستان و زبان آنها و جغرافیای کنونی سوادکوه و خلاصهٔ حوادث تاریخ مازندران و علما و رجال آن نواحی سخن رفته است. یک جدول هم دربارهٔ حکمرانان مازندران ضمیمهٔ این قسمت است. به گفتهٔ کسروی، مؤلف همهٔ مطالب این اثر را از کتب و منابع خارجی اقتباس کرده، و گاه در ترجمهٔ اسامی مرتکب اشتباه شده است (ص ۵۱۷)؛ اما قزوینی آورده است که بیشتر این کتاب نیز به قلم محمدحسین فروغی است (همان، ۵۸-۵۹). این کتاب در ۱۳۱۱ق به خط محمدصادق تویسرکانی به چاپ رسیده است.

۹. *خیرات حسان*، زندگی‌نامهٔ زنان اسلام و نمونهٔ اشعار زنان شاعر جهان اسلام است. اعتمادالسلطنه این کتاب را از اثری ترکی به نام *مشاهیر النسوان* که نوشتهٔ محمد ذهنی است، ترجمه کرد و در ۳ جلد، آن‌را در میان سالهای ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۷ق به چاپ رساند و بعدها در ۱۳۱۱ و ۱۳۱۲ق در حیات خود تجدید چاپ کرد (مشار، *فهرست...*، ۱۹۶۷/۲). ظاهراً این کتاب تنها اثر مؤلف است که در دوران زندگی خود آن‌را تجدید طبع کرده است و معلوم می‌شود که جامعهٔ کتاب خوان آن روزگار از آن استقبال کرده‌اند.

۱۰. *دُرر التیجان فی تاریخ بنی اشکان*، در تاریخ سلسلهٔ اشکانی است که در آن روزگار اطلاعات بسیار محدودی از آنان در دست بود. قزوینی گوید که *درر التیجان* را نیز محمدحسین فروغی ترجمه و تألیف کرده است (همانجا). *درر التیجان* در سالهای ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۱ق در ۳ مجلد در تهران به چاپ سنگی رسیده است.

۱۱. *حجة السعادة فی حجة الشهادة*. این کتاب دربارهٔ حوادث تاریخی مربوط به واقعهٔ شهادت امام حسین(ع) است که در ۱۳۰۴ق در تهران و در ۱۳۱۰ق در تبریز به چاپ رسیده است (مشار، *مؤلفین...*، ۵۹۵/۲).

۱۲. *اوزان و مقادیر*، رساله‌ای در باب مقیاس اوزان و مقادیر در حجم و کیل و سطح. این رساله در ۳ فصل است: ۱. تواریخ قدیمه و جدیده؛ ۲. اصول قوانین اوزان و مقادیر؛ ۳. قانون نگارنده برای اوزان و مقادیر، و در پایان نتیجهٔ خیال نگارنده در ۶ فصل که طی آن پیشنهادهای خود را ارائه داده است (منزوی، ۱۴۰/۱). نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ملی ملک موجود است (نک: ملک، ۴۴/۲).

۱۳. *سفرنامهٔ ناصرالدین‌شاه به خراسان*، یادداشتهای مربوط به دومین سفر ناصرالدین شاه به مشهد است که در ۱۳۰۰ق به خط محمدرضا کلهر به چاپ رسیده است.

۱۴. *سفرنامهٔ ناصرالدین شاه به مازندران*، در ۱۳۱۴ق در تهران چاپ سنگی شد.

۱۵. «رساله دربارهٔ خانقاه و مقبرهٔ صدرالدین ابراهیم بن سعدالدین حموئی جوینی». خانقاه مذکور در نزدیکی تهران است. متن این رساله را احمد گلچین معانی تصحیح کرده، و در *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد* (س ۷، شم ۱) به چاپ رسانده است.

۱۶. *تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید*، در ۳ جلد که در تهران (۱۳۰۸ تا ۱۳۱۱ق) به چاپ سنگی رسیده است. این کتاب در سالهای اخیر تجدید چاپ شده است.

۱۷. *سرگذشت خر*. این کتاب رمان مانند، ترجمهٔ یک اثر فرانسوی است با تبدیل اسامی فرانسوی به ایرانی و افزودن اشاره‌های تلخ انتقادی از اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران. احتمالاً اعتمادالسلطنه آن را در انتقاد از سیاستهای امین‌السلطان ترجمه و عرضه کرده است. از این‌رو، ناصرالدین شاه در ابتدا حکم به توقیف آن داد. از این کتاب با نامهای *الحمار یحمل اسفاراً* و *منطق الحمار* و *منطق الوحش* نیز یاد شده است. این کتاب در تهران (۱۳۰۶ق) بدون قید نام نویسنده چاپ سنگی شده است (مینوی، ۶۳۶-۶۴۰).

۱۸. «رساله در شجرهٔ اتراک»، که در آن نویسنده محض تملق، نسبت شاهان قاجار را به اشکانیان رساند، اما مقبول طبع ناصرالدین شاه واقع نشد. این رساله در مجموعهٔ کتابهای محسن فروغی شناسایی شده است (افشار، «نکته‌ای...»، ۱۹۰).

۱۹. *کتابچهٔ انحصار توتون و تنباکو*. این رساله را در ۱۳۰۳ق و ضمن حوادث مربوط به جریان تنباکو نگاشته است.

۲۰. *جغرافی طالقان*. این کتاب را اعتمادالسلطنه شخصاً در ۱۳۰۱ق گردآوری و تدوین کرده، و اطلاعات مربوط به جغرافیای قدیم و جدید طالقان را همراه با احوال دانشمندان آنجا بر آن افزوده است (نک: مقدمهٔ *جغرافی...*). این رساله هنگام سفر نویسنده، همراه شاه، به آن نواحی تألیف شده است و نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ملی است (منزوی، ۳۹۵۵/۶). این رساله به ضمیمهٔ کتاب *فشندک* در ۱۳۴۱ش به چاپ رسیده است.

۲۱. «قلعهٔ نور»، متن تصحیح شدهٔ آن همراه با حواشی و تعلیقات در ۱۳۳۵ش در *مجلهٔ یغما* (س ۹، شم ۳) چاپ شده است.

۲۲. *سرگذشت مترس هورتستت انگلیسی*، که آن را از ترکی به فارسی ترجمه، و در ۱۳۰۴ق چاپ کرده است. این کتاب با عنوان *سرگذشت خانم انگلیسی در بلوای هند* نیز در ۱۳۱۸ق در بمبئی به چاپ رسیده است.

۲۳. *سیاحت‌نامهٔ کاپیتان آتراس به قطب شمال*، ترجمه‌ای از اثر ژول ورن که در ۱۳۱۱ق به چاپ رسیده، و در ۱۳۲۱ق به کوشش احمد مستوفی تجدید طبع شده است.

۲۴. *طبیب اجباری*، ترجمه‌ای از اثر مولیر که نخستین‌بار در ۱۳۲۲ق در تهران چاپ شد.
۲۵. *عروس اجباری*، ترجمه‌ای از اثر مولیر که در ۱۳۲۸ق در تهران به چاپ رسید.
۲۶. *کاداستره*، ممیزی املاک و اراضی و شمار نفوس که آن را از فرانسه ترجمه کرده، و در ۱۳۰۷ق به چاپ رسانده است.
۲۷. *گرامر*، چاپ تهران (۱۲۹۳ق).
۲۸. *کشف المطالب*، به ضمیمهٔ *قرآن* در ۱۳۵۳ق چاپ شده است.
۲۹. *فلاحت و باغبانی*، در تهران (۱۳۲۸ق) چاپ شده است.
۳۰. *نفع اللسان* (لغت فارسی و فرانسه)، در سالهای ۱۲۹۴ و ۱۲۹۹ق به چاپ رسیده است.
۳۱. *وقایع عظیمه*، از بدو خلقت تا زمان ختمی مرتبت (برای همهٔ این آثار، نک: مشار، *مؤلفین*، ۲/۵۹۷-۵۹۹).
۳۲. *تاریخ فرانسه*، در تهران (۱۳۱۲ق) به چاپ سنگی رسیده است.
۳۳. *آئینهٔ سکندری*، در شرح حال الکساندر سوم امپراتور روسیه و پدران وی. نسخه‌ای از آن که در ۱۳۱۳ق به دست محمد بن محمدقلی قزوینی کتابت شده، در آستان قدس رضوی موجود است (نک: آستان...، ۲/۳).
۳۴. *تاریخ انکشاف ینگی دنیا*، در تهران (۱۲۸۸ق) چاپ شده است.
۳۵. *رذائل مردم انگلیس*. این کتاب از متن انگلیسی ترجمه شده است.
۳۶. *تاریخ بابل و نینوا*، در بمبئی (۱۳۱۱ق) چاپ گردیده است.
۳۷. *تاریخ هرودت*.
۳۸. *حدیقهٔ فصاحت*، منتخب سفرنامهٔ اروپای ناصرالدین‌شاه و تاریخ ساسانیان و سرگذشت یک خانم انگلیسی. این کتاب در کلکته (۱۹۰۵ و ۱۹۰۸م) به چاپ رسیده است.
۳۹. *راه‌نجات*، در تهران چاپ سنگی شده است.
۴۰. *سرگذشت مادموازل مونت پانسیو*، جلد اول این ترجمه در ۱۳۱۲ق در تهران به چاپ رسید.

افزون بر آثار مفصل یاد شده، چندین روزنامه و نشریه زیر نظر اعتمادالسلطنه منتشر می‌شده است. از جمله باید از روزنامه‌های *اطلاع* و *ایران* نام برد که وی شخصاً مدیریت آنها را برعهده داشت. او در ۱۲۸۸ق که شاه ادارهٔ روزنامه‌ها را از اعتضادالسلطنه بازپس گرفت، مسئولیت این مهم را عهده‌دار شد و در همین سال ۳ روزنامهٔ دیگر، یعنی *دولتی*، *ملتی* و *علمی* را تعطیل، و به جای آنها روزنامهٔ *ایران* را (هفته‌ای ۳ بار) منتشر کرد (صدر هاشمی، ۱/۱۹۴، ۳۰۵). از روزنامه‌های دیگر که وی منتشر کرده، از *مریخ* در سالهای ۱۲۹۶-۱۲۹۷ق، و *شرف* در سالهای ۱۳۰۰-۱۳۰۹ق می‌توان نام برد (استوری، ۲/۶۹۷).

مآخذ: آدمیت، فریدون، *اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ آرین‌پور، یحییٰ، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ آستان قدس، *فهرست*؛ استوری، چارلز، *ادبیات فارسی*، تحریر روسی برگل، ترجمهٔ یحییٰ آرین‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *جغرافی طالقان*، تهران، ۱۳۰۱ق؛ همو، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ افشار، ایرج، «اجمالی در احوال مؤلف»، *روزنامهٔ خاطرات* (نک: هم، اعتمادالسلطنه)؛ همو، «نکته‌ای در باب اعتمادالسلطنه»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۱۱؛ امین‌الدوله، علی، *خاطرات سیاسی*، به کوشش حافظ فرمانفرماییان، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ براون، ادوارد، *انقلاب ایران*، ترجمهٔ احمد پژوه، تهران، ۱۳۳۸ش؛ خان ملک ساسانی، احمد، *سیاستگران دورهٔ قاجار*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ *شرف*، تهران، ۱۳۰۱ق، شم ۸۱؛ صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ صفایی، ابراهیم، *اسناد سیاسی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ظل‌السلطان، مسعود میرزا، *تاریخ مسعودی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قزوینی، محمد، «وفیات معاصرین»، *یادگار*، تهران، آبان ۱۳۲۷، س ۵، شم ۳؛ همو، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کتیرایی، محمود، تعلیقات بر *خلسهٔ اعتمادالسلطنه*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کسروی، احمد، *کاروند*، به کوشش یحییٰ ذکاء، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ مشیری، محمد، مقدمه بر *صدرالتواریخ* اعتمادالسلطنه، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی؛ مینوی، مجتبی، «سرگذشت خر»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱۸، شم ۷-۹؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نوایی، عبدالحسین، پیش‌گفتار *مرآت البلدان* اعتمادالسلطنه، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *وحید*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۱۴، شم ۲۰۱؛ هدایت، مهدیقلی، *گزارش ایران*، به کوشش محمدعلی صوتی، تهران، ۱۳۶۳ش.

سیدعلی آل‌داود

اِعْجاز، نک: معجزه.

اِعْجازُ الْقُرآن، عنوان مبحثی در علوم قرآنی که در باب وجه معجزه بودن *قرآن* کریم و بررسی آن گشوده شده، اما در عین حال، با بحثهایی در حوزهٔ کلام اسلامی و ادب عربی نیز مربوط بوده است.

اعجاز در لغت از مادهٔ عجز و به معنای «عاجز ساختن یا عاجز یافتن» آمده است. منشأ شکل‌گیری مبحث اعجاز *قرآن* از آنجاست که در فرهنگ اسلامی، *قرآن* کریم به عنوان مهم‌ترین معجزهٔ رسول اکرم (ص) شناخته شده است؛ اما از امتیازات *قرآن* کریم آن است که در کنار جنبهٔ اعجاز، کتاب شریعت نیز هست و در واقع دعوتی است که خود بر صدق خود دلالت دارد.

اگرچه اعجاز تعبیری قرآنی نیست، اما در *قرآن* کریم بر معجزه بودن آن اشاراتی رفته است. دانسته است که برخی از معاندان رسول اکرم (ص)، آیات نازلهٔ *قرآن* کریم را سخنی بشری می‌دانستند (مدثر/۷۴/۲۵) و مدعی بودند که اگر بخواهند، خود نیز می‌توانند سخنانی از همان سنخ بر زبان رانند (انفال/۸/۳۱)؛ اما در *قرآن* کریم، با تکیه بر الٰهی بودن این سخنان، آوردن مانند آنها ناممکن شمرده شده است (طور/۵۲/۳۳-۳۴). در *قرآن* کریم از معاندان دعوت شده که برای اثبات مدعای خود، ۱۰ سوره، یا حتیٰ یک سوره همچون سوره‌های *قرآن* بیاورند (یونس/۱۰/۳۸؛ هود/۱۱/۱۳) و نیز آمده است که البته هرگز بر چنین امری توفیق نخواهند یافت (بقره/۲/۲۴). این دعوت به ناممکن که

در فرهنگ اسلامی با اصطلاح تحدّی (ه م) معارضه‌طلبی شناخته شده است، در واقع به اثبات رساندن عجز کفار از چنین امری، یا به تعبیری دیگر «اعجاز» است.

موضوع تحدی، نه تنها در عهد حیات رسول اکرم (ص)، بلکه فراتر از آن برهۀ زمانی نیز مورد توجه علمای اسلام قرار گرفته، و بر این مطلب که در طول تاریخ اسلام، کسی را توانایی آوردن چیزی مانند *قرآن* کریم نبوده است، به عنوان روشن‌ترین نشانه بر اعجاز *قرآن* و حقانیت نبوت آن حضرت تکیه شده است. با توجه به ارتباط این مبحث با موضوعات علم کلام در باب نبوت، موضوع اعجاز *قرآن* به محافل و آثار کلامی نیز راه یافته، و این امر موجب پدید آمدن بحثهایی نظری در حوزۀ اعجاز *قرآن* بوده است.

از نخستین متکلمان که به بحث در بارۀ وجه اعجاز *قرآن* پرداخته‌اند، ابراهیم نظام است که معتقد بود وجه این اعجاز در بلاغت و نظم خاصی نیست، بلکه معجزه در آنجاست که هرگاه فردی از معاندان برآن شود تا به ساختن سخنانی همانند *قرآن* بپردازد، با ارادۀ الٰهی، «داعی» از آن فرد برگردانده شده (صَرف)، شخص قهراً از اهتمام به آن عمل ممنوع می‌گردد (نک: شهرستانی، ۱/ ۵۸؛ سیوطی، *الاتقان*، ۴/ ۷). این نظر با اشاره به تعبیر «صرف الدواعی عن المعارضه»، به نظریۀ «صَرفه» شهرت یافته است. بر مبنای این نظریه، در واقع وجه اعجاز *قرآن*، امری خارج از *قرآن* بوده است.

نظریۀ صرفه حتیٰ در میان معتزله با استقبال گسترده‌ای روبه‌رو نشد، اما همواره هواداران محدودی داشت و در این میان شایان ذکر است که برخی از عالمان امامیه، همچون شیخ مفید و سید مرتضیٰ با تفسیر خاص خود، از این نظریه دفاع می‌کرده‌اند (نک: مفید، ۱۸؛ سید مرتضیٰ، «جوابات ...»، ۳۲۳-۳۲۷؛ قس: راوندی، ۳/ ۹۸۱). البته باید توجه داشت که بر مبنای نظریۀ صرفه، با تفسیرهای متفاوتی در بارۀ چگونگیِ این «صرف»، آراء گوناگونی از سوی عالمان مسلمان به میان آمده است (مثلاً نک: ابن‌عطیه، ۱/ ۷۱-۷۲؛ فخرالدین، ۲/ ۱۱۵-۱۱۶؛ برای نقد و بررسی اقوال در بارۀ صرفه، نک: معرفت، ۴/ ۱۳۷-۱۹۰).

نظریۀ اِخبار از غیب، یا به تعبیر دیگر خبر دادن از وقایعی در آینده و حتیٰ در گذشته که صدق گفتار آن به اثبات رسیده، نظریۀ دیگری است که طی قرون متمادی در کنار دیگر نظریه‌ها وجود داشته است؛ در واقع در برخورد با این نظریه، نمی‌توان از عالمان اسلامی مخالفانی را برای آن برشمرد، اما میزان تأکید صاحب‌نظران بر این نکته به عنوان وجه اعجاز *قرآن* متفاوت بوده است؛ اگر در میان عالمان متقدم کسانی بوده باشند که اخبار از غیب را به عنوان وجه اصلی اعجاز مطرح کرده باشند (نک: خطابی، ۲۳-۲۴؛ باقلانی، ۴۸-۵۱)، اما از ابراهیم نظام گرفته تا عالمان معاصر، همواره این وجه به عنوان یکی از وجوه اعجاز *قرآن* در کنار وجه اصلی مختار مطرح بوده است (برای ابراهیم نظام، نک: شهرستانی، همانجا؛ برای بحثی در بارۀ پیشینۀ اعجاز علمی *قرآن*، نک: حمصی، ۸۸-۹۳).

نظریۀ دیگری که در بحث مربوط به وجه اعجاز، از نظریه‌های مهم و شاید مؤثرترین نظریه در تاریخ این مبحث محسوب می‌شود، «نظم» *قرآن* است که به طور مشخص، عمرو بن بحر جاحظ، ادیب و متکلم معتزلی از نخستین تبیین‌کنندگان آن به شمار می‌رود. اساس نظریۀ یاد شده برخلاف صرفه، مبنی بر این است که *قرآن* خود کلامی اعجازآمیز است و از همین‌رو کسی را توان آوردن نظیر آن نیست. در این نظریه مانع و صارف معاندان از آوردن نظیر *قرآن*، صفتی خاص در خود *قرآن*، و در واقع نظم خاص موجود در کلام آن دانسته شده است. جاحظ این نظریه را در کتابی با عنوان *نظم القرآن* تبیین کرده بود که اکنون نسخه‌ای از آن در دست نیست و تنها می‌توان بر اساس اشارات موجود در دیگر آثار جاحظ و نیز نوشته‌های دیگر مؤلفان بر محتوا و مضامین آن اطلاع یافت. به طور خلاصه، باید گفت که جاحظ در این نظریۀ خود، «نظم» و «تألیف» موجود در کلام *قرآن* را با نظم و تألیف دیگر آثار، دارای تفاوتی از دو سنخ دانسته، و بر این اعتقاد بوده که بشر به طور طبیعی از آوردن مثل کلام قرآنی عاجز و ناتوان است (نک: سیوطی، *الاتقان*، ۴/ ۶-۷؛ نیز مخلوف، ۳۹-۴۱).

نظریۀ نظم *قرآن* در دوره‌های بعد، هم از سوی متکلمان و هم از سوی ادیبان مورد توجه قرار گرفته، و الهام‌بخش عالمانی از مکاتب گوناگون بوده است. در حوزۀ علم کلام، پس از جاحظ کسانی از معتزله، مانند ابن‌اخشید و ابوعلی حسن بن علی بن نصر نیز با تألیف آثاری با عنوان *نظم القرآن*، به ادامۀ مسیر جاحظ پرداختند (برای این آثار، نک: ابن‌ندیم، ۴۱)، اما این نظریه در مکاتب کلامی دیگر نیز تأثیری مهم برجای نهاده بود.

از مهم‌ترین نمونه‌های گسترش این نظریه در حوزۀ کلام اشعری، کتاب *اعجاز القرآن* قاضی ابوبکر باقلانی است که به گفتۀ مؤلف (نک: ص ۷) وی در این اثر برآن بوده تا به بسط موضوعاتی در نظم *قرآن* پردازد که جاحظ به اجمال از آنها گذر کرده است. باقلانی با وجود آنکه تا حد ممکن به بحث خود صورت متکلمانه داده است، اما به ناچار بخشی عمده از بحث خویش را به مباحث بلاغی اختصاص داده، و به بررسی وجوه بیان در *قرآن* و اختصاصات آن پرداخته است. وی در بخشی از اثر خود، به صراحت اظهار داشته که اعجاز *قرآن* متعلق به بیان آن است و *قرآن* در اعلیٰ درجه از منازل بیان از تعدیل نظم و سلاست، زیبایی سخن، گوش‌نواز بودن آهنگ و روانی بر زبان قرار گرفته است (نک: ص ۴۱۹).

بیشترین گسترش نظریۀ نظم، در آثار ادیبانی دیده می‌شود که سعی داشتند تا با تبیین و تدوین صناعات ادبی و علم بلاغت، اعجاز مشهود در کلام قرآنی را آشکارتر سازند. *کتاب الصناعتین* ابوهلال عسکری (د ح ۴۰۰ق)، با وجود اینکه اثری ادبی است و دربارۀ دو صنعت شعر و نثر نوشته شده، اما از آنجا که انگیزۀ اصلی تألیف آن اثبات اعجاز *قرآن* بوده است، به این مبحث ارتباط می‌یابد. به گفتۀ مؤلف در مقدمۀ کتاب، انسان اگر از علم فصاحت و بلاغت غافل باشد، هرگز قادر نیست اعجاز

قرآن را با آن خصوصیات، از حسن تألیف و براعت ترکیب درک نماید (نک: ابوهلال، ۲؛ نیز مخلوف، ۵۲-۵۳).

در ادامهٔ راه جاحظ و ابوهلال عسکری، به عنوان نقطهٔ عطفی باید از عبدالقاهر جرجانی (د ۴۷۱ق/۱۰۷۸م) یاد کرد که با انگیزهٔ تبیین اعجاز قرآن، راه تدوین علم بلاغت را پیموده است. در مروری بر مقدمهٔ کتاب *دلائل الاعجاز* (مدخل، «ص-خ»، نیز ص ۲-۸) می‌توان دید که مؤلف پس از اصل قرار دادن نظریهٔ نظم قرآن، جنبه‌های گوناگون زبان عربی را مورد بررسی قرار داده، و در این میان، بر این نکته تأکید داشته که اعجاز قرآنی به وجوه بلاغت بازمی‌گشته است. در همین راستا، جرجانی برای فراهم آوردن امکان درکی عمیق‌تر از اعجاز قرآن، به مدون ساختن وجوه فصاحت و بلاغت و مشخص کردن اقسام مختلف «نظم» پرداخته، و نخستین گام مهم را در این زمینه با تألیف دو اثر ماندگار خود، *دلائل الاعجاز* و *اسرار البلاغه* برداشته است. گفتنی است جرجانی افزون بر این دو اثر، چکیدهٔ دیدگاه خود را در بارهٔ نظریهٔ نظم و بلاغت، در رساله‌ای با عنوان «الرسالة الشافیه» نیز منعکس ساخته است (نک: ص ۱۱۷-۱۵۸).

در مرور بر مهم‌ترین وجوه بیان شده برای اعجاز قرآن، همچنین باید به تأثیر ناشناختهٔ قرآن بر شنوندگان اشاره کرد که از نخستین مطرح‌کنندگان آن ابوسلیمان خطّابی (د ۳۸۸ق/۹۹۸م) است. وی در رسالهٔ خود در باب اعجاز قرآن پس از نقد و بررسی آراء گوناگون ارائه شده در این زمینه، در پایان به عنوان فصل الخطاب به طرح نظریه‌ای می‌پردازد که به تعبیر خود، پیش‌تر به آن کمتر توجه شده بوده، و آن کارکردِ قرآن بر قلوب و تأثیر آن بر نفوس مردمان است. وی در توضیح می‌افزاید که به هنگام شنیدن قرآن گاه چنان لذت و حلاوت، و گاه چنان ترس و مهابتی بر انسان چیره می‌شود که از کلامی دیگر معهود نیست. از نظر خطابی این تأثیر برای هر آشنا به زبان عرب مصداق می‌یابد و تغییر حالت عتبة بن ربیعه از سران مشرکین در اثر شنیدن آیاتی از سورهٔ حم سجده، نمونه‌ای از تأثیر شگفت آن بر معاندان است (نک: خطابی، ۷۰-۷۱).

نظریهٔ خطابی در طی قرون متمادی پس از او کمتر با استقبال عالمان مواجه شده است؛ از جملهٔ این موارد باید به دیدگاه باقلانی و نیز ابن‌عطیه، مفسر اندلسی (د ۵۴۲ق/۱۱۴۷م) اشاره کرد که می‌تواند تلفیقی از نظریهٔ خطابی با نظریهٔ نظم تلقی گردد (نک: باقلانی، ۴۱۹؛ ابن‌عطیه، ۱/ ۷۱-۷۲). شکل نوین این نظریه را می‌توان با تعابیری چون «جذبهٔ روحی» از صاحب‌نظرانی چون هبةالدین شهرستانی، محمد حسین کاشف الغطاء، محمد رشید رضا و مصطفی صادق رافعی سراغ گرفت (نک: معرفت، ۴/۱۰۳).

در خاتمهٔ سخن از نظریات موجود در باب وجه اعجاز قرآن باید یادآور شد که موارد مذکور تنها مهم‌ترین نمونه‌های این نظریه‌ها هستند و دیگر اینکه، صاحب‌نظران در خلال قرون، خود را ملزم نمی‌دانسته‌اند که تنها یک وجه را از میان وجوه مطرح شده قابل قبول بدانند. از همین روست که در بسیاری از مباحث عالمان در باب اعجاز القرآن، فراوان دیده می‌شود که وجوه متعددی مطرح شده، و گاه وجه خاصی را مورد تکیه قرار داده‌اند. به عنوان نمونه، طرحی متشکل از وجوه متنوع در بحث علی بن عیسیٰ رمانی، از متکلمان نامدار معتزله (د ۳۸۴ق/۹۹۴م) دیده می‌شود (نک: رمانی، ۷۵ به بعد؛ ابن‌حمزه، ۳/۳۶۷-۴۱۳؛ سیوطی، معترک...، ۱۲ به بعد؛ نیز برای برخی آراء متأخران، نک: معرفت، ۴/۱۰۳-۱۳۶).

مآخذ: در پایان مقاله. محمد هادی معرفت

کتاب‌شناسی اعجاز *القرآن*: از آغاز عصر تدوین تا زمان حاضر، در خلال قرون متمادی عالمان اسلامی چه با اختصاص دادن بخشی از آثار خود به مبحث اعجاز *القرآن*، و چه با تألیف آثاری مستقل در این زمینه، به تحریر بحث و بیان نظریات خود پرداخته‌اند. در میان آثار مستقل، به عنوان نخستین نوشته‌ها، از دو اثر متکلمان معتزله نام برده شده است که در حال حاضر نسخه‌ای از آنها شناخته نیست؛ این دو اثر عبارتند از: *اعجاز القرآن* از ابوعمر محمد بن عمر باهلی، از معتزلهٔ بصره و معاصران ابوعلی جبایی و دیگر *اعجاز القرآن فی نظمه و تألیفه* نوشتهٔ ابوعبدالله محمد بن زید واسطی (د ۳۰۶ق/۹۱۸م) از معتزلهٔ بغداد که ابن‌ندیم بدون توضیحی به آنها اشاره کرده است (ص ۴۱، ۲۱۹، ۲۲۰). اهم آثار بعدی اینهاست: ۱-۲. *النکت فی اعجاز القرآن*، اثر علی ابن عیسیٰ رمانی (د ۳۸۴ق)، از علمای معتزلهٔ بغداد، و *بیان اعجاز القرآن*، اثر ابوسلیمان حمد بن محمد خطابی (د ۳۸۸ق)، از علمای اصحاب حدیث خراسان که هر دو در مجموعهٔ *ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن* در ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م در مصر به چاپ رسیده، و بارها تجدید چاپ شده‌اند (برای تداول *النکت*، نک: رودانی، ۱۲۳)؛ ۳. *اعجاز القرآن*، اثر قاضی ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ یا ۴۰۴ق) که چاپهایی متنوع از آن انتشار یافته، و خود موضوع تحقیق برخی از صاحب‌نظران از جمله عبدالرئوف مخلوف قرار گرفته است؛ ۴. *دلائل الاعجاز*، تألیف عبدالقاهر جرجانی (د ۴۷۱ق) از نخستین تدوین کنندگان بلاغت عربی که بارها به چاپ رسیده، و خود موضوع پژوهشهای متعددی بوده است (از جمله *نظریة عبدالقاهر فی النظم*، از درویش جندی، چ قاهره، ۱۹۶۰م)؛ ۵. *الرسالة الشافیة فی اعجاز القرآن*، نوشتهٔ عبدالقاهر جرجانی که به عنوان متن سوم در مجموعهٔ *ثلاث رسائل* ... منتشر شده است (چاپ دیگر به همراه *دلائل الاعجاز*، به کوشش محمود شاکر، قاهره، ۱۹۸۴م)؛ ۶. *نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز*، اثر فخرالدین رازی متکلم نامدار (د ۶۰۶ق) که در ۱۳۱۷ق در مطبعة الآداب به چاپ رسیده است؛ ۷-۹. *التبیان فی علم البیان المطلع علیٰ اعجاز القرآن*، *البرهان الکاشف عن اعجاز القرآن* و *المجید عن اعجاز القرآن المجید*، که همگی از آثار کمال‌الدین زملکانی (د ۶۵۱ق) است. از این ۳ اثر، کتاب *التبیان* به کوشش احمد مطلوب و خدیجه حدیثی در ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م در عراق به چاپ رسیده است؛ کتاب *البرهان* که گاه به نوادهٔ او ابوالمعالی ابن‌زملکانی (د ۷۲۷ق) منسوب گشته، نیز به کوشش همان دو تن در ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م

منتشر شده، و کتاب *المجید* در ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م به کوشش د. شعبان صلاح در همان سال در مصر انتشار یافته است؛ ۱۰. *البرهان فی اعجاز القرآن*، از ابن‌ابی‌اصبع زکی‌الدین عبدالعظیم (د ۶۵۴ق)، ادیب مصری که خود در اثر دیگرش به داشتن چنین کتابی تصریح کرده (ص ۱۵)، و آربری نسخه‌ای از آن را در کتابخانهٔ چستربیتی دوبلین نشان داده است (نک: آربری، شم 4255)؛ ۱۱. *معترک الاقران فی اعجاز القرآن*، از آثار سیوطی (د ۹۱۱ق) که از جامع‌ترین نوشته‌ها در باب وجوه گوناگون اعجاز قرآن است و مکرراً به چاپ رسیده است؛ ۱۲. *الایقان فی اعجاز القرآن*، از محمد کریم‌خان کرمانی (د ۱۲۸۸ق) از بزرگان شیخیه که در ضمن *مجموعة الرسائل* در ۱۳۵۴ش در کرمان انتشار یافته است (نیز برای نمونه‌ای در باب اعجاز حروف قرآن از سدهٔ ۹ق، نک: *میراث ...*، ج ۸، متن شم ۴).

در میان آثار یافت نشده در این زمینه، می‌توان از این آثار نیز یاد کرد: *اعجاز القرآن* ابن‌ابی‌زید قیروانی (د ۳۸۶ق)، از علمای مالکی افریقیه (ذهبی، ۱۱/۱۷)؛ اثری با همین عنوان از ابن‌سراقهٔ بصری (د ۴۱۰ق)، فقیه شافعی (سیوطی، *الاتقان*، ۳/۴)؛ *الکلام فی وجوه اعجاز القرآن* و *جوابات ابی‌الحسن سبط المعافی بن زکریا فی اعجاز القرآن*، دو عنوان از آثار شیخ مفید (د ۴۱۳ق) عالم نامدار امامی (نجاشی، ۴۰۰)؛ *الموضح عن جهة اعجاز القرآن*، یا *الصرفة*، اثر سید مرتضیٰ (د ۴۳۶ق)، از دیگر شخصیتهای برجستهٔ امامیه (همو، ۲۷۰؛ سید مرتضیٰ، *الذخیرة*، ۳۷۸؛ طوسی، ۱۲۵)؛ *اعجاز القرآن*، نوشتهٔ محسن بن حسن نیشابوری خزاعی از عالمان امامیه در سدهٔ ۵ق (منتجب‌الدین، ۱۵۶) و اثری با همین عنوان از علی بن زید بیهقی (د ۵۶۵ق) عالم نامدار خراسانی (یاقوت، ۲۲۵/۱۳).

موضوع *اعجاز القرآن* در عصر حاضر نیز موضوع تحقیقات مستقلی قرار گرفته است که از آن میان ــ به عنوان آثاری تاریخی و توصیفی ــ می‌توان به این موارد اشاره کرد: *اعجاز القرآن*، از مصطفیٰ صادق رافعی (قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م)؛ «اعجاز *القرآن* فی مذهب الشیعة الامامیة»، از توفیق الفکیکی، ضمن *رسالة الاسلام* (قاهره، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱م، س ۳، شم ۳)؛ *تاریخ فکرة اعجاز القرآن منذ البعثة النبویة حتیٰ عصرنا الحاضر*، اثر نعیم حمصی (نک: مآخذ)؛ *تطور دراسات اعجاز القرآن و اثرها فی البلاغة العربیة*، از عمر ملاحویش (بغداد، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م)؛ *اعجاز القرآن بین المعتزلة و الاشاعرة*، از منیر سلطان (قاهره، ۱۹۷۷م) و مقالهٔ «اعجاز *القرآن*» از فون گرونه‌باوم در «دائرة المعارف اسلام» (EI², III/1018-1020).

مآخذ: ابن‌ابی‌اصبع، عبدالعظیم، *بدیع القرآن*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، دارنهضة مصر للطبع و النشر؛ ابن‌حمزه، یحییٰ، *الطراز*، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ ابن‌عطیه، عبدالحق، *المحرر الوجیز*، به کوشش احمد صادق ملاح، قاهره، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوهلال عسکری، حسن، *کتاب الصناعتین*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ باقلانی، محمد، *اعجاز القرآن*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ جرجانی، عبدالقاهر، *دلائل الاعجاز*، به کوشش محمد رشید رضا، قاهره، ۱۳۳۱ق؛ همو، «الرسالة الشافیة»، ضمن *ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن*، به کوشش محمد خلف‌الله و محمد زغلول سلام، قاهره، ۱۹۹۱م؛ حمصی، نعیم، *تاریخ فکرة اعجاز القرآن*، دمشق، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ خطابی، حمد، «بیان اعجاز *القرآن*»، ضمن *ثلاث رسائل* (نک: هم، جرجانی)؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ راوندی، سعید، *الخرائج و الجرائح*، قم، ۱۴۰۹ق؛ رمانی، علی، «النکت فی اعجاز *القرآن*»، ضمن *ثلاث رسائل* (نک: هم، جرجانی)؛ روددانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سید مرتضیٰ، علی، «جوابات المسائل الرسیة الاولیٰ»، ضمن ج ۳ *رسائل الشریف المرتضیٰ*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *معترک الاقران*، به کوشش احمد شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ طوسی، محمد، *الفهرست*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ *قرآن کریم*؛ مخلوف، عبدالرئوف، *الباقلانی و کتابه اعجاز القرآن*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ش؛ منتجب‌الدین، علی، *الفهرست*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ *میراث اسلامی ایران*، به کوشش رسول جعفریان، قم، ۱۳۷۷ش، دفتر هشتم؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Arberry; EI².

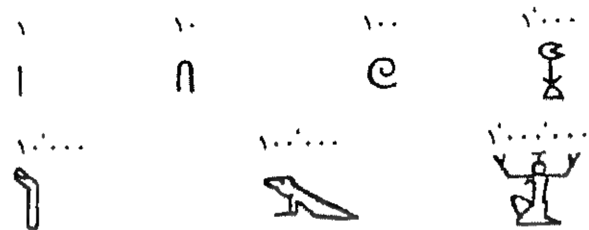
بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَعْدادْ وَ اَرْقام، اعداد مجموعهٔ نامهایی است که برای شمارش یا اندازه‌گیری چیزها به کار می‌رود و ارقام مجموعهٔ علامتهایی است برای نشان دادن اعداد.

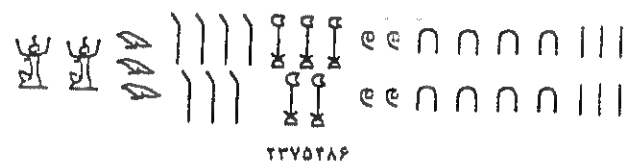
اعداد در نوع مقدماتی خود زاییدهٔ فکر بشر برای شمردن اشیاء است. ابوریحان بیرونی در بخش «شمار» *التفهیم* پیش از تعریف عدد، «یکی» یا واحد شمارش را چنین تعریف کرده است: «یکی چیست؟ آن است که یگانگی بر او افتد و بدو نام زده شود و از تمامی وی آن است که کمی و بیشی نپذیرد و از حال خویش به ضرب و قسمت نگردد و اندر قوت همهٔ عددهاست و همهٔ خاصیتهای ایشان...»، او سپس عدد را چنین تعریف کرده است: «عدد چیست؟ جمله‌ای است از یکها گردآمده و از این جهت یکی را از عدد بیرون آوردند و گفتند که عدد نیست، زیرا که جمله[ای گرد آمده از یکها] نیست» (ص ۳۳-۳۴). همان‌گونه که مشاهده شد، در روزگاران گذشته، «یک» عدد محسوب نمی‌شده است. از همین تعریف نیز برمی‌آید که «صفر» نیز عدد نیست، چنانکه مدتهای مدید برای نشان دادن صفر نشانه‌ای نیز مقرر نشده بود. ضمن آنکه این تعریف تنها دربارهٔ اعداد طبیعی صدق می‌کند؛ در حالی که خود بیرونی نیز عددهای کسری و حتیٰ عددهای گنگ را در شمار اعداد یاد می‌کند. مفهوم عدد در طول تاریخ بسط یافته است و تعریف ریاضی کنونی اعداد و اقسام آن که مطابق فرم کنونی ریاضیات و منطق باشد، خارج از حدود مورد نظر در این مقاله است. از آنجا که برای نمایاندن اعداد به یک دستگاهِ شمار (سیستم عدد نویسی) و شماری شکل (رقم) نیاز است، نخست از شیوه‌های اقوام باستانی در این باره و سپس دربارهٔ مجموعه‌های مختلف اعداد یا «زوج اعداد» بحث می‌شود.

ارقام و دستگاه شمار مصری: در مصر باستان اعداد در یک

«دستگاه شمار بدون ارزش مکانی» و به صورت مجموعه‌ای از اعداد ۱، ۱۰، ۱۰۰،... و ۱'۰۰۰'۰۰۰ نوشته می‌شدند. برای نشان دادن ارزش مراتب مختلف نیز یکی از این اشکال به کار می‌رفت:



به عنوان مثال عدد ۲'۳۷۵'۴۸۶ بدین صورت نگاشته می‌شد:



یعنی بـرای نشان دادن ضریب مـرتبهٔ دهدهی مربوط بـه هر مرتبه، نشانهٔ آن مرتبه به شمار مورد نظر تکرار می‌شد. در واقع در دستگاه شمار مصری، ارقام برای نشان دادن مرتبهٔ اعداد، و نه ضریب این مراتب به کار می‌رفتند. در این سیستم ترتیب گذاردن علامات اهمیت نداشت، اما مصریها می‌کوشیدند که زیباترین ترتیب را برگزینند.

ارقام و دستگاه شمار بابلی: اقوام قدیم بین‌النهرین اعداد را با خط میخی نمایش می‌دادند. آنان اعداد را در «دستگاه شمار شصتگانی (پایهٔ ۶۰) با ارزش مکانی»، مـی‌نوشتند. اما هر یک از ۵۹ رقم این دستگاه شمار به نوبهٔ خود تنها با دو نشانهٔ 𒁹=۱ و 𒌋=۱۰، یعنی در یک «دستگاه شمار دهگانی بدون ارزش مکانی»، نگاشته می‌شد. بابلیها این نشانه‌ها را در کنار یا بالای یکدیگر می‌نوشتند.

𒌋𒌋 𒁹𒁹𒁹𒁹𒁹 =۲۵=۲×۱۰+۵

𒌋𒁹𒁹 𒌋𒌋𒌋 𒌋𒌋𒁹𒁹𒁹𒁹𒁹 =۱۲,۳۰,۲۵=۱۲×۶۰^۲+۳۰×۶۰+۲۵

در دستگاه شمار بابلی هیچ نشانه‌ای برای نمایاندن «صفر» وجود نداشت. آنان بیشتر برای مراتبی که ضریب آنها صفر بود، یک جای خالی در نظر می‌گرفتند. این امر موجب می‌شد که مقدار دقیق یک رقم تنها با بررسی محاسبات معلوم گردد. مثلاً این عدد:



ممکن بود ۱,۴=(۱×۶۰)+۴=۶۴

یا ۱,۰,۴=(۱×۶۰^۲)+(۰×۶۰)+۴=۳'۶۰۴

یا ۱,۰,۰,۴=(۱×۶۰^۳)+(۰×۶۰^۲)+(۰×۶۰)+۴=۲۱۶'۰۰۴

خوانده شود. آنها معمولاً مراتب مختلف شصتگانی را با نشانه‌ای از یکدیگر جدا مـی‌کردند. مثلاً ۵، ۶، ۱۰ در دستگـاه شصتگانی بـرابر ۱۸'۳۷۰ در دستگاه دهگانی (=۱۰+(۶×۶۰)+(۵×۶۰^۲)) است.

ارقام و دستگاه شمار یونانی: یونانیها تقریباً از ۵۰۰ق‌م هر یک از ۲۷ حرف الفبای خود را به ترتیب برای نشان دادن یکی از اعداد ۱ تا ۹، و مضارب ۱۰ و ۱۰۰ این اعداد به کار می‌بردند. بدین‌سان آنها ناچار بودند برای مرتبهٔ هزارگان و بالاتر، از نشانه‌های اضافی سود برند. در این سیستم نیز مانند سیستم مصری ارزش ارقام مختلف با یکدیگر جمع می‌شد.

	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹
یکان	Α α	Β β	Γ γ	Δ δ	Ε ε	Ϝ ϛ	Ζ ζ	Η η	Θ ϑ
دهگان	Ι ι	Κ ϰ	Λ λ	Μ μ	Ν ν	Ξ ξ	Ο ο	Π π	Ϙ ϙ
صدگان	Ρ ϱ	Σ σ	Τ τ	Υ υ	Φ φ	Χ χ	Ψ ψ	Ω ω	Ϡ ϡ
هزارگان	͵α	͵β	͵γ	͵δ	͵ε	͵ϛ	͵ζ	͵η	͵ϑ

در میان مسلمانان دستگاه شماری بسیار شبیه به سیستم فوق، موسوم به حساب جُمَّل رایج بود که در آن از حروف ابجد (ه م) استفاده می‌گردید.

ارقام و دستگاه شمار رومی: رومیها از این علامتها برای ارقام خود استفاده می‌کردند:

I=۱ V=۵ X=۱۰ L=۵۰ C=۱۰۰ D=۵۰۰ M=۱۰۰۰

در واقع تفاوت میان ارقام و دستگاه شمار رومی و مصری در وجود نشانه‌ای مستقل برای اعداد ۵، ۵۰ و ۵۰۰ در سیستم رومی بود. همچنین در این دستگاه اگر ارقام I، X، یا C به ترتیب در سمت چپ اولین دو رقم بزرگ‌تر از خود (V و X،...) قرار می‌گرفتند، عدد کوچک‌تر از عدد بزرگ‌تر کاسته می‌شد، اما اگر در سمت راست آن قرار می‌گرفت، مانند سیستم مصری عمل می‌شد. به عنوان مثال ۱−۵ = IV و ۱+۵ = VI. همچنین هیچ یک از ارقام (بجز M) بیش از ۳ بار از پی هم نمی‌آمدند. به طور مثال عدد ۴ به صورت IV نوشته می‌شد و نه IIII و در این سیستم عدد ۴'۹۹۹ به شکل MMMMCMXCIX یعنی مجموع اعداد ۴۰۰۰ (MMMM)، ۹۰۰ (CM)، ۹۰ (XC) و ۹ (IX) نوشته می‌شد (و نه به صورت MMMMIM=۱−۱۰۰۰+۴۰۰۰).

ارقام و دستگاه شمار هندی: یکی از شاهکارهای ریاضیات هند،

𑁒	𑁓	𑁔	𑁕	𑁖	𑁗	𑁘	𑁙	𑁚
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹
𑁛	𑁜	𑁝	𑁞	𑁟	𑁠	𑁡	𑁢	𑁣
۱۰	۲۰	۳۰	۴۰	۵۰	۶۰	۷۰	۸۰	۹۰

«دستگاه شمار دهگانی با ارزش مکانی» یعنی همان دستگاه شمار رایج کنونی است. نخستین نشانه‌های بهره‌گیری از دستگاه اعشاری

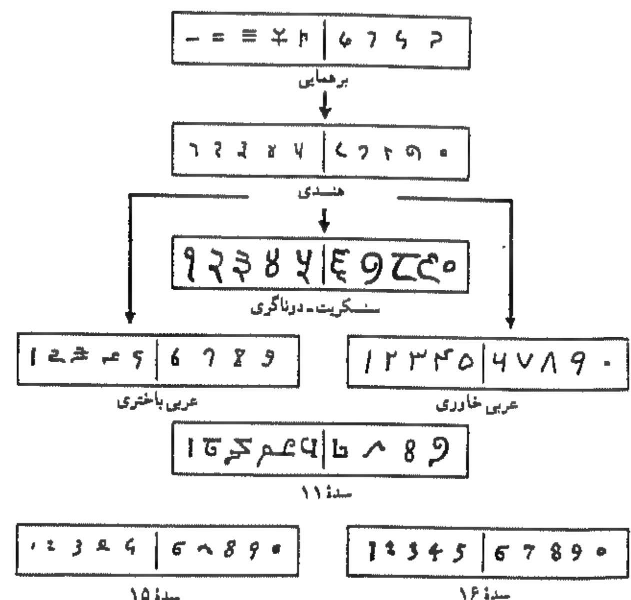
هندی (البته به صورتی ابتدایی) به ۳۰۰ سال پیش از میلاد برمی‌گردد. در این زمان هندیها مانند یونانیان برای اعداد ۱ تا ۹ و ۱۰، ۲۰، ۳۰، ... تا ۹۰ هجده حرف از الفبای براهمی را به کار می‌بردند.

همچنین دو نشانهٔ ᕮ و ୨ به ترتیب برای نشان دادن اعداد ۱۰۰ و ۱۰۰۰ به کار می‌رفت. در این سیستم برای نشان دادن مضارب اعداد مثلاً نشان دادن اعدادی مثل ۲۰۰، ۳۰۰، ... یا ۲٬۰۰۰، ۳٬۰۰۰، ... همان روش مصری به کار می‌رفت (یعنی ضرایب یک تا ۹ در کنار دو رقم ۱۰۰ و ۱٬۰۰۰ به کار می‌رفتند).

نخستین نشانه‌های به کارگیری سیستم شمار با ارزش مکانی به حدود سدهٔ ۶ م باز می‌گردد. در یک مدرک اهدایی، تاریخی با ارقام براهمی به این صورت نوشته شده است:

=۳۴۶

تفاوت میان این شکل عدد نویسی با شیوهٔ عدد نویسی امروزی تنها در شکل ارقام به کار رفته، و نیز به کارگیری رقم صفر برای نشان دادن مراتب خالی است. سیر تغییرات پیش آمده در شکل ارقام را می‌توان در این نمودار مشاهده کرد:



ارقام هندی ـ اسلامی: معلوم نیست که مردم خاورمیانه از چه زمانی با ارقام هندی آشنایی پیدا کرده‌اند. احتمالاً دستگاه مکانی اعشاری از طریق جاده‌های کاروان رو به خاور نزدیک رسیده است. شاید این تحول در دورهٔ ساسانیان (۲۲۴-۶۴۱م)، یعنی هنگامی که میان ایران، مصر و هند روابط نزدیکی برقرار بوده، صورت گرفته باشد. مردم این مناطق احتمالاً در این زمان با سیستم عدد نویسی رایج در بین‌النهرین نیز آشنا بوده‌اند. کهن‌ترین مأخذ نگاشته شده در خارج از هند که در آن اعداد با دستگاه شمار هندی ثبت شده، یکی کتابی از یک اسقف سوری به نام سوروس سبخت و دیگری ترجمهٔ عربی *سیدهانتا* (سند هند)، از ابراهیم بن حبیب فزاری (ترجمه: ۱۵۶ق/۷۷۳م) است.

پس از ترجمهٔ این اثر مهم نجومی هند، دستگاه شمار هندی به سرعت در میان مسلمانان رواج یافت. هر چند که در کنار این سیستم، به کارگیری حساب جُمّل رایج بود. اما آشنایی اروپاییها با دستگاه شمار هندی ـ اسلامی احتمالاً در اوایل سدهٔ ۱۳م و از طریق روایات لاتین کتاب حساب محمد بن موسیٰ خوارزمی، ریاضی‌دان پرآوازهٔ ایرانی، موسوم به *الجمع و التفریق بحساب الهند* (تألیف: ۲۱۰ق/۸۲۵م) که کهن‌ترین کتاب عربی نوشته شده دربارهٔ حساب به شمار می‌رود، حاصل شده است. اصل عربی کتاب از میان رفته، اما بر اساس دو شرح لاتینی موجود این کتاب، روشن گشته که این کتاب نه ترجمهٔ یک متن هندی، که جمع‌بندی برخی از آثار هندیها دربارهٔ حساب بوده است. در این کتاب از دستگاه شمار دهگانی با ارزش مکانی، ۴ عمل اصلی، تضعیف (دو برابر کردن)، تنصیف (نصف‌کردن)، چگونگی محاسبه با کسرهای شصتگانی و روش گرفتن جذر از اعداد طبیعی و کسرها بحث‌شده‌است.

نظریهٔ اعداد: یونانیان درست برخلاف مصریها و بابلیها بیشتر به جنبه‌های علمی و نظری ریاضیات توجه داشتند. فیثاغورس (د ح ۵۰۰ق‌م) و پیروان او، برای اعداد خواصی سحرآمیز قائل بودند. آنان برای هر عدد تعبیری در نظر می‌گرفتند. مثلاً اعداد زوج را مؤنث و اعداد فرد را مذکر و عدد ۵ را که کوچک‌ترین حاصل جمع دو عدد زوج و فرد بود، نماد زناشویی می‌پنداشتند.

در واقع فیثاغورس و پیروان او را می‌توان پیشگامان بسط نظریهٔ اعداد ــ که از خواص آنها بحث می‌کند ــ به شمار آورد. اینک تعریف سادهٔ چند مجموعه از اعداد:

اعداد طبیعی: مجموعهٔ اعداد ۱، ۲، ۳، ۴، ... را مجموعهٔ اعداد طبیعی می‌نامند. نخستین آن عدد یک است. با افزودن عدد یک به هر عضو مجموعه، عضو بعدی به دست می‌آید. ابوریحان بیرونی در این باره چنین گفته است: «عددهای طبیعی کدامند؟ آنند که ابتدا از یکی کنند و زیادت یک یک همی کنند، چون ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ... و نیز آن را عددهای متوالی خوانند، ای یک از پس دیگر» (البته ابوریحان در اینجا باز هم یک را در شمار اعداد نمی‌داند، نک: ص ۳۴).

اعداد گویا (منطق): اعدادی هستند که بتوان آن را به صورت $\frac{a}{b}$ (a و b اعداد صحیح، و $b\neq0$) نشان داد.

اعداد گنگ (اصم): یا به تعبیر بیرونی (نک: ص ۴۲) «گَر»، اعدادی هستند که نمی‌توان آنها را به صورت کسر $\frac{a}{b}$ (a و b اعداد صحیح، و $b\neq0$) نشان داد.

نخستین خاصیتی که دربارهٔ اعداد طبیعی مطرح می‌شود، زوج یا فرد بودن آنهاست (نک: همو، ۳۴، که عدد ۳ به عنوان نخستین عدد فرد آمده است). در اینجا به برخی زیر مجموعه‌های اعداد طبیعی که دارای خواصی مهم باشند، اشاره می‌شود:

اعداد اول: اعدادی هستند صحیح و بزرگ‌تر از یک که جز بر خود و بر یک، بر عدد دیگری قابل قسمت نباشند. اعداد صحیح بزرگ‌تر از یک که اول نباشند، مرکب خوانده می‌شوند. به طور مثال عدد ۱۹ اول

است و عدد ۲۱ مرکب؛ زیرا عدد ۲۱ افزون بر ۲۱ و ۱، بر ۷ و ۳ نیز قابل قسمت است.

شمار اعداد اول، همانگونه که اقلیدس نیز در کتاب IX اصول خود بدان اشاره کرده، بی‌نهایت است. برای به دست آوردن اعداد اول کوچک‌تر از عدد مفروضی مانند n از روش غربال منسوب به اراتوستنس[1] یا اراتستن (۲۷۳ـ۱۹۲ق‌م) استفاده می‌شود (برای توضیح این روش، نک: مصاحب، ۲/۷۷ـ۸۱). دربارهٔ اعداد اول هنوز هم مباحث بسیار و بعضاً لاینحلی وجود دارد که از آن جمله می‌توان به چگونگی توزیع فراوانی اعداد اول اشاره کرد.

فیثاغورسیان اعداد مصور، اعداد تامّ و اعداد متحاب را می‌شناخته‌اند که در اینجا از آنها یاد می‌شود:

اعداد مصور: شامل اعداد مثلثی، مربعی و مخمسی است. این اعداد مجموع n جملهٔ نخست از یک تصاعد حسابی هستند.

اعداد مثلثی: ۱، ۳، ۶، ۱۰، ... $\sum_{i=1}^{n} i=1+2+3+...+n=\frac{n(n+1)}{2}$

اعداد مربعی: ۱، ۴، ۹، ... $\sum_{i=1}^{n} (2i-1)=1+3+5...+(2n-1)=n^2$

اعداد مخمسی: ۱، ۵، ۱۲، ... $\sum_{i=1}^{n} (3i-2)=1+4+7...+(3n-2)=\frac{n(3n-1)}{2}$

در این مقاله پس از این فقط دربارهٔ اعداد طبیعی با زیر مجموعه‌ای از آنها بحث می‌شود و همه جا منظور از «اجزاء یک عدد طبیعی» همهٔ مقسوم علیه‌های آن بجز خود آن عدد است.

اعداد تامّ: عدد طبیعی a را تام گویند هر گاه $\sigma'(a)$ (یعنی مجموع اجزاء عدد a)، برابر خود a باشد. مانند عدد ۶ که مقسوم علیه‌های کوچک‌تر از ۶ آن عبارتند از: ۱، ۲ و ۳ و داریم: $\sigma'(6)=1+2+3=6$.

اقلیدس (ز ح ۳۰۰ق‌م) در کتاب IX اصول ثابت می‌کند که اگر برای هر n صحیح و مثبت 2^n-1 یک عدد اول باشد، آنگاه $2^{n-1}(2^n-1)$ یک عدد تام خواهد بود. برخی از دیگر اعداد تام عبارتند از ۲۸، ۴۹۶، ۸۱۲۸، ...

اعداد ناقص: اعدادی را گویند که از مجموع اجزاء خود بزرگ‌تر باشد. مانند عدد ۸ که ۸> ۴+۲+۱.

اعداد زاید: اعدادی را گویند که از مجموع اجزاء خود کوچک‌تر باشد. مانند عدد ۱۲ که ۱۲ < ۶+۴+۳+۲+۱.

اعداد متحاب: دو عدد صحیح مثبت را متحاب گویند، هر گاه مجموع اجزاء هر یک برابر دیگری باشد. مثال: دو عدد ۲۲۰ و ۲۸۴ را متحاب نامند، زیرا:

σ'(۲۲۰)=۱+۲+۴+۵+۱۰+۲۰+۱۱+۲۲+۴۴+۵۵+۱۱۰=۲۸۴

σ'(۲۸۴)=۱+۲+۴+۷۱+۱۴۲=۲۲۰

کشف این جفت عدد متحاب را به فیثاغورس نسبت می‌دهند. قاعده‌ای برای تعیین برخی از اعداد متحاب را ثابت بن قره (۲۲۱ـ۲۸۸ق) به دست آورده که با فرم امروزی بدین قرار است:

اگر دو عدد $h=3\times 2^n-1$ و $t=3\times2^{n-1}-1$ اول باشند، و عدد $s=t+h+h\times t$ نیز عددی اول باشد، آنگاه دو عدد $b=2^n(h+t+h\times t)$ و $a=2^n\times h\times t$ زوجی متحابند. به ازای n=۲ داریم: a=۲۲۰، و b=۲۸۴

به ازای n=۴ دو عدد متحاب a=۱۸۴۱۶ و b=۱۷۲۹۶ به دست می‌آیند (وویکه، 429-420). این زوج را کمال‌الدین فارسی در *تذکرة الاحباب فی بیان اعداد التحاب* یاد کرده است. ابن بنای مراکشی (نک: *داک*، ۲/۵۰۰ـ۵۰۴) نیز تقریباً همزمان با کمال‌الدین فارسی، ضمن تکرار دستور ثابت بن قره (البته با بیانی دشوارتر)، همین زوج را دوباره به دست آورده، و در *المسائل فی العدد التام و الناقص و الزائد* ذکر کرده است. مدتها بعد و در ۱۶۳۶م پیر دو فرما[2] نیز به همین زوج دست یافت (نک: جعفری، «تاریخ...[3]»، 75 ,55-56؛ وویکه، 429-428؛ قربانی، ۴۰ـ۴۱، ۵۶ ـ۵۹). به ازای n=۷ دو عدد متحاب b=۹۴۳۷۰۵۶ و a=۹۳۶۳۵۸۴ توسط محمد باقر یزدی (زنده در ۱۰۴۷ق/۱۶۳۷م) به دست آمده، و در کتاب *اصول عیون الحساب* آورده شده است. این جفت عدد چند سال بعد به وسیلهٔ دکارت دوباره به دست آمد.

اعداد متعادل: گفتنی است که این اعداد تا چندی پیش در غرب ناشناخته بوده‌اند و نگارندهٔ این مقاله در *عیون الحساب* محمد باقر یزدی به آن دست یافت.

بر اساس مباحث این کتاب نظریه‌ای ساخته شد، اما بعدها معلوم شد که ابومنصور بغدادی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م) مدتها پیش از یزدی در کتاب *التکملة فی الحساب* دربارهٔ این اعداد بحث کرده است.

تعریف: اگر a و b دو عدد طبیعی باشند، این دو عدد را متعادل گویند هر گاه مجموع اجزاء آنها با هم برابر باشند، یعنی $\sigma'(a)=\sigma'(b)$.

مثال: دو عدد ۳۹ و ۵۵ را متعادل گویند. زیرا:

σ'(۳۹)=۱+۳+۱۳=۱۷ و σ'(۵۵)=۱+۵+۱۱=۱۷

محمدباقر یزدی خاصیت زیر را ثابت کرده است: فرض کنیم

$$n=p_1+p_2=q_1+q_2$$

که در آن p_1، p_2، q_1 و q_2 اعداد اول غیر از ۲ هستند و $q_1\neq q_2$ و $p_1\neq p_2$ در این صورت اعداد p_1p_2 و q_1q_2 متعادلند. یعنی

$$\sigma'(p_1p_2)=\sigma'(q_1q_2)$$

اثبات این تساوی آسان است، زیرا طرف راست برابر است با q_1+q_2+1 و طرف چپ برابر است با p_1+p_2+1.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که حدس کریستیان گلدباخ (۱۶۹۰ـ۱۷۶۴م) را یادآوری کنیم. فرض کنیم $n\in\mathbb{N}$ و $n>6$ و زوج باشد؛ در این صورت می‌توان نوشت: $n=p_1+p_2$ که در آن p_1 و p_2 دو عدد اول متمایزند.

در مثال محمدباقر یزدی داریم: ۱۱+۵=۱۳+۳=۱۶

پس ۱۳×۳=۳۹ و ۱۱×۵=۵۵ متعادلند. در این تنها مثال محمدباقر یزدی، n به صورت توانی از ۲ (زوج الزوج) است.

مثال دیگری از ابومنصور بغدادی: ۴۳+۱۳=۵۳+۳=۵۶

پس دو عدد ۵۳×۳=۱۵۹ و ۴۳×۱۳=۵۵۹ متعادلند. در مثال

1. Eratosthenes 2. P. de Fermat 3. *Geschichte...*

ابـومنصور بغدادی n بـه صورت $2^k \times p$ اسـت. ابومنصور بـغدادی و یـزدی روش دیگـری را برای پیـداکردن اعـداد متعادل بررسـی نکرده‌اند، ولی قواعد پیشنهادی آنان برای ساختن اعداد متعادل قابل توجه است:

۱. فرض مـی‌کنیم p_1، p_2، q_1، q_2 اعـداد اولـی بـاشـنـد و $p_1 \neq p_2$، $q_1 \neq q_2$ و $a = p_1 p_2$، $b = q_1 q_2$
در این صورت تعادل زیر برقرار است:

$$\sigma'(a) = \sigma'(b) \Leftrightarrow p_1 + p_2 = q_1 + q_2$$

به زبان دیگر، شرط لازم و کافی برای اینکه a و b متعادل باشند، این است که $p_1 + p_2 = q_1 + q_2$
به عنوان مثال:

$$\sigma'(5\times13) = \sigma'(7\times11)$$
$$5+13 = 7+11 = 18$$

۲. فرض می‌کنیم p و q دو عدد اول باشند و $p \neq 2$ و $a = 2p$ و $b = q^2$. در این صورت این تعادل برقرار است:

$$\sigma'(a) = \sigma'(b) \Leftrightarrow q - p = 2$$

به زبان دیگر: شرط لازم و کافی برای اینکه a و b دو عدد متعادل باشند، این است که p و q اعداد اول توأمان باشند، زیرا اگر $\sigma'(a) = \sigma'(b)$ آنگاه داریم: $q + 1 = 2 + p + 1$ درنتیجه $q - p = 2$ و برعکس اگر $q - p = 2$، آنگاه داریم: $\sigma'(q^2) = 1 + q = 3 + p = \sigma'(2p)$
در نتیجه a و b متعادلند. مثال: اولین و دومین زوج متعادل از این نوع عبارتند از: (5^2 و 3×2) و (7^2 و 5×2)
یعنی زوجهای (۶،۲۵) و (۱۰،۴۹)

۳. فرض کنیم p_1 و p_2 دو عدد اول فرد باشند و n عددی صحیح و بزرگ‌تر از ۱ و $a = 2^n p_1$ و $b = 2p_2$ در این صورت تعادل زیر برقرار است:

$$\sigma'(a) = \sigma'(b) \Leftrightarrow p_2 - (2^n - 1)p_1 = 2^2(2^{n-1} - 1)$$

زیرا
$$\sigma'(a) = (2^{n+1} - 1)(p_1 + 1) - 2^n p_1 ; \sigma'(b) = 3 + p_2$$

در نتیجه داریم:

$$\sigma'(a) = \sigma'(b) \Leftrightarrow (2^{n+1} - 1)(p_1 + 1) - 2^n p_1 = 3 + p_2$$

$$\Leftrightarrow 2^{n+1} p_1 + 2^{n+1} - p_1 - 1 - 2^n p_1 = 3 + p_2$$

$$\Leftrightarrow 2^n p_1 - p_1 = 4 - 2^{n+1} + p_2$$

$$\Leftrightarrow (2^n - 1)p_1 = 2^2(1 - 2^{n-1}) + p_2$$

مثال: اولین و دومین زوج متعادل از این نوع عبارتند از: (5×2^2 و 19×2) و (3×2^2 و 13×2) یعنی زوجهای (۲۰، ۳۸) و (۱۲، ۲۶).

از آنجا که بغدادی نیز مدعی کشف اعداد متعادل نیست، به نظر می‌رسد که آنها را در یک اثر ریاضی دیگر یافته باشد (نک: جعفری، «تاریخ»، جم، «نوعی جدید...»[1] 139-125).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ داک؛ قربانی، ابوالقاسم، *فارسی نامه*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مصاحب، غلامحسین، *تئوری مقدماتی اعداد*، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Dja'fari Naini, A., *Geschichte der Zahlentheorie im Orient*, Braunschweig, 1982; id, «A New Type of Numbers...», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1983, vol. VII; Woepcke, F., «Notice sur une théorie ajouteé par Thâbit ben Korrah...», JA, 1852, vol. XX.

علیرضا جعفری نائینی

إِعْراب، مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین موضوع در نحو زبان عربی، تا جایی که برخی آن را نحو و نحو را إعراب خوانده‌اند (نک: زجاجی، ۸۳؛ نیز EI¹, III/512). از نظر لغوی، واژه دارای معانی مختلفی است. رایج‌ترین معنی لغوی آن «واضح ساختن» است (خلیل، ۱۲۸/۲؛ ابن منظور، ذیل عرب؛ *لغت نامه*...، ذیل اعراب). از دیگر معانی آن، «سخن زشت گفتن» و «باز داشتن ازسخن زشت» است (نک: ابن منظور، همانجا)؛ از این رو، آن را از واژه‌های اضداد (هم) شمرده‌اند (یمانی، ۳۶۳/۱).

در تعریف اصطلاحی واژه نیز تعاریف گوناگونی ارائه شده است (سیوطی، *الاشباه*...، ۱۵۹/۱، *همع الهوامع*، ۱۴/۱)، در تمامی این تعاریف به تصریح یا تلویح از «تغییرات پایانی واژه» سخن رفته است. برخی تعاریف بیشتر به نمود ظاهری اعراب می‌پردازد (نک: ابوحیان، ۳۴) و برخی به دلالت معنایی آن (ابن جنی، ۳۵/۱؛ سیوطی، *المزهر*، ۳۲۷/۱-۳۲۸)؛ اما هیچ یک از این تعاریف ماهیت اعراب را روشن نمی‌کند. این تغییرات که از نظر جمهور نحویان در بخشی از واژگان (اسماء متمکن و فعل مضارع) رخ می‌دهد، در اسم، ذیل ۳ عنوان کلی رفع، نصب و جر، و در فعل ذیل عناوین رفع، نصب و جزم طبقه‌بندی می‌شود. در مورد اینکه چرا این پدیده را اعراب نامیده‌اند، مناسباتی با یکایک معانی لغوی واژه ذکر کرده‌اند (زجاجی، ۹۱؛ ابن جنی، ۳۶/۱؛ سیوطی، *الاشباه*، ۱۶۴/۱-۱۶۵؛ ابن ابی‌ربیع، ۱۷۲/۱؛ EI¹، همانجا)، اما بیان این وجوه مناسبت نیز ماهیت اعراب را روشن نمی‌سازد. معادلهایی که مستشرقان برای واژه انتخاب کرده‌اند، نیز دلالت بر اختلاف برداشت آنان از این پدیده دارد: برخی واژهٔ «inflexion» و برخی دیگر «case» و «mood» را معادل آن دانسته‌اند؛ اما چنانکه فلیش (نک: EI²) اشاره می‌کند، هیچ کلمه‌ای در زبانهای اروپایی قادر به ترجمهٔ این مفهوم عربی خاص نیست. تحقیقات و نظریات نحویان و زبان شناسان عرب، پردهٔ ابهام را به طور نهایی از چهرهٔ اعراب بر نمی‌دارد. اینک می‌توان گفت تمامی سؤالات و ابهامات در مورد این

1. «A New Type...»

پدیده به دو سؤال اساسی باز می‌گردد:

۱. آیا اعراب از آغاز در زبان عربی وجود داشته، یا ساخته و پرداختهٔ نخستین نحویان عرب بوده است؟

۲. علت پدید آمدن این خصیصه در زبان عربی چیست؟

منشأ إعراب: تا آنجا که می‌دانیم هیچ یک از نحویان و زبان شناسان پیشین عرب، اصل وجود اعراب را در زبان عربیِ کهن و به طور خاص زبان فصیح، انکار ننموده‌اند. اما برخی مستشرقان همچون فولرس وجود این پدیده را در گویشهای سرزمین حجاز و قرآن انکار می‌کنند و حتیٰ تردید دارند که بادیه‌نشینان ــ آنان که شاعران از میان ایشان برخاسته‌اند ــ بدین زبان سخن گفته باشند (نک: عبدالتواب، ۴۲۹؛ صالح، ۱۲۲). در رد این ادعا به وجود اعراب در شعر جاهلی و وجود احادیثی از پیامبر اسلام مبنی بر تشویق به رعایت اعراب و اجتناب از لحن (عدم مراعات اعراب) استناد شده است (همو، ۱۲۲-۱۲۳)؛ اما با توجه به تردیدهایی که دربارهٔ شعر جاهلی وجود دارد و ایراداتی که بر متن و سند روایات وارد است، نمی‌توان به این دلایل استناد نمود. با این حال، نفی آن از زبان «فصیح یگانهٔ عربی» (نک: آذرنوش، *راههای نفوذ...*، ۱۱۹) آسان نیست. بررسیهای زبان شناسی به وضوح نشان می‌دهد که این پدیده در اکثر زبانهای سامی وجود داشته است (اولیری، 195؛ نیز سامرایی، ۹۷-۹۸).

اما چگونگی تحول و زمان کاربرد آن، به کلی در پردهٔ ابهام است. احتمالاً امر اعراب از مایه‌های سامی کهن سرچشمه گرفته، و بنا به تحقیقات نوگای‌رول حضور آن در اکدی، مسلم است (نک: فلیش، II/276؛ سامرایی، همانجا). فوک (ص ۳) معتقد است که دست کم تا اواخر قرن ۴م در لهجه‌های گوناگون عربی، اعراب به کار می‌رفته است. اشپیتالر با این نظر مخالفت کرده، اظهار می‌دارد که در میان قبایل دو زبان وجود داشته است: یکی عامیانه و مورد استفاده در زندگی روزمره که إعراب از آن به کلی رخت بربسته بوده؛ دیگری زبان فصیح هنری که از دیرباز حرکات آخر کلمات در آن مراعات می‌شده است (نک: فلیش، II/281)؛ اما فلیش می‌پندارد که اعراب، حتیٰ در زبان بدویان (غیر از زبان فصیح) لااقل تا زمان سیبویه وجود داشته، و یکی از عمده‌ترین دلایل آن، بحث «وقف» و «سکون» است که بدون اعراب، معنی نمی‌یابد (همانجا).

شکل حرکات اعرابی هم مورد بحث است. بروکلمان پنداشته است که این حرکات، در آغاز به صورت مصوتهای بلند تلفظ می‌شدند؛ مسکاتی به عکس همه را مصوت کوتاه فرض کرده که برای دلالت بر جمع، گاه به مصوت بلند تبدیل شده‌اند (نک: فلیش، II/277).

تحقیقاتی که نحویان متقدم دربارهٔ لهجه‌های قدیم عربی انجام داده‌اند، پرده از اختلاف لهجه‌ها و چگونگی حرکت اواخر کلمات برمی‌دارد که غالباً همان اعراب است (سلوم، ۲۳ به بعد) و «حتیٰ امروزه در بقایایی دست نخورده از لهجه‌های بدویان پدیدهٔ اعراب را می‌یابیم» (فوک، همانجا). از سوی دیگر، چنانچه این پدیده ساختگی باشد، به یقین باید معارضاتی نیز داشته باشد، اما تاریخ عرب نه تنها اشاره‌ای به چنین معارضات ندارد، بلکه شواهد و وقایع همگی دلالت بر وجود این پدیده در زبان عربی فصیح می‌کند (ابن عبدربه، ۴۸۰/۲؛ ابن عبدالبر، ۱(۱)/۶۴). به گفته نولدکه «اگر پیامبر (ص) یا یکی از مسلمانان معاصر ایشان *قرآن* را بدون اعراب می‌خواندند، مسلماً روایاتی در این مورد به دست ما می‌رسید» (نک: عبدالتواب، ۴۳۳).

موضوع اعراب در فعل مضارع خود به تنهایی می‌تواند دلیلی قانع کننده برای وجود این پدیده در زبان عربی و به طور خاص زبانی که *قرآن* بدان نازل شد، به شمار آید: از نگاه نحویان بصری اعراب در فعل مضارع فاقد دلالت معنایی است و نحویان کوفی نیز تحلیل دقیقی از معانی اعراب مضارع به دست نداده‌اند؛ چنانچه اعراب ساخته و پرداختهٔ ذهن نحویان باشد، تلاش آنان برای معرب ساختن فعل مضارع کاری عبث و بیهوده می‌نماید، بلکه بر عکس، ایشان موضوع اعراب در فعل مضارع را واقعیتی انکارناپذیر می‌دانند و در توجیه آن به راههای ناموفقی هم گام می‌نهند؛ حال چه دلیلی باعث می‌گردد تا آنان به ساختن پدیده‌ای بپردازند که خود در توجیه آن فرو مانند؟

علت وجود اعراب: اگر اعراب را به عنوان واقعیتی ریشه‌دار در زبان عربی بپذیریم، ناچار این سؤال مطرح می‌شود که علت پیدایش آن چیست؟ نظریات گوناگونی که از آغاز تاکنون در این باره ابراز شده است، در چارچوب دو نظریه قابل بررسی است: ۱. نظریهٔ جمهور نحویان؛ ۲. نظریهٔ برخی از نحویان عرب و زبان شناسان و مستشرقان. بحث بر سر این دو نظریه، به سبب اشکالاتی که بر هر یک از آنها وارد می‌شود، همچنان ادامه دارد، به گونه‌ای که ترجیح یکی را بر دیگری دشوار ساخته است.

۱. نظریهٔ جمهور نحویان: نحویان بصری و کوفی بر این باورند که این تغییرات در اسم بر معانی نحوی همچون فاعلیت، مفعولیت و اضافه دلالت دارند. ردپای این نظریه را نخستین بار در سخنان زجاجی می‌یابیم که آن را اجماع تمام نحویان به جز قطرب (شاگرد سیبویه) می‌داند (ص ۶۹-۷۰)، اما وی در تحلیل این معانی، تغییرات اعراب را که معمولاً بر تغییرات پایانی اطلاق می‌شود، با تغییرات آغازین و میانی واژه که به صَرف واژه مربوط می‌گردد، درهم می‌آمیزد و در واقع تحلیلی روشن از این معانی به دست نمی‌دهد (همو، ۷۰). شاید بتوان گفت که روشن‌ترین تحلیل را از این معانی، زمخشری عرضه می‌کند و می‌گوید: اعراب اسم، رفع و نصب و جر است و هر یک از این عناوین، نشانهٔ مفهومی معین است: رفع نشانهٔ فاعلیت، نصب نشانهٔ مفعولیت و جر نشانهٔ اضافه، و سایر مرفوعات و منصوبات و مجرورات را ملحقات این ۳ نقش باید شمرد (ص ۱۰-۱۱).

اشکالاتی بر نظریهٔ دلالت معنایی اعراب وارد شده است که مهم‌ترین آنها بدین قرار است: الف ـ چنانچه این تغییرات دلالت بر این معانی دارد، چراگاه چند اعراب متفاوت بر یک معنی نحوی دلالت می‌کند و بر عکس، در مواردی یک عنوان اعراب بر چند معنی دلالت

دارد؟ (زجاجی، همانجا). ب ـ اسمهای فراوانی در زبان عربی وجود دارد که این تغییرات در آنها یافت نمی‌شود (واژگان مبنی و دارای اعراب تقدیری). ج ـ مهم‌تر از همه آنکه گاه می‌توان جمله‌ای عربی را بدون اعراب خواند و بر مفاهیم نحوی آن و ارتباط اجزاء کلام با یکدیگر واقف گشت و همین امر اعتبار معنایی اعراب را یا از میان می‌برد، یا سخت ضعیف می‌کند. د ـ علت وجود اعراب در فعل مضارع چیست؟ وجود این اشکالات بر نظریهٔ جمهور نحویان باعث می‌گردد که آنان به رغم اعتراف به دلالت اعراب بر معانی نحوی برای فرار از اشکالات یاد شده، اعراب را بر پایهٔ نظریه‌ای به نام «نظریهٔ عامل» تحلیل نمایند. بر اساس این نظریه، نحویان تمام تغییرات اعرابی را معلول عواملی لفظی می‌دانند که بر سر واژهٔ معرب می‌آید و هر جا عاملی در کار نبود، ولی اعراب بود، یا بر عکس اعرابی نبود، ولی عامل وجود داشت، اعراب یا عامل اعراب را مقدر می‌دانند.

بدین‌ترتیب، برخی از ابهامات پیرامون پدیدهٔ اعراب به ظاهر حل می‌گردد، اما کار بدینجا خاتمه نمی‌یابد، زیرا این چاره‌جویی خود پرسشهای فراوان دیگری را پیش می‌آورد، از قبیل اینکه چه چیز باعث حذف عامل می‌گردد؟ عامل مُقَدَّر چیست؟ شرایط تقدیر عامل کدام است؟ و شرایط عمل عامل چیست و سؤالاتی از این دست که موشکافی نحویان به شمار آن می‌افزاید و پاسخهای کلامی و فلسفی مآبانه‌ای که بدان می‌دهند، پیکرهٔ نحو را فربه و تنومند می‌سازد و اعراب دیگر نه به عنوان بیانگر معانی نحوی، بلکه به عنوان نتیجهٔ عمل عامل، نظریهٔ حاکم و مسلط بر نحو می‌گردد.

بدین ترتیب، تحلیل اعراب بر پایهٔ نظریهٔ عامل آنگونه که ابراهیم مصطفیٰ معتقد است، معلول تأثیر آراء کلامی و فلسفی بر اندیشهٔ نحویان نیست (ص ۳۱-۳۳)، بلکه هم آن نظریه و هم توجیهات مبتنی بر آراء کلامی و فلسفی پیرامون آن، هر دو معلول اشکالات وارد بر نظریهٔ جمهور است. کوشش نحویان در تبیین اعراب بر پایهٔ نظریهٔ عامل کم کم با مخالفتهایی اجمالی از جانب کسانی همچون ابن جنی (د ۳۹۲ق) شروع می‌گردد (ابن جنی، ۱۰۹/۱ به بعد) و در قرن ۶ق از طرف ابن مضاء قرطبی سخت مورد هجوم و انکار قرار می‌گیرد و اساس تألیف کتاب *الرد علی النحاة* توسط وی می‌گردد. ابن مضاء (ص ۸۶-۸۷) با استناد به سخن ابن جنی، تأثیر عامل را در ایجاد اعراب نفی می‌کند، اما در تحلیلی که جنبهٔ کلامی به خود می‌گیرد، بر خلاف ابن جنی که معتقد است «اعراب را متکلم ایجاد می‌کند و نه عامل» (۱۱۰/۱)، اعراب را از افعال خداوند می‌داند که همانند سایر افعال اختیاری به انسان نسبت داده می‌شود. در ادامهٔ رد نظریهٔ عامل به ابراهیم مصطفیٰ می‌رسیم. وی ظاهراً هنگام تألیف کتاب خود *احیاء النحو*، از وجود کتاب ابن مضاء آگاهی نداشت (کتاب *احیاء النحو* در ۱۹۳۶م تألیف شده، و کتاب ابن مضاء اولین بار در ۱۹۴۷م توسط شوقی ضیف به چاپ رسیده است). هر چند ابراهیم مصطفیٰ اشاره‌ای به کتاب ابن مضاء ندارد، اما همانند او ــ ولی نه به شیوه‌ای کلامی ــ نظریهٔ عامل را تا سرحد استهزا مورد نقد و انکار قرار می‌دهد (ص ۲۲-۴۲) و در تحلیلی معنا شناسانه (ص ۵۳)، رفع را نشانهٔ «اسناد» در مسندالیه (فاعل، نایب فاعل، مبتدا)، و جر را نشانهٔ «اضافه» می‌داند (ص ۷۲ به بعد)؛ اما از نگاه او نصب، اعراب نیست و از این رو فتحه (نشانهٔ اصلی نصب) را نشانه‌ای اعرابی که بیانگر معنایی باشد، نمی‌داند و در تحلیلی گسترده می‌خواهد ثابت کند که فتحه، تنها نقشی صوتی دارد و به علت سبکی، موجب سهولت در تلفظ واژگان می‌گردد (ص۷۸-۱۰۰).

نظریهٔ ابراهیم مصطفیٰ نیز اشکالات وارد بر نظریهٔ جمهور را حل نمی‌کند و به ویژه انکار دلالت معنایی فتحه مورد انتقاد برخی معاصران قرار می‌گیرد (سامرایی، ۱۰۱-۱۰۲). باید گفت رد نظریهٔ عامل هر چند ممکن است برخی از دشواریهای نحو را حل کند، اما همچنان اشکالات وارد بر نظریهٔ جمهور باقی خواهد ماند. گذشته از این، رد نظریهٔ عامل، طرفداران نحو سنتی را به دفاع از آن وا می‌دارد. اینان به اقامهٔ دلایلی مبنی بر ضرورت تفسیر اعراب بر پایهٔ نظریهٔ عامل می‌پردازند (الیاس، ۲۹-۳۰؛ حسن، ۶۷/۱-۷۰). به دنبال این موضع‌گیریها نظریهٔ سومی مبتنی بر تعدیل در نظریهٔ عامل به وجود می‌آید. نظریه‌ای که در تألیف کتاب *تجدید النحو* توسط شوقی ضیف، تبلور می‌یابد. اما تألیف این کتاب نیز تنها به برخی از سؤالاتی که به دنبال نظریهٔ عامل مطرح می‌شود، پاسخ می‌گوید.

اعراب در فعل مضارع: مکتب نحوی بصری تنها اسم را شایستهٔ اعراب می‌داند، به دلیل آنکه مفاهیم نحوی همچون فاعلیت، مفعولیت و اضافه، تنها بر اسم عارض می‌شود، اما فعل و حرف از آنجا که مفاهیم نحوی بر دوششان بار نمی‌شود، اصالتاً مبنیند (نک: زجاجی، ۷۷). از این‌رو، باید دلیلی برای وجود اعراب در فعل مضارع یافت. تنها راهی که نحویان یافته‌اند، آن است که فعل مضارع را چیزی کاملاً شبیه به اسم تلقی کنند (مبرد، ۱/۲؛ زجاجی، ۸۰-۸۱) و بر اساس همین تعلیل نیز عنوان «مضارع» به معنی «مشابه»، به این فعل داده‌اند (سیبویه، ۱۴/۱؛ مبرد، همانجا؛ ابن سراج، ۱۴۵/۲). این پاسخ بر فرض پذیرفته شدن، باز پرسشهای دیگری بر می‌انگیزد، از جمله اینکه اگر فعل به سبب تشابه با اسم معرب گردیده است، چرا در اعراب جر، مشترک نیستند و چرا فعل مضارع به جای جر، جزم می‌پذیرد؟ پاسخهایی که به این سؤال داده شده است، نیز همانند تعلیل در اصل موضوع، بیشتر به توجیهات ذوقی می‌ماند، تا توصیف واقعیات زبان (نک: سیوطی، *همع الهوامع*، ۲۱/۱). به همین سبب، ابوحیان با واقع بینی می‌گوید: در این مسائل نباید به دنبال استدلال بود (نک: سیوطی، همانجا)؛ اما مکتب نحوی کوفی معتقد است چون معانی گوناگونی مانند نفی، نهی و شرط، بر فعل عارض می‌گردد، اعراب در فعل نیز اصیل است (ابن انباری، ۵۴۹/۲-۵۵۰) و علاوه بر فعل مضارع، فعل امر نیز معرب می‌باشد. اما بصریان با استناد به اینکه «حرف» نیز معانی مختلفی را بیان می‌کند، استدلال کوفیان را در این باره مردود می‌دانند (همانجا). به نظر می‌رسد توجیهات مکتب بصری دربارهٔ علت اعراب فعل مضارع، به

دور از واقعیات زبان و اصل «کثرة المبانی تدل علیٰ کثرة المعانی» است و تحلیل کوفیان از معانی اعراب در فعل نیز جامع و وافی به مقصود نیست. از این رو سخن بر سر علت اعراب فعل مضارع در میان معاصران، فصل خاصی را به خود اختصاص می‌دهد: برخی همچون ریمون طحان اعراب فعل مضارع را «باطل» دانسته، آن را از جنبه‌های صرفی فعل می‌دانند (نک: مهیری، ۷۳ـ۷۴). در مقابل عبدالستار جواری (همو، ۷۴ـ ۷۵) کوشیده است تا مفهوم اعراب در فعل مضارع را بر اساس دلالت آن بر «مفهوم زمان» تحلیل کند. بنابر تحلیل وی، به طور اجمال، مضارع مرفوع، بالقوه بر تمامی زمانها دلالت دارد و مضارع منصوب دلالت بر استقبال، و مضارع مجزوم دلالت بر ماضی، امر و شرط می‌نماید (همو، ۷۵ـ۷۶؛ دربارهٔ انتقاد بر این نظریه، نک: همو، ۷۶ـ۷۷). محقق دیگری به نام محمد کسار در *المفتاح لتعریب النحو* می‌کوشد اعراب را در اسم و فعل با «فعالیت» مرتبط سازد؛ اما او، مفهوم این اصطلاح را به گفتهٔ مهیری (ص ۷۷) روشن نساخته است. بر اساس این نظریه اقسام فعل (ماضی، مضارع و امر) همگی معرب هستند و علاماتی که در پایان اقسام فعل وجود دارد، دلالت بر درجات فعالیت می‌نماید: فعل ماضی دلالت بر فعالیت ضعیف می‌کند و نشانهٔ این نوع فعالیت فتحه است. فعل مضارع که آن را «مستمر» می‌نامد، دلالت بر فعالیت زنده و پویایی می‌کند که در زمان حال واقع است و ادامه دارد، یا در آینده به طور حتم واقع می‌شود و نشانهٔ آن قوی‌ترین حرکات یعنی ضمه است و نصب مضارع دلالت بر ضعف فعالیت و تردید در تحقق و استمرار آن می‌کند، و جزم بر انقطاع استمرار و فعالیت دلالت دارد (همو، ۷۸ـ ۷۹). این نظریه علاوه بر ابهامی که در اصل آن وجود دارد، در تطبیق نیز با دشواریهایی مواجه می‌شود که حل آن سر از تأویلات فراوان بر می‌آورد (همانجا).

و سرانجام آذرنوش در *آموزش زبان عربی* با توجه به وجوه اخباری و التزامی در فعل فارسی، اعراب رفع و نصب را در فعل مضارع، به ترتیب بیانگر «وجه اخباری و وجه التزامی» تلقی می‌کند، اما از آنجا که نویسنده در صدد بررسی دلالت انواع اعراب بر معانی نیست، به دیگر جنبه‌های اعراب فعل نمی‌پردازد (نک: ۱/۱۵۵ـ ۱۵۶، ۲/۱۱ـ۱۲، ۷۴، ۹۰).

۲. نظریهٔ برخی از نحویان عرب و زبان شناسان: اشکالات وارد بر نظریهٔ دلالت اعراب بر معانی، از همان آغاز، برخی نحویان را به انکار دلالت معنایی اعراب وادار کرد. اینان ضمن اعتراف به وجود این پدیده، در صدد توجیه علت وجودی آن از راههای دیگر بر آمدند. زجاجی (د ۳۳۰ق)، قطرب را تنها منکر نظریهٔ دلالت معنایی اعراب می‌داند (ص ۷۰). به استناد سخن زجاجی، بسیاری دیگر نیز تنها قطرب را از میان متقدمان منکر دلالت معنایی اعراب می‌دانند (نک: مصطفی، ۵۱ ـ۵۲؛ عبدالتواب، ۴۲۳)، اما باید گفت برخی دیگر از نحویان بزرگ همچون ابن درستویه و ابوعلی فارسی نیز منکر دلالت معنایی اعراب شده‌اند (نک: ابن یعیش، ۱(۱)/۷۲؛ شاهین، ۳۸۷). ابن یعیش اشاره‌ای به دلایل ابن درستویه نمی‌کند، اما شاهین دلیل ابوعلی فارسی را بر انکار دلالت معنایی اعراب، امکان حذف اعراب و در عین حال فهم معانی نحوی آن، بیان می‌دارد (همانجا). بنابر نقل زجاجی (ص ۷۰)، قطرب اعراب را وسیله‌ای می‌داند برای تسریع در گفتار که بر اثر وقف به کندی می‌گراید. از معاصران عرب، ابراهیم انیس معتقد است که إعراب افسانه‌ای است که از تظاهراتی زبانی که در میان قبایل جزیرةالعرب پراکنده شده است و تار و پود این افسانه در اواخر سدهٔ نخست یا اوایل سدهٔ ۲ق به دست گروهی از سخن پردازان که بیشتر عمرشان را در محیط عراق گذرانده بودند، به هم بافته شد و در اواخر قرن ۲ق همچون دژی نفوذ ناپذیر درآمد که نویسندگان و خطبا و شاعران فصیح عرب نتوانستند آن را تسخیر کنند (صالح، ۱۲۶، به نقل از *من اسرار اللغة* ابراهیم انیس). این نظریه که آشکارا از فولرس تأثیر پذیرفته، از سوی برخی دیگر از معاصران عرب همچون داوود عبده، عبدالحمید ابراهیم و شاهین تعقیب شده است.

عبده بر این باور است که این حرکات در اصل جزئی از کلمه بوده‌اند و یک صورت بیشتر نداشته‌اند و در تمام حالات کلمه، همان یک صورت به کار می‌رفته است (نک: عبدالتواب، ۴۲۵، حاشیهٔ ۸). عبدالحمید ابراهیم، اعراب را پدیده‌ای می‌داند که در ساختار زبان وجود داشته است، اما نحویان در فهم مدلول آن به خطا رفته‌اند. او به استناد آنچه از آراء سیبویه بر می‌آید و نیز با توجه به برخی آیات می‌گوید که اعراب، ابزار «آشکار کردن زیبایی» کلام است، نه معنای آن (ص ۱۶۰ـ۱۶۲)؛ به عبارت دیگر، اعراب زبان عربی فصیح را گوشنواز می‌سازد (همو، ۱۶۵).

اینک با توجه به آنچه گفته شد، دربارهٔ پدیدهٔ إعراب می‌توان این نکات را مطرح کرد:

۱. اعراب پدیده‌ای در زبان عربی است و عناوین رفع، نصب، جر و جزم که پس از اسلام وضع شده، عناوینی کلی برای بیان معانی و مفاهیم اسم و فعل است، با تفاوتی جوهری میان معانی اعراب در اسم (بیانگر نقش اسم در جمله) و معانی اعراب در فعل (بیانگر وجوه فعل).

۲. رفع در اسم دلالت بر نقش اسنادی دارد و نه فاعلی (آنگونه که جمهور نحویان می‌گویند) و نه فقط «مسند الیهی»، بلکه دلالت بر «اسناد» می‌کند که هم در مسند الیه (فاعل، نائب فاعل و مبتدا) و هم در مسند (خبر یا گزاره) وجود دارد. نصب در اسم بر نقش مفعولی (در مفعول به، مفعول معه، منادیٰ، مستثنیٰ) و قیدی (در مفعول مطلق، مفعول لاجله، مفعول فیه، حال و تمیز) دلالت می‌کند (آذرنوش، *آموزش*، ۱/۷۰، ۷۸)، اما جرّ دلالت بر نقش متممی ــ اعم از مضاف الیه و مجرور به حرف جرّ ــ دارد.

۳. اعراب در فعل، بیانگر «وجوه فعل» تلقی می‌شود. رفع معادل وجه اخباری، و نصب نشانگر وجه التزامی، و جزم نشانگر وجه امری و شرطی فعل است (همان، ۱/۱۵۵ـ۱۵۶، ۲/۱۱، ۷۴)، مگر مضارع

مجزوم به «لم و لمّا» که از این دایره خارج است.

۴. نقشهای اسم و وجوه فعل، دارای دو گونه عنوان است: عناوین کلی، رفع و نصب و جرّ و جزم است و عناوین خاص، حالات و وجوه مندرج در ذیل هر یک از عناوین کلی (شکرانی، ۵۶-۵۷).

۵. آنچه را نحویان در نظریهٔ عامل «عوامل لفظی» می‌دانند، همانند اعراب نشانه‌ای است که بیانگر مفاهیم و معانی «معمول» خود هستند: در زبان عربی گاه از راه عامل، این مفاهیم و معانی آشکار می‌گردد (عامل موجود و اعراب مقدّر) و گاه از راه اعراب (اعراب آشکار و عامل مقدّر) و گاه به کمک عامل و اعراب معنی القا می‌گردد (عامل و اعراب هر دو آشکار). در مواردی عامل و اعراب محذوف است و با توجه به «سیاق کلام» و از طریق «روابط همنشینی» می‌توان به نقش اجزاء کلام در کنار یکدیگر پی برد (مانند ساختارهای مبتدا و خبر) و آنچه باعث گردیده زبان عربی بدون اعراب نیز قابل فهم باشد، انس با ساختارهایی است که در آن، بیشتر از طریق «عوامل لفظی و سیاق» می‌توان به روابط اجزاء کلام پی برد.

بدین ترتیب برخی از اشکالات وارد بر نظریهٔ معنی‌دار بودن اعراب پاسخ می‌یابد، ولی پاره‌ای از اشکالات همچنان باقی می‌ماند.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *آموزش زبان عربی*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابراهیم، عبدالحمید، «الاعراب ظاهرة جمالیة»، مجلة *مجمع اللغة العربیة*، ۱۹۵۸م، شم ۵۷؛ ابن ابی الربیع، عبیدالله، *البسیط فی شرح جمل الزجاجی*، به کوشش عیادبن عید الثبیتی، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *الانصاف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن سراج، محمد، *الاصول فی النحو*، به کوشش عبدالحسین فتلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *بهجة المجالس و انس المجالس*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن مضاء، احمد، *الرد علی النحاة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن یعیش، یعیش، *شرح المفصل*، بیروت، عالم الکتب؛ ابوحیان غرناطی، محمد، *النکت الحسان*، به کوشش عبدالحسین فتلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ الیاس، منی، *القیاس فی النحو*، دمشق، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ حسن، عباس، *النحو الوافی*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ زجاجی، *الایضاح فی علل النحو*، به کوشش مازن مبارک، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زمخشری، محمود، *المفصل فی النحو*، به کوشش ی. پ. بروخ، لایپزیگ، ۱۸۷۹م؛ سامرایی، ابراهیم، *دراسات فی اللغة*، بغداد، ۱۹۶۱م؛ سلوم، داوود، *دراسة اللهجات العربیة القدیمة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به‌کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، *الاشباه و النظائر*، به کوشش عبدالله نبهان، دمشق، مجمع اللغة العربیه؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد جاد المولی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ همو، *همع الهوامع*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قم، ۱۴۰۵ق؛ شاهین، عبدالصبور، *اثر القراءات فی الاصوات و النحو العربی*، قاهره، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ شکرانی، رضا، «پژوهشی پیرامون پدیدهٔ اعراب در مقایسه با مقوله‌های نقش و وجه دستور زبان فارسی»، *مجلهٔ پژوهشی دانشگاه اصفهان*، ۱۳۷۴ش، شم ۷؛ صالح، صبحی، *دراسات فی فقه اللغة*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبان شناسی عربی*، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ فوک، یوهان، *العربیة*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مبرد، محمد، *المقتضب*، به کوشش محمد عبدالخالق عضیمه، بیروت، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ مصطفی، ابراهیم، *احیاء النحو*، قاهره، ۱۹۵۱م؛ مهیری، عبدالقادر، *نظرات فی التراث اللغوی العربی*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ یمانی، محمد، *الموسوعة العربیة فی الالفاظ الضدیة و الشذرات اللغویة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نیز:

EI[1]; EI[2]; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1990; O'leary, De Lacy, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Amsterdam, 1969.

رضا شکرانی

آغْراض، نک: عرض.

اِعْراض، اصطلاحی فقهی و حقوقی، به معنای گونه‌ای عمل حقوقی یک جانبه یا ایقاع به مثابهٔ روی گردانیدن از مالکیت، بدون تملیک یا اباحهٔ انتفاع از جانب مالک.

در نگرش عام حقوقی، برپایهٔ حرمت نهادن به سلطهٔ مالک بر اموال خود، تحقق اعراض تنها با قصد و ارادهٔ آن از سوی مالک امکان‌پذیر است؛ البته در نظر باریک بینانه، گفته شده است که این قصد، به معنای قصد اسقاط مالکیت است و نه قصد تصرف غیر (انصاری، *النکاح*، ۳۵-۳۶). به علاوه، برای احراز کردن قصد اعراض، در اینکه علم در حد یقین لازم است، یا ظن به موضوع کفایت می‌کند، اختلاف است (نک: صاحب جواهر، ۵۲/۲۴؛ بحرانی، ۳۱۱/۱۹؛ نیز شربینی، ۴۱۴/۲).

پیشینهٔ تاریخی بحث از اعراض را چه در قوانین دورهٔ پیش از اسلام و چه پس از آن، بیشتر باید در اثنای بحث از اموال مفقود جست‌وجو کرد (برای نمونه، نک: ژوستینین، ۷۱). گفتنی است که تفکیک میان اموال مفقود (لُقَطه) از اموال متروک در شماری اندک از منابع به چشم می‌خورد (نک: ابن حمزه، ۲۷۷؛ بطاشی، ۱۴۳/۷، ۱۵۷).

در بررسی مصادیق تاریخی اعراض، به عنوان یک نمونهٔ کهن از موارد اختلاف، باید به انداختن کالاهای درون کشتی به دریا به هنگام توفان اشاره کرد؛ در اینجا فقدان قصد اعراض سبب می‌شد که کالاهای یاد شده، اعم از آنچه با امواج به ساحل آورده شود، یا به قعر دریا فرو رود، در ملک صاحبان آن باقی بماند (نک: ژوستینین، همانجا). این دیدگاه در دورهٔ متقدم فقه، از سوی عالمان اصحاب حدیث چون مالک و شافعی پذیرفته شد (ابن قاسم، ۱۷۸/۶؛ ابن قدامه، ۳۵۷/۶) و پس از آن نیز در حوزهٔ فقه حنبلی و ظاهری مورد پذیرش قرار گرفت (همانجا؛ ابن حزم، ۲۴۰/۸)؛ هر چند برخی از فقیهان حنبلی با تشبیه این مورد به اعراض مالک از مال، مالکیت صاحبان کالا را منتفی می‌شمردند (نک: ابن قدامه، ۳۵۶/۶؛ بهوتی، ۲۱۰/۴).

در کنار این مسألهٔ کهن، مالکیت کالاهای کشتی غرق شده نیز خود موضوع بحثی دیگر بود که به نحوی با مسألهٔ اعراض پیوستگی داشت؛ در سدهٔ نخست هجری باید به دیدگاهی منقول از حضرت علی(ع) اشاره کرد که الگوی برخی از فقیهان تابعین و شاگردان آنان نیز قرار گرفته است (نک: حرعاملی، ۴۵۵/۲۵؛ ابن ابی شیبه، ۳۰۷/۷؛ ابن منذر، ۲۹۵/۱؛ ابن حزم، ۲۴۰/۸-۲۴۱)؛ به موجب این نظر، کالاهایی که با امواج دریا به ساحل افکنده می‌شد، از آنِ صاحبان کالا بود، اما آنچه با غواصی به دست می‌آمد و از جانب صاحبان آن متروک شده بود، متعلق به بیرون آورنده بود. در این حالت، مخالفت مالکیت یابنده با اصل

حرمت اموال، سبب تطبیق آن بر اعراض مالک گردید (نک: بحرانی، ۳۴۵/۱۲). مادهٔ ۱۷۸ *قانون مدنی* ایران نیز بر همین پایه، مال غرق شده در دریا را در صورت اعراض مالک، از آنِ کسی می‌داند که آن را بیرون آورد.

حیوانی که به سبب ناتوانی از تعلیف آن، یا به علتی دیگر، از سوی مالک در بیابانی بی‌آب و علف رها شده باشد، از دیگر نمونه‌های تاریخی است که در آن به مالکیت یابندهٔ تیمارگر حکم شده است؛ نمونه‌هایی از طرح این مسأله، در سنت نبوی و آثار صحابه و تابعین به چشم می‌خورد (نک: ابن ابی شیبه، ۷۵/۷؛ بیهقی، ۱۹۸/۶؛ نیز حرعاملی، ۴۵۷/۲۵- ۴۵۸)؛ اما روایات حاکی از مالکیت شخص تیمارگر، از سوی برخی فقیهان چون مالک و شافعی پذیرفته نگردید (نک: ابن منذر، ۲۹۴/۱؛ ابن قدامه، ۳۵۴/۶؛ برای برخی دقتهای فقهی از امام صادق(ع) و دیگران، نک: حرعاملی، ۴۵۸/۲۵؛ ابن منذر، همانجا).

ملکیت اموال غیرمنقول در نگرش برخی از فقیهان، می‌توانست با اعراض مالک زایل گردد (نک: سمرقندی، ۳۲۱/۳، ۳۲۲؛ محقق کرکی، ۴۰۵/۳)؛ علاوه بر اینکه ملکیت برخی از مصادیق لُقَطه همانند اشیاء کم‌ارزش، نیز می‌توانست در ضمن مبحث اعراض، مطرح گردد (نک: شربینی، همانجا). در سده‌های متأخر مواردی چون «نِثار» در مجالس شادی (نک: انصاری، *النکاح*، ۳۵؛ بهوتی، ۱۹۷/۴) و دورریز خاکهٔ زرگری، به خصوص در فقه امامیه (نک: محقق کرکی، ۱۸۸/۴؛ صاحب جواهر، ۴۹/۲۴-۵۰)، به عنوان مصادیقی از اعراض مطرح بوده‌اند (برای موارد دیگر، نک: علامهٔ حلی، ۲۶۹/۲؛ بهوتی، همانجا؛ بطاشی، ۱۵۸/۷، ۱۶۱).

در نگرش عمومی به مسألهٔ «زوال مالکیت با اعراض» (نک: شربینی، همانجا؛ حسینی، ۱۶۹ به بعد؛ محقق داماد، ۲۴۲/۲ به بعد)، از دید برخی فقیهان، اعراض از «ملکِ ملک» یا «ملک ضعیف»، موجب زوال آن است (نک: زرکشی، ۲۳۹/۳؛ شهید اول، ۳۵۰/۱، نیز ۲۶۸/۲؛ محقق کرکی، ۴۰۶/۳، ۴۰۹). بر پایهٔ نگرش غالب در فقه امامیه و نیز نزد حنابله، تملک مال مورد اعراض جایز است (نک: صاحب جواهر، ۵۲/۲۴؛ نیز ابن قدامه، ۳۵۵/۶) و مال مورد اعراض به «مباحات اصلیه» ملحق می‌گردد (نک: انصاری، همانجا)؛ هرچند این نظر از سوی برخی از فقیهان امامیه مورد تردید قرار گرفته است (نک: طباطبایی، سیدعلی، ۲۲۵/۵). علاوه بر آن، برخی به اباحهٔ انتفاع از مال مورد اعراض، قائل بوده‌اند (نک: محقق کرکی، ۴۰۵/۳، نیز ۱۸۸/۴؛ در فقه حنفی، نک: سرخسی، ۲/۱۱). به هر روی، در سده‌های متأخر فروع مربوط به اعراض در فقه امامیه گسترش قابل ملاحظه‌ای یافته است (برای نمونه، نک: محقق کرکی، ۴۰۸/۳؛ انصاری، *المکاسب*، ۲۹۰/۱؛ میرزای قمی، ۴۵۱/۳).

در مورد اعراض از منافع، باید گفت که در دیدگاه برخی از علما، حکم‌مسأله با اعراض‌ازعین‌متفاوت‌است (نک: طباطبایی، محمدکاظم، ۳۱۹). به موجب این نگرش ـــ که ثمرهٔ آن در مبحث اجاره آشکار می‌شود ـــ هرگاه مستأجر پیش از تمام شدن مدت اجاره، از انتفاع نسبت به مورد اجاره اعراض نماید، تنها مالک عین، حق تصرف در منافع آن را دارد. مسألهٔ یاد شده در برخی از منابع حقوقی، به عنوان تعارض قاعدهٔ تبعیت (منافع از عین) با قاعدهٔ اعراض مطرح شده است (نک: جعفری لنگرودی، ۳۷۴).

در سدهٔ ۱۴ق، علی بن عبدالحسین ایروانی نجفی (د ۱۳۵۳ق) در رسالهٔ مستقلی با عنوان «جمان السلک فی الاعراض عن الملک» (نک: مدرسی طباطبایی، 171) دربارهٔ مسألهٔ زوال ملکیت با اعراض، به طور مبسوط بحث کرده است.

مآخذ: ابن ابی شیبه، ابوبکر، *المصنف*، به کوشش مختار احمد ندوی، بمبئی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن حزم، علی، *المحلّی*، بیروت، دارالآفاق الجدیده؛ ابن حمزه، محمد، *الوسیلة*، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبریٰ*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ ابن قدامه، عبدالرحمان، «الشرح الکبیر»، همراه *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن منذر، محمد، *الاشراف*، به کوشش محمد نجیب سراج‌الدین، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ انصاری، مرتضیٰ، *المکاسب*، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو، *النکاح*، قم، ۱۴۱۵ق؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، به کوشش محمدتقی ایروانی، قم، جماعة المدرسین؛ بطاشی، محمد، *غایةالمأمول*، عُمان، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بهوتی، منصور، *کشاف القناع عن متن الاقناع*، به کوشش هلال مصیلحی مصطفیٰ هلال، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبریٰ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *حقوق اموال*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حرعاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، قم، ۱۴۱۲ق؛ حسینی شیرازی، محمد، *القواعد الفقهیة*، ۱۴۱۴ق؛ زرکشی، محمد، *المنثور فی القواعد*، به کوشش تیسیر فائق احمد محمود، کویت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ژوستینین، *مدونة جوستینیان فی الفقه الرومانی*، ترجمهٔ عبدالعزیز فهمی، قاهره، ۱۹۴۶م؛ سرخسی، محمد، *المبسوط*، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سمرقندی، علاءالدین، *تحفة الفقهاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ شربینی، محمد، *مغنی المحتاج*، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ شهید اول، محمد، *القواعد و الفوائد*، به کوشش عبدالهادی حکیم، قم، مکتبة المفید؛ صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام*، به کوشش علی آخوندی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ طباطبایی، سیدعلی، *ریاض المسائل*، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ طباطبایی، محمدکاظم، *سؤال و جواب*، به کوشش مصطفیٰ محقق داماد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ علامهٔ حلی، حسن، *تذکرة الفقهاء*، تهران، المکتبة المرتضویه؛ *قانون مدنی*؛ محقق داماد، مصطفیٰ، *قواعد فقه*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ محقق کرکی، علی، *جامع المقاصد*، قم، ۱۴۰۸ق؛ میرزای قمی، ابوالقاسم، *جامع الشتات*، به کوشش مرتضیٰ رضوی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Modarressi Tabātabā'i, H., *An Introduction to Shī'i Law*, London, 1984.

علی تولّایی

اَعْراف، از مفاهیم قرآنی دربارهٔ معاد که بر جایگاهی میان بهشت و دوزخ اطلاق می‌گردد. این واژه دوبار در *قرآن کریم* (اعراف/۴۶/۷، ۴۸) به‌کار رفته، و همین کاربرد سرچشمهٔ پدید آمدن نظریاتی دربارهٔ اعراف نزد مفسران و دیگر عالمان بوده است. در آیاتی از سورهٔ اعراف (۴۶ به‌بعد) به دنبال یادی از بهشت و دوزخ چنین آمده است: «و بین آن دو حجابی است و بر اعراف مردانی [ایستاده]اند که همه را به چهره بازمی‌شناسند و اهل بهشت را خطاب کنند که سلام بر شما، آنان داخل در آن نگشته‌اند و امید آن را دارند، و آنگاه که چشمان آنان به سوی اهل آتش بازگردد، گویند که پروردگارا ما را با ستمکاران قرار مده؛ و اصحابِ اعراف مردانی را که آنان را به چهره می‌شناسند، خطاب کنند

که آنچه گرد آوردید، شما را بی‌نیاز نساخت و آن استکباری که بر آن بودید...»).

اعراف در لغت، جمع «عُرْف» است و عرف کاربردهایی گوناگون دارد؛ از جمله اینکه بخش زبرین کوه و تودۀ شن، و نیز رستنگاهِ موی در پشت گردن جانوران و گاه انسان را عرف گویند (ابن منظور، ذیل عرف) که در هر دو کاربرد به فارسی آن را «یال» خوانند. اعرافِ بادها و ابرها که به بخش زبرین یا پیشین آنها اطلاق می‌شده است، نیز نزدیک به همین معناست (نک: ازهری، ۳۴۷/۲).

در تفسیر آیات یاد شده، برخی از مفسران مفهوم لغوی عُرف را «هر چیز بلند پایه و مرتفع» دانسته‌اند (نک: طبری، ۱۳۶/۸؛ ابن قتیبه، ۱۶۸؛ ازهری، ۳۴۶/۲) و بر همین پایه، اعرافِ موردنظر در آیات را همان حجاب میان بهشت و دوزخ (اعراف/۴۶/۷) شمرده، و غالباً در تفسیر این حجاب، آن را سوری (= دیواری) میان آن‌دو دانسته‌اند (طبری، ۱۳۶/۸ـ۱۳۷؛ فراء، ۳۷۹/۱؛ ابن‌قتیبه، همانجا). برخی دیگر از مفسران، با در نظر داشتن کاربردهای شناخته شدۀ عُرف، اعراف را بخش زبرین از سورِ حائل میان بهشت و دوزخ دانسته‌اند (نک: ازهری، همانجا؛ فخرالدین رازی، ۸۷/۱۴؛ ابن منظور، همانجا، به نقل از زجّاج؛ سیوطی، ۸۶/۳، به نقل از سعید بن جبیر).

در برخی از روایات از مفسران کهن، چون روایتی از حسن بصری، سُدّی و زجاج، بدون توضیحی روشن، اعراف از ریشۀ «معرفت» به مفهوم شناخت مشتق دانسته شده است (نک: طبری، ۱۳۶/۸؛ فخرالدین رازی، سیوطی، همانجاها) و این نکته از سوی متفکرانی چون صدرالدین شیرازی موردتوجه قرار گرفته است، چنانکه وی در عرشیه (ص ۲۷۸) احتمال اشتقاق اعراف از «عِرفان» را موردتوجه قرار داده، و افزوده است که اهل اعراف کاملان در علم و معرفتند که هر گروه از مردمان را به چهره باز می‌شناسند (برای پیشنهاد قرائت إعراف به کسر، نک: بل، 48). به هر تقدیر، اینکه اعراف دیواری یا حائلی میان بهشت و دوزخ، یا بخش زبرین چنین حائلی است، در منابع تفسیری بسیار تکرار شده است، اما دربارۀ این حائل کمتر توضیحی در منابع دیده می‌شود. مجاهد از مفسران تابعین اشاره کرده که این حائل، سوری است که دارای دروازه‌ای است (نک: طبری، سیوطی، همانجاها). در راستای همین تفسیر، برخی از عالمان متأخرتر، سورِ اعراف را همان سورِ یاد شده در سورۀ حدید (۱۳/۵۷) دانسته‌اند که خداوند در آخرت میان مؤمنان و منافقان قرار می‌دهد و آن سور را دروازه‌ای است که باطنِ آن مشرف بر بهشت و در بردارندۀ رحمت است و ظاهر آن روی به عذاب آتش دارد (نک: ابن عربی، ۴۷۵/۴؛ صدرالدین شیرازی، همانجا؛ نیز بل، 43).

در حدیثی مرفوع چنین آمده است که اعراف دیوار بهشت است و در آن نهرها جریان دارد و درختان و میوه‌ها می‌روید (سیوطی، ۸۸/۳). برخی از مفسران اعراف را به‌جای دیوار، توده‌های ریگ یا تپه‌ای فاصل میان بهشت و جهنم دانسته‌اند (نک: قمی، ۲۳۱/۱؛ طبری، همانجا؛ سیوطی، ۸۶/۳). سعید بن جبیر از تابعین، اعراف را کوهستانی میان آن دو انگاشته (همانجا)، و ابن لهیعه فراسوی این کوهستان به دره‌ای اشاره داشته است (همانجا). گاه تصوری غریب بر این پایه وجود داشته است که در آخرت، کوه اُحُد بین بهشت و جهنم قرار داده خواهد شد و در این باره به حدیثی در ستایش این کوه تمسک شده است (نک: قرطبی، ۲۱۳/۷). گاه نیز در روایات میان اعراف و پل صراط پیوندی برقرار گشته، و اعراف جایگاهی مرتفع از «صراط» (نک: حسکانی، ۱۹۹/۱؛ طبری، ۶۵۲/۴، به نقل از ثعلبی؛ قرطبی، همانجا) و گاه همان صراط دانسته شده است (سیوطی، همانجا).

مفسران بیش از آنکه اعراف را موردبحث قرار دهند، به گفت‌وگو دربارۀ «اصحاب اعراف» پرداخته‌اند. گروهی بر آنند که اعرافیان در جایگاهی برتر از دوزخیان و فروتر از بهشتیان قرار دارند. براساس نظریه‌ای مشهور که از صحابیانی چون ابن عباس، حذیفه، ابن مسعود و جمعی از تابعین مانند شعبی، ضحاک، سعید بن جبیر و نیز در برخی روایات از امامان شیعه چون امام باقر و امام صادق(ع) نقل شده است، اهل اعراف طایفه‌ای از اهل ایمان هستند که گناهان، ایشان را از بهشت دور کرده و حسنات، آنان را از آتش دوزخ نگاه داشته است و گاه در تبیین مطلب چنین گفته شده که گناهان آنان با حسناتشان برابر گشته است. برپایۀ این نظریه، اینان سرانجام، به لطف خداوند آمرزیده شده، به بهشت وارد خواهند شد (نک: فراء، ۳۸۰/۱؛ عیاشی، ۱۸/۲؛ طبری، ۱۳۶/۸ـ۱۳۸؛ کلینی، ۳۸۱/۲، ۴۰۳، ۴۰۸؛ سیوطی، ۸۶/۳ـ۸۸).

گاه در روایات، اصحاب اعراف آن دسته از مؤمنان دانسته شده‌اند که برخلاف خواست پدران خود به جنگ رفته، در راه خدا کشته شده‌اند و دست آخر به بهشت در خواهند آمد (طبری، ۱۳۸/۸ـ۱۳۹؛ سیوطی، ۸۸/۳). برخی نیز این گروه میانی بین بهشتیان و دوزخیان را دارندگان عُجب (همو، ۸۹/۳، از حسن بصری)، وامداران (همانجا، از مسلم بن یسار)، یا زنازادگان (قرطبی، ۲۱۲/۷، از ابن عباس) پنداشته‌اند. همچنین گفته شده که اعراف مسکن مردمانی است که در زمین از تکلیف فارغ بوده‌اند و اعمالی که آنان را مستحق بهشت و یا مستوجب عذاب جهنم کند، ندارند (نک: مفید، ۱۰۷). در روایتی از امامان شیعه(ع) نیز بدون ذکر صریح از اعراف، چنین آمده است که جنّیانِ ایمان آورده بهشت را در نمی‌یابند و خداوند را میان بهشت و دوزخ جایگاهی است که از آنِ جنیان مؤمن و شیعیان اهل فسق است (قمی، ۲۰۰/۲).

برخلاف تفاسیر یاد شده، برخی از مفسران، اصحاب اعراف را از بلند پایه‌ترین بهشتیان می‌دانند که به منظور شفاعت یا شهادت بر فراز اعراف جای گرفته‌اند (با گفتار منتسب به ابن عربی که علت عدم حضور آنان در بهشت را تجرد از صفات نفس و طیبات آن و رویکرد به شهود ذاتی می‌داند، مقایسه شود، تفسیر، ۴۳۴/۱ـ ۴۳۵). روایات بسیاری به نقل از امام علی، امام باقر و امام صادق(ع)، غالباً در متون امامی، حکایت از آن دارند که اصحاب اعراف همانا پیامبر اکرم(ص) و اهل

بیت اویند که مؤمنان را به چهره از منکران باز می‌شناسند و پیروان حق را یاری رسانده، به بهشت روانه می‌سازند (برای اینگونه روایات، نک: صفار، ۵۱۵ ـ ۵۲۰؛ عیاشی، همانجا؛ فرات، ۴۶؛ قمی، ۲۳۱/۱؛ کلینی، ۱۸۴/۱؛ ابن بابویه، *معانی الاخبار*، ۵۹؛ حسکانی، ۱۹۸/۱؛ به عنوان باور مذهبی، نک: ابن بابویه، *الاعتقادات*، ۷۰؛ مفید، ۱۰۶ـ۱۰۷). در مقام مقایسه باید به روایتی با گرایش هاشمی به نقل از ابن عباس اشاره کرد که در آن اصحاب اعراف عباس، حمزه، علی(ع) و جعفر دانسته شده‌اند (نک: حسکانی، ۱۹۸/۱ـ۱۹۹؛ طبرسی، ۶۵۲/۴، به‌نقل از ثعلبی).

در برخی تفاسیر دیگر، اصحاب اعراف به گروهی از پیامبران (قرطبی، ۲۱۲/۷، از زجاج)، گواهانی عادل از هر امت که در محکمهٔ آخرت بر اعمال مردم شهادت دهند (همانجا؛ طوسی، ۴۱۱/۴)، مؤمنان با فضیلت (قرطبی، ۲۱۱/۷؛ طوسی، همانجا)، مردمان با تواضع (*مصباح الشریعة*، ۷۲ـ۷۳)، یا جمعی از دانشمندان صالح (طبری، ۱۳۹/۸؛ سیوطی، همانجا، از مجاهد) تفسیر شده است. غریب آن است که ابومجلز از مفسران تابعین، اعرافیان را مردانی از ملائکه انگاشته است که اهل بهشت را از دوزخیان باز می‌شناسند (نک: طبری، همانجا؛ سیوطی، ۸۸/۳ـ۸۹).

در روایتی از امام صادق(ع)، گونه‌ای از جمع میان این دو دسته تفاسیر، یعنی جمع میان مؤمنان برگزیده و گناهکاران در اعراف دیده می‌شود. برپایهٔ این روایت، خداوند پس از روانه ساختن نیکوکاران به بهشت، از هر امتی پیامبران و خلیفگان پیامبران را در کنار گناهکاران آن امت بر فراز اعراف جای می‌دهد و پس از گذران مراحل تنبّه گناهکاران، به شفاعت پیامبران و خلیفگان از گناهانِ ایشان درگذشته، آنان را به بهشت وارد می‌سازد (برای اینگونه روایات، نک: طوسی، همانجا؛ نیز قمی، ۲۳۱/۱ـ۲۳۲؛ به عنوان باور مذهبی، نک: ابن بابویه، *الاعتقادات*، همانجا).

در روایت عبدالله بن حرث از ابن عباس چنین آمده است که وقتی خداوند بر آن شود تا از گناهان اعرافیان درگذرد، آنان را به‌سوی نهری به نام «نهر حیات» روانه می‌سازد که چون بدان آب تن شویند، رنگ چهرهٔ آنان بهبود یابد و آنگاه که به نزد خداوند حاضر گردند، درخواست ورود آنان به بهشت اجابت می‌گردد. آنان مسکینان بهشت خوانده می‌شوند و بر بالای سینهٔ ایشان نشانه‌ای است سپید که آنان را از دیگر بهشتیان بازمی‌شناساند (نک: طبری، ۱۳۸/۸؛ سیوطی، ۸۷/۳ ـ ۸۸). به‌گفتهٔ ابن عربی، تنها تکلیفی که در روز قیامت هنوز برجاست، سجود است و آنگاه که اصحاب اعراف به سجود خوانده شوند و سجده آورند، کفهٔ حسنات ایشان بر کفهٔ گناهان سنگینی می‌یابد و از همین‌رو آنان به بهشت درمی‌آیند (نک: ۴۷۵/۴، ۳۹۲/۷ـ ۳۹۵؛ نیز صدرالدین شیرازی، *الشواهد...*، ۳۱۱).

با نگاهی مجدد به آیات قرآنی دربارهٔ اعراف، باید گفت برپایهٔ تفاسیری که اصحاب اعراف را گناهکاران میان بهشتیان و دوزخیان دانسته‌اند، آنجا که آمده است: «داخل آن [بهشت] نشده‌اند، ولی امید آن را دارند و هنگامی که چشم ایشان به سوی دوزخیان می‌افتد، می‌گویند پروردگارا ما را با ظالمان قرار مده»، اصحاب اعراف فاعل دانسته شده‌اند، در حالی که برپایهٔ تفاسیری که اصحاب اعراف را مؤمنان برگزیده و گواهان شمرده‌اند، فاعلِ این عبارات، بهشتیان هستند که تا آن لحظه به بهشت وارد نشده‌اند و امید ورود به آن را دارند.

به هر روی، تصور منزلی میان بهشت و دوزخ، در ادیان کهن نیز پیشینه دارد. در بخشهای گوناگون *اوستا* و دیگر کتب دینی زرتشتی، واژهٔ اوستایی «میسوانه» یا واژهٔ پهلوی «هَمِستَکان» نام جایگاهی است در جهان بازپسین که هرگاه کسی نیکیها و بدیهایش همسنگ گردد، بدان جایگاه درمی‌آید. میسوانه در لغت به معنی آمیخته است و آن جایگاه از آن جهت بدین واژه نامیده شده که کردار اهلِ آن آمیخته‌ای از نیکی و گناه است و همستکان که در لغت به معنی «همیشه یکسان» بوده، از آن جهت بر جایگاه یاد شده اطلاق گردیده که کردار نیک و بد مردمانِ آن با یکدیگر برابر است (نک: پورداود، ۱۸۱ـ۱۸۴). از جمله اوصافی که دربارهٔ همستکان در آثار زرتشتی آمده، عبارتی در کتاب پهلوی مینوی خرد (فصل ۶، بند ۱۸ـ۱۹) حاکی از آن است که در آنجا «به جز سرما و گرما آنان را هیچ آفت دیگری نیست».

در معتقدات مسیحیان نیز منزلی بین بهشت و دوزخ وجود دارد که به لاتینی آن را پورگاتوریوس[1] خوانند که به‌معنی پاک‌کننده است. شخصی که خطای بخشش ناپذیری دارد، اما به هنگام مرگ مشمول رحمت خداوندی شده است، در این جایگاه می‌ماند و درنگ او تا زمان داوری نهایی خواهد بود و سرانجام پاک شده، به بهشت می‌رود. آنچه از توضیحات مکتوب و نقاشیهای مسیحی می‌توان دریافت آن است که در تصور ایشان پورگاتوریوس، حد فاصلی میان بهشت و دوزخ است که ساکنان آن از سویی دوزخیان، و از دگرسو بهشتیان را نظاره می‌کنند که با تلقیهای اسلامی دربارهٔ اعراف قابل مقایسه است (نک: باستین، 1034-1039؛ هریس، 837).

در فرهنگ اسلامی، واژهٔ اعراف به عنوان منزلی بین بهشت و دوزخ شهرت چندانی نیافته، و به ویژه در متون متأخر، اصطلاح «برزخ» ــ که کاربرد اصلی آن برای عالم میان مرگ و قیامت است ــ به عنوان معادلِ اعراف (به معنی یاد شده) به‌کار رفته است (مثلاً نک: تهانوی، ۱۱۴/۱؛ دوزی، I/71).

در اصطلاح صوفیه، اعراف مقام شهود حق در هر چیزی از ممکنات است، در حالی که به صفاتی متجلی است که آن شیء مظهر آنهاست و این همان مقام اِشراف بر اطراف است که از آیهٔ ۴۶ سورهٔ اعراف (۷) الهام گرفته شده است (نک: عبدالرزاق، ۹؛ جرجانی، ۱۴؛ تهانوی، ۳۱۴/۱).

مآخذ: ابن‌بابویه، محمد، *الاعتقادات*، به‌کوشش عصام عبدالسید، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *معانی الاخبار*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن عربی، محیی‌الدین،

1. Purgatorius

الفتوحات المکیة، به کوشش عثمان یحییٰ، قاهره، الهیئة المصریة العامه؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تفسیر غریب القرآن*، به کوشش احمد صقر، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به‌کوشش عبدالله محمدهارون و دیگران، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ پورداود، ابراهیم، «همستکان»، تعلیقات بر *خرده اوستا*، بمبئی، ۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م؛ *تفسیر*، منسوب به محیی‌الدین ابن عربی، به‌کوشش مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۹۷۸م؛ تهانوی، محمدعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ حسکانی، عبیدالله، *شواهد التنزیل*، به‌کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الشواهد الربوبیة*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶ش؛ همو، *عرشیه*، اصفهان، ۱۳۴۱ش؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به‌کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیة*، لاهور، ۱۹۸۱م؛ عیاشی، محمد، *تفسیر*، تهران، ۱۳۸۱ق؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فراء، یحییٰ، *معانی القرآن*، به‌کوشش احمد یوسف نجاتی و محمدعلی نجار، قاهره، ۱۹۷۲م؛ فرات کوفی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۵۴ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ قمی، علی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ *مصباح الشریعة*، منسوب به امام جعفر صادق(ع)، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ مفید، محمد، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ *مینوی خرد*، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نیز:

Bastian, R. J., «Purgatory», *New Catholic Encyclopedia*, San Francisco etc., 1967, vol. XI; Bell, R., «The Men on the A'rāf», *The Moslem World*, Princeton, 1932, vol. XXII; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881; Harris, C., «State of the Dead (Christian)», ERE, vol. XI.

احمد پاکتچی

اَعْراف، نام هفتمین سوره از قرآن مجید، دارای ۲۶ واحد موضوعی (رکوع)، ۲۰۶ (یا ۲۰۵) آیه، ۳'۳۲۵ کلمه و ۱۴'۳۱۰ حرف.

نام مشهور سوره از کلمهٔ «الاعراف» در آیهٔ ۴۶ آن گرفته شده، زیرا کلمهٔ «اعراف» فقط دوبار در قرآن کریم و تنها در این سوره آمده است (نک: اعراف/۷/۴۶-۴۸)؛ چنانکه به مناسبت آیهٔ ۱۴۳ آن، «سورهٔ میقات»، و به مناسبت آیهٔ ۱۷۲ آن، «سورهٔ میثاق»، و با توجه به حروف مقطعهٔ آغاز آن، «سورهٔ المص» نیز نامیده شده است (فیروزآبادی، ۲۰۳/۱-۲۰۴؛ سیوطی، *الدر*...، ۴۱۲/۳).

سورهٔ اعراف، به عنوان ششمین سوره از «سَبع طُوَل»، یعنی ۷ سورهٔ طولانی آغاز مصحف شریف (برای این اصطلاح، نک: اندرابی، گ ۳۸ ب - ۳۹ الف؛ سیوطی، *الاتقان*، ۲۲۰/۱)، در شمار آیات، پس از سورهٔ بقره، و در شمار کلمات و حروف، پس از دو سورهٔ بقره و نساء بلندترین سورهٔ قرآنی است (نک: فیروزآبادی، ۱۳۳/۱، ۱۶۹، ۲۰۳؛ دروزه، ۱۱۲/۲). در ترتیب تلاوت، سورهٔ «اعراف» میان دو سورهٔ «أنعام» و «أنفال» جای گرفته، و در ترتیب نزول، بنا به روایت مشهور، سی و نهمین سوره است که پس از سورهٔ «ص» و پیش از سورهٔ «جنّ» نازل شده است (ابن جوزی، ۱۱۶، ۱۴۹). در دیگر روایات ترتیب نزول نیز، غالباً ردیفهای ۳۵ تا ۳۸ به این سوره اختصاص یافته است (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ خازن، ۸/۱؛ سیوطی، همان، ۴۰/۱-۴۳؛ رامیار، ۶۷۰-۶۷۱).

سورهٔ اعراف را به اتفاق مکی دانسته‌اند (فیروزآبادی، ۲۰۳/۱)، جز آنکه بعضی از مفسران، آیهٔ ۱۶۳ آن (طبرسی، ۳۹۳/۳؛ سیوطی، *الدر*، همانجا)، و بعضی دیگر، آیات ۱۶۳ تا ۱۷۰ آن را (قرطبی، ۱۶۰/۷؛ دروزه، ۱۱۲/۲، ۱۷۵-۱۷۶؛ قس: نیشابوری، ۵۶/۸) استثنا کرده، و مدنی شمرده‌اند. پاره‌ای از روایات اسباب نزول نیز (نک: واحدی، ۱۸۴، ۱۸۸؛ طبرسی، ۵۰۵/۳-۵۰۶؛ سیوطی، «لباب...»، ۱۶۷-۱۶۸) از مدنی بودن آیات ۱۷۵، ۱۸۷ و ۲۰۴ و سیاق آنها، یعنی دست کم ۱۰ آیهٔ دیگر از سوره، حکایت دارند. وجود عبارات و تعبیرات مشابه و مشترک در دو سورهٔ اعراف و بقره (نک: بقره/۴۹/۲، ۶۰، نیز ۵۸-۵۹؛ اعراف/۱۴۱/۷، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲) و گویاتر از آن جنبهٔ توضیحی و تفصیلی بسیاری از آیات سورهٔ اعراف نسبت به آیات متناظر در سورهٔ بقره (مثلاً نک: بقره، ۴۹/۲-۵۴، ۶۵-۶۶؛ اعراف/۱۲۷/۷-۱۵۳، ۱۶۳-۱۶۶؛ نیز نک: ابن جوزی، ۱۹۷، ۲۴۴-۲۴۶، ۲۶۷، ۲۸۲) مانند سورهٔ آل عمران (نیز نک: بقره/۲۱/۲-۴۹، ۴۹-۶۳؛ قس: اعراف/۱۰/۷-۱۰۲، ۱۰۳-۱۷۱)، نزول سورهٔ اعراف را در مدینه و حتیٰ سالها پس از نزول عمدهٔ آیات سوره‌های بقره، آل عمران، نساء و مائده محتمل می‌گرداند؛ چنانکه در ترتیب نزولِ روایت شده از مُقاتل از حضرت علی(ع) آخرین سورهٔ مدنی تلقی شده است (رامیار، ۶۶۳، ۶۷۰). نیز بسیار بلندتر بودن سورهٔ اعراف و غالب آیات آن نسبت به دیگر سوره‌ها و آیات مکی، گستردگی ویژگیهای بیانی و بلاغی آیات و سُوَر مدنی در سورهٔ اعراف، از سوی دیگر مؤید مدنی بودن بیشتر آیات این سوره است، چنانکه توجه و شگفتی برخی از محققان و مفسران را برانگیخته است (نک: دروزه، ۱۱۲/۲؛ قطب، ۱۲۴۵/۳). بدین‌ترتیب، تنها توجیهی که برای شهرت مکی بودن سورهٔ اعراف باقی می‌ماند، آن است که این سوره نیز از سوره‌هایی است که مطابق تعبیر مشهور منسوب به ابن عباس (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ سیوطی، *الاتقان*، ۴۲/۱) به لحاظ نزول سرآغازشان (احتمالاً آیات ۱-۹) در مکهٔ معظمه، مکی تلقی گردیده‌اند (نک: ه‌د، إسراء، سوره؛ قس: دروزه، ۱۱۲/۲، ۱۷۵-۱۷۶).

سورهٔ اعراف، با دستگاه ۴ حرفی «الف، لام، میم، صاد» از حروف مقطعهٔ رمزی فواتح سور آغاز شده، و از این رو، قرینهٔ سورهٔ رعد است که با «المر» آغاز شده است. این همانندی در ۳ حرف از ۴ حرف آغازین به پنداری نشانگر آن است که این دو سوره، علاوه بر مضامین و موضوعات سوره‌های آغاز شده با «الم» (نک: ه‌د، آل عمران، سوره)، بر مضامین و موضوعات سورهٔ «ص» و سوره‌های پنجگانهٔ مجموعهٔ «الرآت» (نک: ه‌د، ابراهیم، سوره) نیز مشتملند (نیز نک: نیشابوری، همانجا؛ طباطبایی، ۲/۸، ۶/۱۸).

محور موضوعیِ سورهٔ اعراف نیز همان محور موضوعیِ مشترک میان دو سورهٔ مدنی بقره و آل عمران، یعنی «شیوه‌های عملیِ رفتار و برخورد مسلمانان با کفار» است که در این سوره نیز، با توجه به اهمیت ویژه و تعیین کنندگیِ خاص رفتار و برخورد مسلمانان با یهودیان، در هر زمان و هر مکان، با همان زمینهٔ موجود در سورهٔ بقره (نک: ه‌د، آل

عمران، سوره) مورد تأکید و توضیح قرار گرفته، و ضمناً با محور موضوعی سورهٔ «ص» که قصص قرآنی است، نیز پیوند خورده است (نک: اعراف /۷/۱-۹، ۵۹-۹۳؛ قس: ص /۳۸/۱۲-۴۸؛ نیز نک: آلوسی، ۷۴/۸؛ طباطبایی، ۲/۸-۴).

سورهٔ اعراف پس از حروف مقطعه، با مقدمه‌ای موجز، مبنی بر تعریف *قرآن* کریم، تبیین وظیفهٔ رسالت پیامبراکرم(ص)، دستورعمل برخورد اهل ایمان با خدا ستیزان، رفتار پیشینیان با پیامبران، فرجام دنیوی و اخروی آنان و اشاره به حساب‌رسی و رستاخیز آغاز می‌گردد (۲/۷-۹)؛ به تفصیل مطلب راجع به آفرینش دو انسان نخستین، فریب خوردن آن دو از ابلیس، خروج آنان از باغ بهشت، و چگونگی آغاز زیست خاکی انسان می‌پردازد و به مناسبت، با خطابهای مکررِ «یا بَنی آدَمَ»، که اختصاص به این سوره دارد (نک: ۲۶/۷، ۲۷، ۳۱، ۳۵؛ نیز نک: عبدالباقی، ۲۴)، مجموعه‌ای از معارف اساسی دین را بیان می‌کند؛ همانند سورهٔ بقره (۳۸/۲-۳۹) به دنبال داستان آدم و ابلیس، تقسیم همیشگی انسانها را به دو گروه پیروان پیامبران و پیامبر ستیزان (۳۵/۷-۳۶) مطرح می‌کند، و به شرح احوال انسانها در هنگامهٔ مرگ و پس از آن در عالم برزخ می‌پردازد، و در مقام تفصیل مطلب، گفت‌وگوهای میان بهشتیان و دوزخیان را گزارش می‌کند، و از جایگاه «اعراف» (ه‍ م) و «اصحاب اعراف» و گفت و گوهای اصحاب اعراف با بهشتیان و دوزخیان سخن به میان می‌آورد (۴۶/۷-۵۰). از *قرآن* کریم، به عنوان کتابی که در پرتو علم الٰهی در جهت هدایت خاص و رحمت ویژهٔ خداوند جهانیان نسبت به اهل ایمان تفصیل داده شده است، یاد می‌کند و رستاخیز را روز ظهور تأویل *قرآن*، و زمان خسران و حرمان ناآشنایان با *قرآن* قلمداد می‌کند (۵۲/۷-۵۳).

بار دیگر، به آغاز آفرینش زمین و آسمان باز می‌گردد و راهیابی و گمراهی آفریدگان را در ارتباط گرفتن با پروردگارشان مشخص می‌گرداند، و با تمهیدی مشتمل بر تمثیل باران و بارش یکسان و تأثیر ناهمسانِ آن در گُلزار و شوره‌زار (۵۷/۷ - ۵۸)، سلسلهٔ داستانهای پیامبران پیشین را با اقوام ایشان آغاز می‌کند؛ به داستان قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود، قوم لوط و قوم شعیب می‌پردازد؛ دعوت یکسان و وحدت آرمان پیامبران الٰهی را خاطرنشان می‌سازد، و فرجام مشابه و مشترک ستیزندگان با آنان را وصف می‌کند، و سرانجام، این سیر درازمدت در تاریخ زندگانی آدمیزادگان در این جهان را در ۹ آیه (۹۴/۷-۱۰۲) جمع‌بندی می‌کند. سپس، مفصل‌ترین بیان را از داستان حضرت موسیٰ(ع) در *قرآن*، پیش می‌کشد و نخست، برخورد فرعون و فرعونیان را با آن حضرت (۱۰۳/۷-۱۳۶)، و به دنبال آن رفتار بنی اسرائیل با حضرت موسیٰ(ع) و دشواریهای ویژهٔ دعوت آن حضرت (۱۳۷/۷-۱۷۱) را به تفصیل بیان می‌کند. عهد «اَلَست» (ه‍ م) را متذکر می‌گردد و به موجب آن، یکایک آدمیزادگان را مسئول شرک و ایمان خود می‌شناساند (۱۷۲/۷-۱۷۳)؛ برای بیچارگی و درماندگی تکذیب کنندگان پیامبران تمثیلی می‌آورد (۱۷۵/۷- ۱۷۸) که در کتب حدیث و تفسیر با داستان بلعم باعورا (ه‍ م) پیوند یافته است (برای نمونه، نک: طبرسی، ۴۹۹/۳-۵۰۱؛ خازن، ۱۴۹/۲-۱۵۲) و در پی آن، به تحلیل مسألهٔ پیچیدهٔ هدایت و ضلالت و چگونگی پدید آمدن این بی‌خبران در میان آدمیان می‌پردازد (۱۷۸/۷-۱۸۶) و در آن میان، در مقام پرهیزدادن بندگان از شرک ورزی به خداوند سبحان، طی یک آیه، به اسماء الحسنیٰ و جایگاه اسماءالٰهی اشاره می‌کند (۱۸۰/۷) که مفسران نوعاً ذیل این آیه، احادیث مشتمل بر اسماء الحسنیٰ را نقل می‌کنند، و نامهای ۹۹ گانهٔ خداوند متعال را می‌آورند (نک: طبرسی، ۵۰۲/۳-۵۰۳؛ خازن، ۱۵۳/۲-۱۵۴).

آنگاه به مسألهٔ قیام ساعت و زمان وقوع قیامت اشاره می‌کند که دانش آن به پروردگار عالمیان اختصاص دارد و حتیٰ پیامبر اکرم(ص) را نیز از آن با خبر نکرده‌اند (۱۸۷/۷- ۱۸۸) و سپس به تمثیلی دیگر در ارتباط با پدیدهٔ شرک می‌پردازد (۱۸۹/۷-۱۹۰) که شکل داستانی دارد و از مشکلات تفسیر *قرآن* به شمار می‌آید (نک: طبرسی، ۵۰۸/۳-۵۱۰؛ خازن، ۱۵۷/۲-۱۵۹؛ طباطبایی، ۳۹۰/۸-۳۹۳)؛ باردیگر به طرح مسألهٔ شرک و بیچارگی و درماندگی مشرکان و شرکای دروغین ایشان می‌پردازد و سرانجام، سوره با خاتمه‌ای، همرنگ و هم آهنگ با مقدمهٔ سوره (۱۹۹/۷-۲۰۶) مشتمل بر آیهٔ مشهور «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ اَعرِضْ عَنِ الْجاهِلینَ» و جمع بندی مطالب مفصل و مبسوط سوره بر مبنای محور موضوعی آن و بیان جایگاه *قرآن* و دستورعمل رفتار با آن: «وَاِذا قُرِئَ الْقُرآنُ فَاسْتَمِعوا لَهُ وَ اَنْصِتوا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمونَ» و ادب نیایش به درگاه خداوند متعال، و اشاره به عبادت و تسبیح و سجدهٔ پیوستهٔ فرشتگان در پیشگاه خدای سبحان، پایان می‌پذیرد.

سورهٔ اعراف، از نظر نوع مطالب و مضامین و آهنگ بیان و عبارات و آیات، با سورهٔ مجاورش، سورهٔ انعام ــ که زوج آن سوره نیز محسوب می‌گردد ــ پیوندها و همبستگیهای قابل توجهی دارد که بعضی از مفسران شماری از آنها را بر شمرده‌اند (نک: سیوطی، *تناسق*،...، ۸۷-۸۸؛ آلوسی، ۷۴/۸). از این گذشته، رابطهٔ اجمال و تفصیل میان دو سورهٔ انعام و اعراف، به اندازه‌ای مستحکم و مشهود است که همان رابطهٔ اجمال و تفصیل موجود میان دو سورهٔ بقره و آل عمران را تداعی می‌کند (نیز نک: سیوطی، همانجا؛ قس: قطب، ۱۲۴۴/۳-۱۲۴۵).

آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف، به مناسبت کلمهٔ «مُسَخَّراتٍ» در آن، و نیز مضمون آن، از دیرباز «آیة السُّخرة» نام گرفته، و خواندن آن از روی توسل و تمسک، در تنگناها سفارش شده است (نک: ابن فهد، ۲۷۵-۲۷۶). همچنین، مداومت بر تلاوت تمامی سورهٔ اعراف، یک مرتبه در هر ماه، و حتیٰ یک مرتبه در هر هفته، توصیه شده است (نک: مجلسی، ۳۴۹/۸۶، ۲۷۶/۸۹؛ قس: فیروزآبادی، ۲۲۱/۱).

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، به کوشش محمود شکری آلوسی، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *فنون الافنان*، به کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن فهدحلی، احمد، *عدة الداعی*، قم، چاپخانهٔ حکمت؛ اندرابی، احمد، *الایضاح*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ خازن، علی، *لباب التأویل*، بیروت، دارالمعرفه؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛

رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *تناسق الدرر*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، «لباب النقول»، همراه *تفسیر الجلالین*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، تهران، ۱۳۸۹ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، صیدا، ۱۳۵۴ق؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، قاهره، ۱۳۶۴ق؛ فیروز آبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ *قرآن مجید*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ نیشابوری، حسن، «غرائب القرآن»، همراه *تفسیر طبری*، بولاق، ۱۳۲۷ق؛ واحدی، علی، *اسباب النزول*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

محمدعلی لسانی فشارکی

اَعْرَج، ابوداوود (یا ابوحازم) عبدالرحمان بن هرمز (د ۱۱۷ق/ ۷۳۵م)، مشهور به ابن هرمز، از تابعان مدینه. وی مولای محمد بن ربیعة بن حارث بن عبدالمطلب بود (ابن سعد، ۲۸۳/۵؛ ابن حبان، ۱۰۷/۵). ذهبی سن اعرج را هنگام مرگ بیش از ۸۰ سال احتمال داده است (نک: *سیر...*، ۷۰/۵؛ قس: خطیب، ۲۶۲) که با در نظر گرفتن دورهٔ زیست استادان و شاگردان وی درست می‌نماید. درگذشت او را برخی در ۱۱۰، و برخی در ۱۱۹ق نیز نوشته‌اند (نووی، ۱(۱)/۳۰۶؛ ابن جزری، ۳۸۱/۱).

اعرج در تاریخ نحو عربی و روند تحول آن، در نقطهٔ حساسی جای گرفته است. بحث در این است که از ابوالاسود دؤلی (د اواخر قرن ۱ق/۷م) که نخستین اشارات به علم نحو را از زبانش نقل کرده‌اند، تا سیبویه (د ۱۷۷ق/۷۹۳م) که بزرگ‌ترین کتاب نحو را تدوین کرده، چه حوادثی رخ داده است و چه کسانی دست اندرکار بوده‌اند که نحو در این اندک مدت، به این درجه از کمال رسیده است. روایات در این باب بسیار متعدد و گاه متناقض است. در مقالهٔ ابوالاسود دؤلی (ه م) همهٔ این روایات تشریح شده است و در نموداری که در آن مقاله به همین امر اختصاص دارد، ملاحظه می‌شود که اعرج (ابن هرمز)، در صف ابوالأسود، یعنی نخستین نحوشناسان آمده است. با اینهمه، روایات کمتر به او پرداخته‌اند. راست است که در یک روایت، به شیوه‌ای نسبتاً گنگ، او «نخستین واضع نحو» دانسته شده است (سیرافی، ۲۱-۲۲؛ ابن ندیم، ۴۵)، اما انبوه روایات دیگر، در حق او خاموش مانده‌اند؛ تنها زبیدی (ص ۱۱-۱۲) او را در کنار ابوالاسود و ابن عاصم نشانده، و افزوده است که ابوالاسود، فضل تقدم دارد.

اینک شاید بتوان پنداشت که اعرج از آنجا شهرت نحودانی را کسب کرده که در مدینه می‌زیسته، و در آنجا یکه‌تاز این میدان بوده است. مراد ابن برهان نحوی از «علمای نحو مدینه» در *شرح اللمع* در گفت و گو از طبقات نحویان مدنی، بصری و کوفی همین اعرج است (قفطی، ۱۷۲/۲). مالک بن انس در مدینه سالها نزد اعرج می‌رفت و از او دانش می‌آموخت و این دانش به روایتی دانش نحو بود که او پیش از نشر آن از اعرج فرا می‌گرفت (همو، ۱۷۲/۲-۱۷۳).

بیشترین شهرت اعرج پس از نحو، در علم قرائت است. او قرائت را از کسانی چون ابن عباس، ابوهریره و عبدالله بن عیاش بن ابی ربیعه آموخت (نک: ابن جزری، همانجا) و سپس خود به آموزش این علم پرداخت و کسانی چون نافع از قراء هفتگانه و نیز اسید بن ابی اسید، از شاگردان او به شمار می‌روند (همانجا؛ ذهبی، *معرفة...*، ۶۳/۱). سیوطی به سبب حضور نه چندان طولانی اعرج در مصر، نام او را در میان پیشوایان قرائت در آن دیار یاد کرده است (۴۸۵/۱). قرائت اعرج را به طور کلی باید برخاسته از مکتب مدینه دانست که در اختیارات بسیاری که از وی باقی مانده، قابل مشاهده است و در این میان نزدیکی آراء وی در اختیاراتش به کسانی چون ابوجعفر قاری و شیبة بن نصاح خود مؤید این سخن است. همچنین شایستهٔ ذکر است که برخی از منابع به این نکته که وی از نساخ مصحف شریف بوده است، اشاره کرده‌اند (نک: بسوی، ۶۳۳/۱؛ ابن حبان، همانجا).

اعرج در نقل حدیث هم دست داشت و از مشایخ او بجز استادان قرائت وی، می‌توان به کسانی چون ابوسعید خدری و عبدالله بن مالک ابن بحینه از صحابه و ابوسلمة بن عبدالرحمان و عبیدالله بن ابی رافع از تابعان اشاره کرد. در این میان بیشترین روایات او از ابوهریره بوده است، چنانکه او را در زمرهٔ ۷ شاگرد اصلی ابوهریره نام برده‌اند (مثلاً نک: ابن عساکر، ۲۳۷/۱۰) و سند ابوالزناد از اعرج به عنوان صحیح‌ترین سند روایی از ابوهریره یاد شده است (بلقینی، ۸۶؛ ابن حجر، ۲۹۰/۶).

اعرج خود شاگردان و راویانی در حدیث داشته است که در میان آنها می‌توان به ابن شهاب زهری، یحیی بن سعید انصاری، یحیی بن ابی‌کثیر، محمد بن یحیی بن حبان، ابوالزناد، ابوزبیر، زید بن اسلم، صالح ابن کیسان و عبدالله بن لهیعه اشاره کرد (همانجا). از نظر رجالی، عموماً او را از ثقات دانسته‌اند (عجلی، ۳۰۰؛ ابن سعد، ۲۸۴/۵؛ ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۲۹۷) و در تمامی صحاح روایات او را می‌توان بازیافت.

اعرج در اخبار تاریخی نیز صاحب دانش بود و در منابع آگاهی او بر انساب، به خصوص انساب قریش ستوده شده است (نک: سیرافی، ابن ندیم، همانجاها). در میان شاگردان او نیز نام مورخانی چون موسی بن عقبه و محمد بن اسحاق دیده می‌شود (نک: ابن حجر، همانجا) و روایات تاریخی پراکنده از او در آثاری چون *سیرهٔ* ابن اسحاق (مثلاً ص ۲۸۱) و *تاریخ* طبری (مثلاً ۲۴۶/۱، ۲۸۶) آمده است. در این میان، وجود روایتی خاص از اعرج دربارهٔ نصب حجر الاسود توسط عبدالمطلب جلب‌نظر می‌کند که امام صادق(ع)، خطای او را به وی گوشزد کرده، حضرت رسول (ص) را نصب کنندهٔ حجرالاسود یاد کرده است (نک: ابن اسحاق، ۱۰۸).

اعرج پس از آنکه سالها به علم‌اندوزی پرداخت، در اواخر عمر، با اندیشهٔ جهاد قصد ثغور کرد و به اسکندریه رفت و در رباطی اقامت گزید، اما همان‌گونه که آشنایان نیز به او گفته بودند، به علت کبر سن، دیگر برای انجام دادن اینگونه امور، توانایی نداشت و پس از چندی در همان دیار

درگذشت (ابن سعد، ۲۸۴-۲۸۳/۷؛ ذهبی، سیر، ۷۰/۵؛ ابن عساکر، ۲۳۸/۱۰).

مآخذ: ابن ابی حاتم، محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ ابن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر، ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ بلقینی، عمر، «محاسن»، همراه *مقدمة ابن الصلاح*، به کوشش عائشه عبدالرحمان، قاهره، ۱۹۷۴م؛ خطیب بغدادی، احمد، *السابق و اللاحق*، به کوشش محمد ابن مطر زهرانی، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ سیرافی، حسن، *اخبار النحویین البصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ عجلی، احمد، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م.

جعفر شعار

آعْرَج سُغْدی، احمد، نک: سعدیان.

آعْرَجی، ابوعبدالله جعفر بن محمد کاظمی (۱۲۷۴-۱۳۳۲ق/۱۸۵۸-۱۹۱۴م)، ملقب به معین الاشراف (کیوان سمیعی، ۶۶)، ادیب، مورخ و نسب شناس عراقی. وی از یکی از خاندانهای برجستهٔ عرب بود که نسب به امام زین العابدین (ع) برمی‌کشیدند (مرعشی، «کشف...»، ۱۳۸/۱-۱۳۹؛ خلیلی، ۶۵/۳، ۶۷، ۶۸). اعرجی خود در مقدمهٔ برخی از آثارش به شرح احوال و نیز فهرست کتابهای خود و موضوع هر یک اشاره نموده است (مثلاً نک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۲۵۲/۲۴). از جمله در کتاب *نفحة بغداد*، گوید که در ۱۲۷۴ق، یعنی همان سالی که پدرش بدرود حیات گفت، به دنیا آمد (همو، *طبقات*، ۲۹۹/۱-۳۰۰).

وی ظاهراً تحصیلات مقدماتی را در زادگاهش کاظمین به انجام رسانید (نک: مرعشی، همان، ۱۴۰/۱؛ قس: اعرجی، ۱۸۷) و تا ۲۰ سالگی در موطن خویش زیست. در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م به ایران آمد و در کرمانشاه مسکن گزید و نزد شیخ عبدالرحیم بن شیخ عبدالرحمان برخی از مباحث اصول فقه را آموخت. وی همچنین از محضر استادان دیگری همچون میرزا حسین نوری، آقا اسدالله بن آقا عبدالله کرمانشاهی، سیدعلی آل عطیفهٔ حسنی و سید محمد بن احمد حسنی و نیز شیخ حسن کاشف الغطاء (آقابزرگ، همان، ۳۰۰/۱، ۳۰۱؛ مرعشی، همان، ۱۳۹/۱؛ اعرجی، همانجا) بهره برد. وی در کتاب مشیخهٔ خود نیز ۵ تن از استادان خویش را نام برده است (نک: آقابزرگ، همانجا).

اعرجی برای کسب علم و استفاده از محضر استادان وقت در بیشتر شهرهای ایران به سیر و سفر پرداخت و از بزرگان هر دیار بهره‌ها برد، تا در نظم و نثر دستی توانا یافت و زمینهٔ معلوماتش وسعت گرفت. گویند در هوش و حافظه و حسن سلیقه نیز آیتی بود (همان، ۳۰۰/۱). با این حال، کیوان سمیعی (ص ۶۶-۷۳) داستانی دربارهٔ او آورده که اگر راست باشد، موجب سلب اعتماد محققان از وی می‌گردد. وی از قول سردار کابلی نقل می‌کند که اعرجی، در کتابخانهٔ او در کرمانشاه، به جعل شجره نامه‌ای برای امام جمعهٔ شهر مشغول بوده است (نیز نک: دوانی، ۹۵).

اعرجی در مدت قریب به ۴۰ سالی که در ایران اقامت داشت، با وزرا، امیران، دانشمندان و ادیبان، پیوندی نزدیک یافت و برخی از آثار خویش را به ایشان تقدیم داشت (نک: آقابزرگ، همان، ۳۰۰/۱، ۳۰۱)؛ از آن جمله است: *التیار فی انساب ملوک قاجار* برای حشمت الدوله عبدالله میرزا نوادهٔ عباس میرزا، و نیز *ضیاء العین فی مقتل الحسین* که در تهران ۱۳۲۱ق به کافی الدوله میرزا هادی خان وزیر خزاعی تقدیم داشت؛ همچنین وی نسب نامه‌ای برای فرمانروایان قاجار تدارک دید و آن را *البحر الزخار فی انساب ملوک قاجار* نام نهاد و به امیر نظام حسنعلی خان گروسی هدیه کرد (همو، *الذریعة*، ۱۲۵/۱۵، ۲۴۳/۲۶، *طبقات*، همانجا).

وی ظاهراً در ۱۳۱۷ق (و یا پیش از آن) در بغداد «نقیب علویان» بود. او خود در مقدمهٔ کتاب *الفلک السائر* که نسخه‌ای از آن در ظاهریه موجود است، به صراحت بدین نکته اشاره نموده است (نک: ظاهریه، ۳۷۵/۲؛ نیز زرکلی، ۱۲۹/۲). اما در دیگر منابع در این باره سخنی به میان نیامده است.

اعرجی سرانجام پس از این سیر و سفرها در پشتکوه رحل اقامت افکند (آقابزرگ، مصفی...، ۱۰۷) و با دختر غلامرضا خان، والی آن دیار (مرعشی، «کشف»، ۱۴۰/۱) ازدواج کرد و همانجا ماند و به تألیف و نگارش پرداخت (آقابزرگ، *طبقات*، ۳۰۰/۱).

از شاگردان وی کسی شناخته نیست، اما حرزالدین (۳۹۶/۲-۳۹۷، حاشیهٔ ۱) گوید که محمود مرعشی (د ۱۳۳۸ق) از شاگردان وی در علم انساب بود.

اعرجی تا پایان عمر در پشتکوه ماند و همانجا در روستای ماسبندان (به احتمال قوی «ماسبذان») درست است، اما امروزه از روستایی بدین نام اثری در دست نیست) درگذشت (آقابزرگ، همانجا؛ مرعشی، *الاجازة*...، ۴۵۸).

آثار: بنا به آنچه در منابع آمده، اعرجی آثار بسیاری نگاشته است که شمار آنها به ۷۰ می‌رسد، اما از بیشتر آنها نشانی در دست نیست. اینک به ذکر آثاری که در جایی محفوظ مانده، بسنده می‌کنیم:

۱. *الاساس فی انساب* [لانساب] *الناس*. آقابزرگ گوید: هادی فرزند اعرجی این کتاب را در ۱۳۵۲ق به قاسم بن حسن دزفولی فروخت. پس از آن ضیاءالدین شکارهٔ اعرجی آن را تصاحب کرد. این نسخهٔ بسیار کهنه و مندرس در نجف موجود بوده است (*الذریعة*، ۶۳/۱۱، ۱۲، ۳۵۵).

۲. *انساب آل ابی طالب و بنی هاشم*. این اثر نزد سردار کابلی

حیدرقلی‌خان، مقیم کرمانشاهان موجود بود (همان، ۳۷۷/۲).

۳. *الانساب المشجرة*، به خط خود مؤلف نزد فرزندش هادی موجود بوده است (همان، ۳۸۶/۲).

۴. *البلد الامین فی انساب العترة الاکرمین*. از این اثر نسخه‌ای در کاظمین نزد داماد مؤلف ابوالورد حسینی محفوظ بود (همان، ۱۰۷/۲۶).

۵. *الحدیقة البهیة فی نسب الاعرجیة*. بنا به نوشتهٔ آقابزرگ، نسخه‌ای از این کتاب در کاظمین وجود دارد. حسینعلی محفوظ نسخه‌ای از آن را استنساخ کرد و نیز از روی این نسخه، محمد علی روضاتی نسخه‌ای نوشت و آن را یکی از مآخذ کتاب *جامع الانساب* خویش قرار داد (همان، ۳۲/۱۵).

۶. *الدر المنتظم فی انساب العرب و العجم*. به گفتهٔ خود مؤلف در مقدمهٔ این کتاب، وی نگارش آن را پس از *ریاض الاقحوان* که در ۱۳۰۸ق تألیف شده بود، به انجام رسانیده است. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ سردار کابلی موجود بود (همان، ۳۸۶/۲، ۷۴/۸).

۷. *الدرة الغالیة فی اخبار القرون الخالیة* (همو، *طبقات*، ۳۰۱/۱)، یا *عبر اهل السلوک فی تواریخ الامراء و الملوک*. نسخه‌ای از این اثر نزد شیخ علی شرقی در بغداد موجود بوده است (همو، *الذریعة*، ۱۰۲/۸).

۸. *غنیة الطلاب و غایة المسؤول للاعراب*، ارجوزه‌ای است در علم اعراب که مؤلف در ۱۲۹۴ق در تهران نظم آن را به پایان رساند. آقابزرگ به شرح این اثر، با نام *التنقیح* اشاره نموده، گوید که نسخه‌ای از آن نزد عبدالکریم عطار در کاظمین موجود بود (همان، ۴۵۹/۴، ۶۷/۱۶، ۳۵۴/۲۲).

۹. *الفلک السائر فی انساب القبائل و العشائر*. وی خود در مقدمهٔ کتاب گوید: از آنجا که آقا میرزا محمدخان (؟) در باب شناخت انساب صحابه و اخبار ایشان سعی بسیار داشت، در صدد برآمدم کتاب مشجری برای وی تدارک ببینم که نیاز هر انسانی را در شناخت انساب بزرگان برآورده سازد... . وی این اثر را در ۱۴۳ ورقه، در ۲۳ شوال ۱۳۱۷ به پایان رسانید و چنانکه گذشت، نسخه‌ای از آن در ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۳۷۵/۲-۳۷۶).

۱۰. *نسب بنی هاشم*. طبق گزارش آقابزرگ، نسخه‌ای از این کتاب نزد سردار کابلی موجود بود (*الذریعة*، ۱۳۷/۲۴). به احتمال قوی این کتاب همان *انساب آل ابی طالب و بنی‌هاشم* باشد، گرچه آقابزرگ این دو را از یکدیگر تفکیک نموده است (همان، ۳۷۷/۲).

۱۱. *مشجر النسب*، گویا به خط خود مؤلف نزد فرزندش هادی موجود بوده است (همان، ۴۵/۲۱).

۱۲. *مصابیح الظلم فی انساب العرب و العجم*. نسخه‌ای از این کتاب نزد آقابزرگ موجود بوده است (نک: *طبقات*، ۳۰۰/۱، *الذریعة*، ۸۹/۲۱-۹۰، ۳۵۵/۲۲).

۱۳. *مناهل الضرب فی انساب العرب*. این کتاب که مشتمل بر یک مقدمه و ۵ مقصد و یک خاتمه است، به خط خود مؤلف نزد آقابزرگ در نجف موجود بود. اعرجی فهرست کتابهایی را که در انساب نگاشته، در این اثر آورده است (نک: همان، ۳۷۷/۲، ۴۵۹/۴، ۱۰۲/۸-۱۰۳، ۳۵۴/۲۲-۳۵۵)؛ نیز نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی موجود است (نک: «کشف»، ۱۳۹/۱).

۱۴. *نفحة بغداد فی نسب الاعرجیة الامجاد*. وی این کتاب را در ۱۳۱۱ق نگاشته است. نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در کتابخانهٔ ضیاءالدین شکارهٔ اعرجی (از عموزادگان مؤلف)، قائم مقام نجف، موجود بود (آقابزرگ، همان، ۲۵۲/۲۴). این اثر همان *الصراط الابلج* است که بعدها آن را *نفحة بغداد* نام نهاد (همان، ۲۵۳/۲۴). نیز نسخه‌ای دیگر از آن در کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی در قم موجود است («کشف»، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة* (قرن ۱۴)، نجف، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ همو، *مصفی المقال*، به کوشش احمد منزوی، تهران، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ اعرجی، حلیم حسن، *آل الاعرجی، احفاد عبیدالله الاعرج*، بغداد، ۱۹۹۶م؛ حرزالدین، محمد، *معارف الرجال*، به کوشش محمدحسین حرزالدین، قم، ۱۴۰۵ق؛ خلیلی، جعفر، *موسوعة العتبات المقدسة*، قسم الکاظمین، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ دوانی، علی، *وحید بهبهانی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زرکلی، *اعلام*؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، ریان؛ کیوان سمیعی، غلامرضا، *زندگانی سردار کابلی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرعشی، شهاب الدین، *الاجازة الکبیرة*، به کوشش محمد سمامی حائری و محمود مرعشی، قم، ۱۴۱۴ق؛ همو، «کشف الارتیاب»، *لباب الانساب*، به کوشش مهدی رجایی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۱۰ق.

ایران‌ناز کاشیان

اِعْسار، در اصطلاح فقه و حقوق، حالت شخصی که به سبب کافی نبودن دارایی یا عدم دسترسی به آن، قدرت پرداخت دیون یا به جای آوردن تکلیف خود را نداشته باشد. اعسار در لغت، از ریشهٔ «عُسر» به معنی تنگدست و نیازمند شدن است (ابن درید، ۷۱۵/۲؛ ابن منظور، ذیل عسر)، اما در معنی کلی خود، معمولاً به حالت شخصی اطلاق می‌شود که به لحاظ نارسایی مالی از ادای دیونی که بر ذمه‌اش نهاده شده، ناتوان باشد. منشأ ایجاد این دیون گاه ناشی از امر شارع و عبادی محض است، مانند ناتوانی از پرداخت زکات، و گاه جنبهٔ کیفر الٰهی دارد، مانند ناتوانی از تأدیهٔ کفاره یا دیه. اعسار همچنین می‌تواند ناشی از معاملات غیرمعوض مانند کفالت، تلف و مهر باشد. گاه این دیون ناشی از معاملات معوض چون بیع و قرض است. در مورد اخیر به لحاظ اهمیت آن در روابط مالی اشخاص در فقه با عنوان مشخص *افلاس* (ه م) بحث می‌شود. در مواردی نیز اعسار برای ناتوانی از به‌جای‌آوردن تکلیف شرعی چون حج و جهاد به کار رفته است. در آثار متقدمین از فقها و مفسران، غالباً اصطلاح اعسار و افلاس با هم، و حتیٰ گاه به جای یکدیگر به کار رفته است، زیرا مرزبندی میان آن دو به مفهوم حقوقی آن اخیراً متداول شده است.

منشأ حکم اعسار: اعسار در معنی گستردهٔ خود از احکام تأسیسی اسلام است و حکم آن برگرفته از آیهٔ ۲۸۰ از سورهٔ بقره است که به موجب آن به معسر برای ادای دیونش باید مهلت داد تا از حالت عسر خارج شود.

مفسران و فقها در اینکه حکم این آیه چه نوع دینی را شامل می‌شود، اختلاف نظر دارند؛ از بررسی مجموع آراء آنان ۳ قول به دست می‌آید: ۱. بیشتر فقها با استناد به اطلاق آیه معتقدند که این حکم شامل مطلق دین است و ربا و غیر آن را نیز در برمی‌گیرد؛ ۲. برخی معتقدند که آیه فقط مورد ربا را شامل می‌شود. اینان هرچند به اطلاق آیه معترفند، اما با توجه به سیاق آیاتی که دربارهٔ تحریم رباست، آیهٔ انظار را فقط دربارهٔ دینِ ربا نافذ می‌دانند. بر طبق این نظر، آیه داین را مکلف کرده است که برای گرفتن اصل مال به مدیونِ معسر مهلت دهد؛ ۳. گروه دیگری از فقها و مفسران از اهل سنت با جمع میان این دو دیدگاه، برآنند که در آیه، خصوص ربا اراده شده است، اما سایر دیون از باب قیاس با ربا محکوم به حکم آیهٔ انظار هستند (ابن عربی، ۳۲۵/۱؛ فخرالدین، ۱۱۰/۷؛ قرطبی، ۳۷۱/۳؛ نیز قس: مقدس اردبیلی، ۴۴۹).

دربارهٔ حد اعسار و اینکه اعسار به چه چیزی محقق می‌شود، میان فقها اختلاف است: برخی از متقدمان، اعسار را به نداشتن مال و کسادی متاع تفسیر نموده‌اند (طبرسی، ۶۷۵/۲) و بعضی حد اعسار را در آن دانسته‌اند که شخص زیاده بر قوت روزانهٔ خود و افراد تحت تکفلش، نداشته باشد. البسهٔ تجملی، خادم و خانهٔ شخصی اگر در شأن شخص باشد، استثنا شده است (مقدس اردبیلی، همانجا). شهید ثانی اعسار را در نداشتن قوت روزانه و پوشش بدن و مانند آن می‌داند (۴۰/۴). برخی از علمای شافعی حد اعسار را در دارا نبودن بیش از یک صاع طعام، یک دست لباس، خادم و مسکن دانسته‌اند (غزالی، ۹۹/۱؛ شربینی، ۴۰۳/۱) و حنفیان، معسر و یا به عبارت دیگر فقیر را کسی می‌دانند که میزان دارایی او به نصاب زکات نرسد (قدوری، ۱۵۸/۱؛ نیز نک: ابن حزم، ۱۹۹/۶).

ثبوت اعسار: در چگونگی ثبوت اعسار مذاهب اسلامی با یکدیگر اتفاق‌نظر کامل ندارند. بروز این اختلاف به نحوهٔ تقسیم‌بندی دیون از نظر منشأ ایجاد باز می‌گردد. گسترده‌ترین تقسیم‌بندی در فقه حنفی مشاهده می‌شود. از نظر این مذهب دین به اعتبار منشأ وجود، به ۳ نوع تقسیم می‌شود: ۱. دینی که در مقابل عوض معاملی قرار دارد، مانند دین ناشی از بیع و قرض؛ ۲. دینی که ناشی از تعهد است، مانند کفالت یا مهر؛ ۳. دینی که قهراً بر ذمهٔ مدیون نهاده می‌شود، مانند دین ناشی از اتلاف یا دیه.

از نظر مذهب حنفی اعسار از دین ناشی از قسمتهای اول و دومِ تقسیم‌بندی مذکور از این راهها ثابت می‌شود: ۱. اقامهٔ بیّنه یا شهادت عدلین، براین اساس مدعی اعسار پس از اینکه مدتی در حبس بود، می‌تواند با شهادت شهود، اعسار خود را اثبات نماید (جصاص، ۵۶۳/۱ـ ۵۶۴). اما در این خصوص که از مدعی اعسار پیش از تحمل حبس بینه پذیرفته نمی‌شود، کمترین اختلاف وجود دارد؛ ۲. قَسَم مدیون، چنانچه مدعی اعسار از اقامهٔ بینه عاجز باشد، می‌توان داین را مکلف به ادای سوگند نمود که از اعسار مدیون بی‌اطلاع است و درصورت خودداری داین از سوگند، قسم متوجه مدعیِ اعسار خواهد شد و در صورتی‌که قسم یاد نماید، معسر است و ادعایش پذیرفته می‌شود. در این حالت سوگند مدیون منوط به محبوس بودن او نیست؛ ۳. علم قاضی، چنانچه حاکم پس از محبوس شدن مدعی اعسار، بر اعسار مدیون علم حاصل نماید، امر به آزادی وی می‌دهد.

در قِسم سوم از تقسیم‌بندی دیون در مذهب حنفی ادعای اعسار مدیون به مجرد اظهارش پذیرفته می‌شود، اما باید برای استظهار ادعایش، سوگند بر اعسار خویش نیز یاد نماید. در این صورت او از حبس آزاد خواهد شد، مگر اینکه ظاهر حال مدعی اعسار برخلاف آن باشد، یا اینکه داین با اقامهٔ بینه ثابت نماید که ادعای اعسار مدیون خلاف واقع است (طحاوی، ۲۴۶/۱ـ۲۴۷؛ جصاص، ۵۶۳/۱ـ۵۶۶؛ ابن همام، ۳۷۶/۶ـ۳۷۷؛ غنیمی، ۷۳/۲ـ۷۴).

در فقه امامیه دین به دو قسمِ دین ناشی از عوض معاملّی و عوض غیرمعاملی تقسیم شده است: قسم اول در محدودهٔ بحث افلاس است و قسم دوم شامل دیون قهری مانند تلف و دیه و دیون ناشی از تعهدات می‌شود. در نظر فقهای امامیه دینی که منشأ آن معاملات معوّض چون بیع و قرض نباشد و ظاهر امر مخالف ادعای اعسار مدیون نباشد، اعسار او به صرف ادعا و با اتیان سوگند ثابت می‌شود؛ امامیه در این خصوص به اصل عدم، تمسک جسته‌اند و دارا بودن را نیاز به دلیل می‌دانند و از این جهت اثبات خلاف آن برعهدهٔ داین خواهد بود (طوسی، *النهایة*، ۳۰۸/۱؛ محقق حلی، ۹۵/۲ـ۹۶؛ شهید ثانی، ۳۹/۴ـ۴۰؛ صاحب جواهر، ۳۵۴/۲۵ـ۳۵۵، ۱۶۷/۴۰ـ۱۶۸).

برخلاف فقه حنفی، در مذهب امامیه شهادت بر اعسار، اثبات امر عدمی تلقی نمی‌شود، بلکه شهادت در این مورد متضمن ثبوت صفتی به‌نام اعسار است (طوسی، *الخلاف*، ۶۲۴/۱). درخصوص الزام معسر به کسب درآمد میان فقهای امامیه اتفاق نظر نیست و در مجموع ۳ قول وجود دارد: برخی معسر را ملزم به کسب و تحصیل درآمد می‌دانند و آن را برای معسر واجب دانسته‌اند؛ در مقابل گروه دیگری از فقها تکسب معسر را واجب ندانسته‌اند (همان، ۶۲۴/۱ ـ ۶۲۵؛ علامهٔ حلی، ۱۱۵؛ شهید ثانی، ۴۰/۴ـ۴۱). برخی دیگر از فقها قائل به تفکیک شده‌اند و برطبق این نظر آیهٔ انظار مربوط به معسرِ عاجز از کسب و کار و تحصیل درآمده است، اما اگر معسر، حرفه‌ای می‌داند، اشتغال و کسب درآمد بر او واجب است (صاحب جواهر، ۱۶۶/۴۰ـ۱۶۷).

در فقه مالکی نیز اگرچه تقسیم‌بندی دین به نحوی که گفته شد، به چشم می‌خورد و آنان نیز میان دین ناشی از عوض معاملی و دین ناشی از عوض غیرمعاملی فرق گذاشته‌اند (نک: ابن فرحون، ۲۷۱ـ۲۷۲؛ ابن رشد، ۲۸۵/۲)، اما مبنای فقه مالکی در چگونگی ثبوت اعسار بیشتر بر مجهول الحال یا معلوم الحال بودن مدعی اعسار قرار دارد. از این‌رو اعسار علی‌الاطلاق در فقه مالکی از این راهها ثابت می‌شود: ۱. شهادت دو عادل؛ ۲. تصدیق داین به اعسار مدیون؛ ۳. قَسَم مدیون؛ ۴. علم قاضی بر اعسار مدیون براساس ظواهر امر (خرشی، ۲۷۶/۵، ۲۷۷؛ دردیر، ۳۷۰/۳). حنابله نیز دین را به اعتبار منشأ مانند مذهب

مالکی تقسیم کرده‌اند. از نظر آنان ادعای اعسار از دین با منشأ عوض غیرمعاملی به صرف ادعا پذیرفته می‌شود، مگر اینکه ظاهر حال مدعی اعسار مخالف این ادعا باشد و یا اینکه قبلاً به تمکن خود اعتراف کرده باشد (نک: ابن قدامه، ۴۹۹/۴ـ۵۰۰، ۵۴۷؛ مرداوی، ۲۷۹/۵ـ۲۸۰؛ ابن مفلح، ۳۰۹/۴ـ۳۱۰).

در مذهب شافعی، موضوع، اختلافی است. آنان دربارهٔ ثبوت اعسار از دین ناشی از عوض غیرمعاملی ۳ نظر متفاوت داده‌اند: برخی قول همراه با سوگند مدعی اعسار را برای اثبات آن کافی دانسته‌اند و این قول، اصح اقوال نزد شافعی است. در مقابل برخی دیگر ثبوت اعسار را منوط به ارائهٔ بینه نموده‌اند و قول سوم مانند مذهب حنفی قائل به تفکیک شده است و دینی را که ناشی از تعهد مدیون باشد، مانند کفالت، فقط با ارائهٔ بینه بر اعسار مدیون قابل ثبوت می‌داند و چنانچه دین قهراً بر ذمهٔ مدیون مستقر شده باشد، مانند دیه، قولِ همراه با سوگندِ مدعی را کافی می‌دانند. در پذیرش علم قاضی برای ثبوت اعسار در مذهب شافعی اختلاف‌نظر وجود دارد (شربینی، ۱۵۵/۲؛ ماوردی، ۳۳۲/۶؛ نیز نک: طحاوی، ۲۴۷/۱).

مآخذ: ابن حزم، علی، *المحلّی*، به کوشش احمد محمدشاکر، بیروت، دارالآفاق الجدیده؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد عبدالقادر عطاء، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *درة الغواص*، به کوشش محمد ابوالاجفان و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، دارالفکر؛ ابن مفلح، ابراهیم، *المبدع فی شرح المقنع*، بیروت، المکتب الاسلامی؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن همام، محمد، *شرح فتح القدیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ جصاص، احمد، *احکام القرآن*، به کوشش عبدالرحمان محمد، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ خرشی، محمد، *شرح علی مختصر سیدی خلیل*، بیروت، دارصادر؛ دردیر، احمد، *الشرح الصغیر*، به کوشش مصطفیٰ کمال وصفی، قاهره، ۱۹۹۱م؛ شربینی، محمد، *مغنی المحتاج*، بیروت، دارالفکر؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صاحب جواهر، محمدحسن، *جواهر الکلام*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طحاوی، احمد، *اختلاف الفقهاء*، به کوشش محمدصغیر حسن معصومی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۱ق؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *النهایة*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۲ش؛ علامهٔ حلی، حسن، *تبصرة المتعلمین*، به کوشش احمدحسینی و هادی یوسفی، قم، مجمع الذخایر الاسلامیة؛ غزالی، محمد، *الوجیز*، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ غنیمی، عبدالغنی، *اللباب فی شرح الکتاب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ قدوری، احمد، «مختصر»، همراه *اللباب* (نک: هم، غنیمی)؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ماوردی، علی، *الحاوی الکبیر*، به کوشش علی محمد معوض و دیگران، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به‌کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۶۹م؛ مرداوی، علی، *الانصاف*، به‌کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۷۶ق/ ۱۹۵۶م؛ مقدس اردبیلی، احمد، *زبدة البیان*، به‌کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبة المرتضویه.
حمید گوینده

آعْشیٰ، شاعر پرآوازهٔ عرب. نام او را عموماً میمون بن... قیس، و وی را از تیرهٔ ثعلبه، از قبیلهٔ بکر دانسته‌اند (اصمعی، ۱۱؛ ابن قتیبه، ۴۴). اعشیٰ به معنی کسی که شب هنگام نیک نمی‌تواند دید، لقب چند تن، خصوصاً دو شاعر ــ یکی جاهلی و یکی اسلامی ــ بوده است. این اعشیٰ را برای بازشناختن از دیگران، اعشیٰ میمون، اعشیٰ قیس، اعشیٰ بکر و یا اعشای اکبر خوانده‌اند. وی چون سپس به کلی نابینا شد، ابوالبصیر نیز لقب یافت (همانجا؛ ابوالفرج، ۱۰۸/۹). اما نابینایی او را همگان باور ندارند و بلاشر ابوالبصیر را لقبی می‌داند که بر اعشیٰ‌های دیگر نیز اطلاق شده است («اعشیٰ...[1]»، 254).

حوادث زندگی اعشیٰ و مجموعهٔ اشعار منسوب به او، از دایرهٔ تردیدها و کشمکشها و سوءظنهایی که بر گرد شعر جاهلی می‌گردد، البته بیرون نیست. این اشعار که طی دو سه قرن، سینه به سینه نقل شده، از راه پر سنگلاخ نقل شفاهی گذشته، و در طی راه، با انبوهی «اخبار عرب» ــ که در واقع افسانه‌های بدویان است ــ درآمیخته‌اند. از این‌رو، اگر هم به کرانهٔ قرن ۳ق/۹م که دوران نگارش ادب است، رسیده‌اند، لاجرم سالم نمی‌توانسته‌اند رسید. این وضع البته پژوهش دربارهٔ شاعر بزرگی چون اعشیٰ را سخت دشوار ساخته است. منابع و تحقیقاتی که دربارهٔ او می‌شناسیم، از این قرارند: ابتدا مجموعهٔ روایات نیم افسانه‌ای مربوط به او که در حقیقت ۴ تن براساس روایات کهن‌تر شفاهی، گرد آورده‌اند: در نیمهٔ اول قرن ۲ق، ابن اسحاق (د ۱۵۱ق/ ۷۶۸م)، ماجرای سفر اعشیٰ را به مکه همراه با مدحیهٔ حضرت پیامبر(ص) گرد آورد. این روایت همان است که در سیرهٔ ابن هشام (د ح ۲۱۸ق/۸۳۳م) به جای مانده است. در قرن ۳ق، ابن سلام و اندکی بعد ابن قتیبه، هر یک در *طبقات* خود، زندگی نامه‌ای به شیوهٔ قدما از اعشیٰ آوردند. سرانجام در قرن ۴ق/۱۰م انبوهی روایت که راویان بصری (ابوعبیده، ابن سلام، اصمعی و محمد بن عباس یزیدی) و راویان کوفی (حماد، سماک بن حرب) نقل کرده بودند، در *اغانی* گرد آمد (۲۹ روایت). همین روایات منبع همهٔ کتابهای بعدی بوده‌اند (نک: بلاشر، همان، 245-244، که روایات *اغانی* را بر حسب موضوع دسته‌بندی کرده است). در زمان ما، پژوهشهای جدی گسترده، با مقدمهٔ گایر[2] بر *دیوان* آغاز شده است. پس از آن از مقالهٔ لایل[3] و ترجمهٔ معلقهٔ اعشیٰ[4] توسط همو باید سخن گفت. شاید آخرین و بهترین تحقیقات از آنِ بلاشر باشد. نخست در «تاریخ ادبیات عرب[5]» و سپس در مقالهٔ «اعشیٰ و شعر او مسأله‌ای در تاریخ ادب». در آثار محققان عرب، انتقادهای طه حسین سرآغاز بحثهای مفصل شد. سپس مقاله‌های بسیاری، بیشتر در کتابهای تاریخ ادبیات، دربارهٔ او انتشار یافت. از این میان، مقدمهٔ فؤاد افرام بستانی (*الروائع*، بیروت، ۱۹۶۳م، شم ۳۱) و نیز بررسیهای شوقی ضیف به‌رغم اظهارنظرهای عجولانه، بسیار سودمندند.

زندگی و اشعار اعشیٰ، به سبب شهرت و اعتباری که وی کسب کرده

1. «Un Problème...» 2. R. Geyer 3. «The Pearl Diver of al-A'sha», JRAS, 1913, vol. II. 4. *Oriental Studies*, Cambridge, 1933. 5. *Histoire*...

بوده، پیوسته در معرض نقد و بررسی قرار گرفته است. اصول نظرات طه‌حسین دربارۀ این شاعر و نتیجه‌ای که از آنها به دست می‌آید، همان است که نزد دیگر محققان جلوه می‌کند. او می‌نویسد که همۀ روایات مربوط به اعشیٰ، رنگ افسانه دارد: پدرش معروف به قتیل الجوع، به غاری رفت، سنگی آمد و درِ غار را مسدود کرد و وی از گرسنگی جان داد (۲۳۵/۱)؛ قبر اعشیٰ پیوسته از شرابی که بر آن می‌ریختند، تر بود (۲۳۶/۱)، سجع «...، اذا رکب...، اذا طرب...» که دربارۀ ۴ شاعر برتر ساخته شده، خود افسانه‌ها و اشعار دیگر پدید آورد (همانجا). اینکه گفته‌اند: «نخستین کسی که با شعر تکسب کرد اعشیٰ بود»، به کلی بی پایه است، زیرا تکسب هم رواج داشت و هم عیب به شمار نمی‌آمد (نک: همو، ۲۳۷/۱- ۲۳۸). تشبیبهایی که باعث شد دختران محلّق به خانۀ شوی بروند، کاملاً افسانه‌آمیز است (همو، ۲۳۸/۱). ماجرای مدح اسود عنسی (پیامبر دروغین)، و آنگاه مدح و سپس هجای علقمة بن علاثه و مدح پسر عم او عامر به شوخی شبیه‌تر است (۲۳۸/۱-۲۳۹). او را گاه سخت تنگدست معرفی می‌کنند، اما چگونه او که گویند: از سلامۀ ذوفائش ۴۰۰ شتر سرخ مو گرفت، می‌توانست فقیر بماند؟ (۲۳۹/۱)؛ سفرهای او از یمن و حبشه گرفته تا شام و اورشلیم... هم غیرقابل تصور است (۲۴۰/۱)؛ مدح او دربارۀ کسریٰ، از ساخته‌های شعوبیان بعد از اسلام است (همانجا)؛ دیگر مدایح او نیز از همین قبیل است و در اثر رقابت میان بنی قیس و بنی ربیعه و قبایل یمن پدید آمده است (۲۴۱/۱)؛ از همه مهم‌تر مدح حضرت پیامبر(ص) حتماً ساختگی است، زیرا علاوه بر افسانه‌ای بودن ماجرا، بیشتر ابیات آن سست است و جعّالی بی‌مایه آنها را برساخته است (۲۴۱/۱-۲۴۴). غزلهای او هم به نحو شگفتی سروده شده است و گاه معلوم نیست چرا دو سه بیت مدح در آنها گنجیده، و گاه به غزلهای عصر اموی و عباسی شبیه است (۲۴۲/۱-۲۴۴).

طه حسین گفتار خود را در پایان خلاصه کرده، می‌نویسد: بی‌تردید اعشیٰ در اواخر عصر جاهلی می‌زیسته، و اشعاری هم سروده است. اما از آن اشعار، به خصوص از مدایح او قبایل یمنی و مضری و ربیعی در کشاکشهای تعصب‌آمیز صدر اسلام، بهره‌برداری کرده، آنچه خواسته‌اند، به جای اشعار نابود شدۀ او نهاده، یا به مایه‌های نخستین افزوده‌اند (۲۴۴/۱).

بلاشر همۀ نظرات طه حسین را دربارۀ شعر اعشیٰ صادق می‌داند و به خصوص به مجعول بودن بیشتر روایات و اشعار مربوط به آنها، تناقض میان روایتهای یک قصیده، کوفی بودن روایت اصلی، و تهی بودن برخی از قصاید از موضوع واقعی اشاره می‌کند («تاریخ»، II/323). همو در مقالۀ «اعشیٰ و شعر او...» (ص 276-243) بر آن است که شرح احوال و شعر هیچ‌یک از شاعران جاهلی، به پیچیدگی و ابهام اعشیٰ نیست. علاوه بر همۀ بافته‌های افسانه‌آمیز، موضوع اختلاف شدید میان روایات، خود مسأله را دشوارتر می‌سازد، چندان‌که هرگونه اعتماد نسبت به شعر منسوب به این شاعر را از میان برمی‌دارد (ص 250-249). خوب است اشاره شود که نسخه بدلهای مذکور در چاپ گایر بر ۲۴۰ صفحه بالغ است).

اما شوقی ضیف کوشیده است که اشعار اعشیٰ را جزء به جزء نقد و بررسی کند و آنچه را نادرست است، از *دیوان* بیرون کشد. وی پس از آوردن شرح حال مفصلی که بر همان افسانه‌ها استوار است، به نقد می‌پردازد و نخست برخلاف شیخو (۳۵۷/۲ به بعد) در مسیحی بودن اعشیٰ تردید می‌کند (نیز نک: بلاشر، «تاریخ»، II/322) و اظهار می‌دارد که هرچه در این *دیوان* بوی مسیحیت می‌دهد، ساخته و پرداختۀ راوی مسیحی او یحیی بن متیٰ است (ص ۳۴۰-۳۴۱). از این گذشته، مجموعۀ معیارهای او در گزینش و بازشناسی شعر اصیل از جعلی اینهاست: کوفی بودن روایت اصلی *دیوان*، اعتقاد گذشتگان بر جعلی بودن برخی قصاید، وجود اندیشه‌های مسیحی ـ اسلامی، اندرزهای قرآنی و به خصوص الفاظ قرآنی در برخی از اشعار، حضور افسانه‌ها یا اشاره به آنها در شعر، مضمون کلیشه‌ای «عبرت گیرید که بزرگانی چون خسرو شهنشاه و ساسان و قیصر و سموأل... نابود شدند»، وجود حکایات دینی، چون داستان نوح، شباهت شعر او به شعر دورانهای بعد، و به خصوص عصر عباسی، وجود کلمات فارسی فراوان، آمیختگی غزل با مدح به گونه‌ای ناپسند و خلاصه سستی شعر.

به دنبال این بررسیها، وی ۵۲ قصیده و قطعه را جعلی می‌داند (چ گایر، شم ۲، ۴، ۵، ۱۳، ۱۴، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۳۱، ۳۳، ۳۵ تا ۳۷، ۳۹، ۴۱ تا ۵۹، ۶۰ تا ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۴-۸۲). آنچه باقی می‌ماند، ۲۴ قصیده است که وی تنها به ۵ تای آنها اعتماد کامل دارد (شم ۱، ۶، ۱۱، ۲۹، ۳۴؛ نک: ضیف، ۳۴۲-۳۴۷).

از مجموعۀ روایاتی که در منابع کهن، خاصه در *اغانی* آمده است، می‌توان سرگذشت افسانه مانند اعشیٰ را چنین ترسیم کرد: از پدرش قیس بن جدعان، معروف به قتیل الجوع که در غاری مرده، چیزی نمی‌دانیم (ابن قتیبه، ۴۴؛ ابوالفرج، ۱۰۸/۹؛ بغدادی، ۱۷۵/۱). دایی او، شاعر معروف مسیب زهیر بن علس بود که احتمالاً خواهرزاده را شعر آموخته است (ابن حزم، ۲۹۲؛ مرزبانی، ۳۲۵). راویه‌ای مسیحی به نام یحیی بن متیٰ داشت که از عبادِ حیره، و بسیار کهن سال بود و دربارۀ او چنین گفته است که اعشیٰ قَدَری مذهب بوده، و این آیین را نیز از مسیحیان حیره آموخته بوده است (ابوالفرج، ۱۱۲/۹-۱۱۳؛ قس: اعشیٰ، قصیدۀ شم ۳۵، بیت ۲). همسری از قبیلۀ عنزه داشت که طلاقش گفت (ابوالفرج، ۱۲۱/۹-۱۲۲). دختری نیز داشته که در دوران نابینایی او را در بازار عکاظ همراهی می‌کرده است (همو، ۱۱۱/۹؛ نک: اعشیٰ، قصیدۀ شم ۴، ابیات ۵۱ -۵۳). به او لقب صنّاجة‌العرب داده‌اند (ابوالفرج، ۱۰۹/۹؛ مرزبانی، همانجا). ظاهراً این لقب را از آن جهت به او داده‌اند که شعرش را به آواز می‌خوانده‌اند. در مقام شاعر جاهلی، او را نیز «شیطانی» بوده به نام مِسحَل که معانی شاعرانه به وی الهام می‌کرده است (نک: ابوزیدقرشی، ۴۳؛ قس: اعشیٰ، قصیدۀ شم ۳۳، بیت ۳۲). گویند زندگی را به کسب مال از طریق شعر می‌گذرانید (مرزبانی،

ابوالفرج، همانجاها)، البته همگان چنین می‌کردند؛ اما او به عقیدۀ ابن رشیق (۸۱/۱) با شعر «بازرگانی» می‌کرد. وی عاقبت در منفوحه یکی از دهکده‌های یمامه که زادگاهش نیز بود، درگذشت. بعدها، والی یمامه، گور او را نمناک از بادۀشرابخواران دیده بوده‌است (ابوالفرج، ۱۲۶/۹-۱۲۷). بنابر روایات، مرگ او در ۸ق/۶۲۹م رخ داده است (بلاشر، «تاریخ»، همانجا؛ زیدان، ۱۱۸/۱؛ شیخو، ۳۵۷/۲).

در صحنۀ این زندگی پر ابهام، هیچ‌یک از ماجراهایی را که به اعشیٰ نسبت داده‌اند، نمی‌توان به زمانی خاص محدود کرد. سفرهایی که در جست و جوی ممدوح و صله، او را به این سوی و آن سوی کشیده، فراوان و اغراق‌آمیز است و ابیاتی که از این سفرها در آنها یاد شده، بی‌گمان ساختگی است (قصیدۀ شم ۴، ابیات ۵۵ به بعد، نیز ۶۳): وی از حیره که زیستگاه اصلی او بوده، به یمن، کنده، حضرموت، نجران، عکاظ (حجاز)، عمان، ایران، حمص، اورشلیم و حتیٰ به حبشه نزد نجاشی رفته است (نک: ابن بلیهد، ۱۲/۱؛ ضیف، ۳۳۶). در برخی از همین جایها، افسانه‌هایی رخ داده که او قهرمان آنها بوده است:

وی هر سال به بازار عکاظ می‌رفته است و در یکی از سفرها، ماجرای محلق رخ می‌دهد. در این داستان، اشعار وی باعث می‌شود که دختران هشتگانۀ محلق به خانۀ شوی روند (ابوالفرج، ۱۱۳/۹- ۱۱۵، قس: ۱۱۵/۹-۱۱۷، روایت دوم: ۳ خواهر و ماجرا در زیستگاه قبیلۀ محلق رخ داده است).

داستان دوم گرد دو قصیدۀ هجا برضد علقمة بن علاثه و عامر بن طفیل، و یک مدیحه برای علقمه تنیده شده است. علاوه بر این، نام اسود عنسی که پس از حجة الوداع سرکشی آغاز کرد و با ادعای پیامبری مناطق گسترده‌ای، خاصه در یمن را به چنگ آورد، نیز به میان آمده است: اعشیٰ نخست اسود را ستایش می‌کند (چنین مدحی جایی وجود ندارد، اگر هم وجود داشته، البته راویان مسلمان به دست فراموشی سپرده‌اند) و مال فراوانی می‌ستاند. با آن مال به پناه علقمه می‌رود، اما به دنبال گفت و گویی پر نکته و لفظ پردازیهای شیرین به پناه پسر عم او عامر بن طفیل می‌شتابد. سرانجام چون بر جان خود بیمناک می‌گردد، قصیده‌ای اعتذاریه می‌پردازد و تقدیم علقمه می‌کند (قصیدۀ شم ۸۱؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۴۵؛ ابوالفرج، ۱۲۰/۹-۱۲۱؛ بغدادی، ۳۹۸/۳-۴۰۰).

داستان سوم که به نظر می‌رسد هیچ واقعیتی در پس آن نیست، دربارۀ سموأل بن عادیا صاحب قصر ابلق است که فداکاریش در حفاظت از زره‌های امرؤالقیس، شهریار سرگردان، ضرب‌المثل شده است (نک: ابوالفرج، ۱۱۸/۲۲). اعشیٰ که اسیر کلبیان شده بود، چشمش به شریح پسر یا نوادۀ سموأل می‌افتد و قصیده‌ای در مدح او می‌خواند (قصیدۀ شم ۲۵). این داستان و این شعر که توجه قدما را به خود جلب کرده، بی‌تردید ساختگی است (نک: ابن قتیبه، ۴۶؛ ابوالفرج، ۱۱۸/۹، ۱۱۷/۲۲؛ یاقوت، ذیل ابلق).

داستان چهارم که مشهورترین داستان است، هم دربارۀ مرگ اوست و هم برای او حرمتی نزد نویسندگان مسلمان فراهم آورده است.

گویند در اواخر عمر، چون آوازۀ پیامبر(ص) و آیین نو به‌گوشش رسید، قصیده‌ای در مدح آن حضرت سرود و رو به حجاز نهاد. قریشیان که می‌دانستند «مدح و هجای او پیوسته موجب سرافرازی یا خفّت است»، در حوالی مکه به سوی او شتافتند که هان، بازگرد، این پیامبر قمار و زنا و خمر را که تو دوستداری، حرام کرده است. این ماجرا به قول ابن قتیبه (ص ۴۴) در اثنای صلح حدیبیه رخ داد. سرانجام ابوسفیان ۱۰۰ شتر سرخ موی گردآورد و به او داد تا مدح رسول(ص) و نیز شاید گرویدن او به اسلام را به سال بعد وانهد. اعشیٰ به یمامه بازگشت و آنجا از مرکب درافتاد و مرد (ابوزید قرشی، ۶۷؛ ابن هشام، ۲۵/۲-۲۸؛ ابوالفرج، ۱۲۵/۹-۱۲۶؛ بغدادی، ۱۷۶/۱، و بسیاری دیگر).

این داستان که از ابن اسحاق سرچشمه گرفته (ص ۳۷۵-۳۷۹)، گویا گاه از جهاتی موردتردید نیز بوده است. در قرن ۶ق/۱۲م سهیلی در *روض الانف* (۳۷۸/۳-۳۸۰) اظهار می‌دارد که ابن هشام در این باره اشتباه کرده، زیرا آیۀ تحریم خمر (مائده/۵/۹۰) در مدینه نازل شده، نه در مکه (نیز نک: سقا، ۲۸/۲؛ مهدوی، ۳۷۶/۱). توجیه سخن سهیلی آن است که در دوران هجرت پیغمبر(ص)، چرا اعشیٰ به مکه می‌رود، نه مدینه، از سوی دیگر نزول سورۀ مائده متأخر است و شاید در سال ۶ق که تاریخ رسیدن اعشیٰ به مکه است، آیات تحریم هنوز نازل نشده بوده است.

قصیده‌ای که گویند بدان حضرت پیامبر(ص) را مدح گفته (قصیدۀ شم ۱۷، ۲۴ بیت) سخت موردتردید است. ۵ بیت اول آن که شامل تشبیب و سپس حکمت جاهلی است، از زیبایی سرشار است و به همین جهت شهرت بسیار یافته، اما بقیۀ ابیات، سخت سست مایه و بی‌ارجند و جز مضامین تکراری مدح چیزی در برندارند. از آن گذشته، دسته‌ای دیگر از ابیات (به خصوص ابیات ۱۷ تا ۲۴) به شدت از تعالیم قرآنی (مثلاً تحریم اکل میته و خون) تأثیر پذیرفته، و عیناً الفاظ و ترکیبات قرآنی را وام گرفته است. این احوال باعث شده است که بیشتر خاور شناسان، و نیز طه حسین (۲۴۱/۱-۲۴۲) و شوقی ضیف (ص ۳۴۱-۳۴۲) در صحت همۀ آن، و محمد محمدحسین محقق *دیوان*، در صحت بخشی از آن (ص ۱۸۴) تردید کنند.

آیین اعشیٰ نظر محققان معاصر را به خود جلب کرده است. بلاشر او را قاطعانه نصرانی، اما سست اعتقاد و عاشق پیشه و باده‌خوار می‌داند و می‌پندارد که سفرهای احتمالی او، تنها برای کسب مال نبوده، بلکه غالباً به سوی بزرگان یکتاپرست روی آورده است. امیر مسیحی حیره اسود، رؤسای قبایل نصرانی حوزۀ فرات و یمامه، نوادۀ سموأل، رئیس یهودی تیماء و سرانجام پیامبر اسلام (ص) را ستوده؛ در اواخر عمر عنایت بیشتری به دین نشان داده، و به جانب مسیحیان نجران رفته است و در این میان، مدح رئیس قبیلۀ بنی کلاب، یعنی علقمة بن علاثه استثناست («تاریخ»، II/322). همو («اعشیٰ»، 257-256) موضوع را با دقت بیشتر بررسی کرده، و شواهدی از شعر اعشیٰ و روایاتی در تأیید نظریات او آورده است. اما شوقی ضیف، در *دیوان* او، همۀ ابیاتی

را که به مسیحیت اشاره دارد، جعلی می‌پندارد و او را به سبب عشق به زنان، خمر و قمار، بت‌پرستی متعصب می‌شمارد (ص ۳۳۸-۳۳۹؛ نیز نک: حتی، ۲۴).

شعر: گونه‌گونی شعر اعشیٰ، خواه از نظر شکل و خواه از نظر مضمون، پیوسته نظرها را جلب کرده است. از آنجا که او در هر «وزن و قافیه‌ای شعر می‌سروده است»، از همه برترش نهاده‌اند (اصمعی، ۱۲؛ ابوزید قرشی، ۶۷؛ ابوالفرج، ۱۱۰/۹). ابن سلام هم که نظر اهل کوفه را تکرار کرده (ص ۵۲)، از گونه‌گونی شعر او در شگفت است (ص ۶۵). یونس نحوی او را فقط در «طرب» برتر می‌داند (ابوالفرج، ۱۰۸/۹). در هر حال، هرچند که اصمعی (ص ۱۱) به «فحل» بودن او اعتقادی ندارد، باز هرگاه که شعرشناسان کهن به ارزیابی شاعران پرداخته‌اند، اعشیٰ را در صف اول جای داده‌اند (نک: بغدادی، ۱/۱۷۵-۱۷۶). برخی کوشیده‌اند تا برتری او را به موضوعی خاص منحصر سازند، مثلاً مدح و بادگانی و فراوانی‌شعر (ابوزید قریشی، ۶۷، از قول ابوعمرو بن‌علاء)، یا غزل و دلاوری و پرده‌دری (ابوالفرج، ۱۱۲/۹، از قول شعبی).

مجموعهٔ شعر منسوب به اعشیٰ، بسیار پر مسأله و ناهمگن است. بلاشر (همان، 266) می‌کوشد در آن دو مکتب بازشناسد، یکی مکتب بدوی بیابانی است و دیگر مکتب شهریان حیره. اما اساس شعر او را همانا مدح تشکیل داده است و دیگر مضامین شاعرانه، غالباً متعلقات و یا بهانه‌های مدحند. اوصاف ممدوح او کمتر از معانی کلیشه‌ای جاهلی (سخاوت، شجاعت، اصالت، مهمانداری، ...) درمی‌گذرد. شاعر، پیش از آنکه به مدح بپردازد، مانند همهٔ جاهلیان، قصیده را با «نسیب» آغاز می‌کند و بر دیار معشوق می‌گرید. سپس از عشقهای خود ــ گاه به زبانی بی‌پرده ــ سخن می‌گوید، آنگاه به وصف بیابان و ناقهٔ خود می‌پردازد و گاه به مقتضای مضمون شعر، خویشتن را می‌ستاید (= فخر). موضوع «آهنگ ممدوح کردن» خود در شعر اعشیٰ به سفرهایی بس دور و دراز انجامیده. جاعلان او را از دربار ساسانی تا شام و حبشه به گردش درآورده‌اند و گاه داستانهایی شگفت و اشعار سست و بی‌ارج در همین باره به او نسبت داده‌اند، اما باده و شعر بادگانی اعشیٰ را از بسیاری دیگر متمایز ساخته است. راست است که او هیچ قصیدهٔ مستقلی دربارهٔ خمر ندارد و در شعر بادگانی مکتب خاصی برنساخته است، اما او را کمتر قصیده‌ای است که از این موضوع تهی باشد. گاه شعر او چندان استوار و زیباست که حتیٰ اخطل عاجزانه به برتری او اقرار می‌کند (ابوالفرج، ۱۲۳/۹-۱۲۴). بادگانیهای اعشیٰ نه‌تنها در اخطل، که یک سده پس از آن، در ابونواس نیز تأثیر گذاشت. وی بارها شعر اعشیٰ را تضمین کرده است. اعشیٰ در شعر فارسی، به خصوص در منوچهری نیز تأثیر گذاشته است و زیباترین و مشهورترین نشانهٔ این تأثیر، دو بیت بادگانی است که در بائیهٔ منوچهری تضمین شده است (قصیدهٔ شم ۳، بیتهای ۱۰ و ۱۱).

شعر حکمت‌آمیز اعشیٰ، با گرایشهای یکتاپرستانهٔ مسیحی، گاه یهودی و حتیٰ اسلامی که سخت موردتردید است، بیشتر گرد یک محور اصلی دور می‌زند: اعشیٰ به بسیاری از شخصیتهای بزرگ تاریخ اشاره کرده، از شنوندهٔ خود می‌خواهد که از نابود شدن آنان اندرز گیرد و دل به دنیای پیمان‌شکن نبندد (برای بررسی مضامین شعر منسوب به اعشیٰ، نک: بلاشر، همان، 276-265؛ نیز نک: بستانی، ۲۱-۲۴؛ ضیف، ۳۴۸-۳۶۵). شاید نتوان همهٔ این شعرها را، فقط به سبب آنکه مضامین دینی در آنها راه یافته است، جعلی پنداشت؛ زیرا تردید نیست که بسیاری از این معانی، از طریق یکتاپرستان و حنیفان، میان اعراب قرن ۶م رواج داشته، و به صورت معانی کلیشه‌ای تکراری به اشعار، راه می‌یافته است.

موضوع دیگری که بر اعتبار اعشیٰ افزوده، آن است که بیشتر راویان کهن، نام او را در صف معلقه سرایان نهاده‌اند. البته می‌دانیم روایتی که در قرن ۵ق/۱۱م به زوزنی و خطیب تبریزی (احتمالاً روایت احمد بن محمد نحاس د ۳۳۸ق) رسیده، نام اعشیٰ را در میان ۷ شاعر نخست نیاورده، اما خطیب تبریزی، نام ۳ شاعر دیگر از جمله اعشیٰ را پس از آنها یاد کرده، و شمار معلقات هفتگانه را به ۱۰ رسانده است (ص ۴۱۷ به بعد؛ دربارهٔ شمار معلقات، سابقه و روایت آنها، نک: بلاشر، ۲۳۱/۱-۲۳۳). همچنانکه در شمار معلقات اختلاف است، دربارهٔ معلقهٔ برخی از این شاعران نیز گاه اختلاف‌نظر پدید می‌آید. معلقهٔ اعشیٰ در روایت مشهورتر، از احمد بن محمد نحاس (۱۲۹/۲ به بعد) و ابوالفرج (۱۱۳/۹، ۱۵۲ به بعد) تا خطیب تبریزی (همانجا)، همان لامیهٔ معروف «ودّع هُرَیرة...» است (*دیوان*، شم ۶)، و ابوالفرج هم به هریره و خواهر او خُلَیده (دو کنیز آوازخـوان) اشاره کـرده (۱۱۳/۹)، و هم به کشاکشهای مفصل قبیله‌ای که منجر به سرودن قصیده شده است (۱۵۴/۹-۱۵۵)، اما در روایت ابوزید قرشی (ص ۱۱۹)، معلقه، قصیدهٔ دیگری است که با «ما بکاءالکبیر...» آغاز می‌شود (*دیوان*، شم ۱).

دیوان اعشیٰ: به گزارش *اغانی*، اعشیٰ راویه‌ای نصرانی داشت که تا زمان معاویه زنده بوده، و شعر او را سراسر نقل کرده است، اما حدود دو قرن بعد از او، به خصوص در شهر بصره به تدوین اشعار او اقدام شد. به گزارش ابن ندیم (ص ۱۷۸) نخست اصمعی *دیوان* اعشیٰ را جمع کرد، و گروهی دیگر به تکمیل آن پرداختند. سپس در پایان قرن ۳ق/۹م ثعلب و ابوبکر ابن انباری، دو مجموعهٔ دیگر فراهم آوردند. اما از همهٔ این روایات، به جهاتی که بر ما پوشیده است، تنها روایت ثعلب بر جای مانده است. همین روایت را که در اسکوریال (ESC², شم 303) موجود است، گایر اساس کار خود قرار داد و پس از ۵۰ سال جست‌وجو، و مقایسهٔ روایت ثعلب با نسخه‌های دیگری که در جهان موجود است، *دیوان* عظیمی به چاپ رسانید (لندن، ۱۹۲۸م). این *دیوان* دو ضمیمه نیز دارد: یکی مجموعهٔ اشعاری است که در کتابهای ادب به اعشیٰ نسبت داده‌اند و در *دیوان* نیست، دیگر شعر ۲۲ شاعر است که همگان اعشیٰ نام داشته‌اند. اصل این *دیوان* را (بدون دو ضمیمه) محمد حسین در قاهره (۱۹۵۰م) منتشر کرده است (دربارهٔ نسخه‌ها و چاپ *دیوان*، نک: بلاشر، «اعشیٰ»، 249-246).

دیوان اعشیٰ و ایران: ابن قتیبه می‌نویسد که اعشیٰ، نزد پادشاهان ایران رفت و آمد داشت و به همین سبب، کلمات فارسی در شعرش فراوان راه یافته است (ص ۴۴؛ نیز نک: بغدادی، ۱۷۶/۱). سپس ۴ بیت از او نقل می‌کند که بر ۵ کلمهٔ فارسی شامل است (ص ۴۵) و اتفاقاً در *دیوان* اصلی او مذکور نیست. ابن قتیبه از شمار نخستین کسانی است که در انتساب چندین قصیده به او تردید کرده است، با اینهمه، او از اینکه اعشیٰ را در حضور کسریٰ قرار دهد و به شعرخوانی وادارد، بیمی به خود راه نمی‌دهد (همانجا).

بی‌گمان، مهم‌ترین و گسترده‌ترین داستانهای عربی ـ ایرانی اعشیٰ، همانا نبرد ذوقار است که نویسندگان عرب بدان بسیار توجه داشته‌اند (نک: ابوعبیده، ۶۴۳/۲ـ۶۴۶؛ طبری، ۱۹۳/۲ به بعد؛ ابوالفرج، ۵۳/۲۴ـ ۸۱؛ ابن عبدربه، ۲۶۲/۵ـ ۲۶۸؛ ابن اثیر، ۴۸۲/۱ـ۴۹۰؛ یاقوت، ۱۰/۴ـ ۱۲؛ برای بحث دربارهٔ نبرد ذوقار، نک: رُتشتاین، 125-120؛ EI^2, I/690؛ علی، ۲۹۳/۳ به بعد؛ آذرنوش، ۱۸۴ـ۱۸۶).

در *دیوان* اعشیٰ، قصیده با نبرد ذوقار پیوند یافته است، چندانکه بدون اطلاع از ماجرا، فهم بخش عظیمی از این قصیده‌ها امکان‌پذیر نیست؛ و نیز از بررسی آن روایات و این اشعار، گوشه‌ای از تاریخ و فرهنگ ایرانی عصر ساسانی آشکار می‌گردد: ذوقار جایی است میان کوفه و واسط، و نبردی که میان یک دسته از سپاه ایران و مجموعهٔ چند قبیلهٔ عربی در آنجا رخ داد، به «یوم ذی قار» شهرت دارد. در روایات، زمان این جنگ دقیقاً روشن نیست. گویند یا اندکی پس از بعثت رخ داده (طبری، ۲۰۷/۲ـ ۲۰۸؛ ابن عبدربه، ۲۶۲/۵)، یا چند ماه پس از غزوهٔ بدر (ابوالفرج، ۷۶/۲۴؛ یاقوت، ۱۱/۴). خاورشناسان آن را میان ۶۰۴ـ ۶۱۰م حدس زده‌اند (نک: آذرنوش، ۱۸۵).

واژه‌های فارسی (یا واژه‌هایی که اصل آنها فارسی است) در *دیوان* اعشیٰ: ابریق؛ ابلج، به معنی روشن و سفید؛ اُرجوان؛ ارندج، به معنی پوست دباغی شده؛ إستار؛ باطیه؛ بَربَط؛ بستان؛ بَقَّم؛ بنفسج؛ تاج؛ جُل؛ جُلّسان؛ جُند؛ جوذر؛ خَزّ؛ خسروانی؛ خندق؛ خَوَرْنَق؛ خیری؛ خیم؛ دَخارص؛ دَرْمَک؛ درهم؛ دشت (یا دست)؛ دهقان؛ دوسر (دوسرة)؛ دَیابوذ، نوعی پارچه؛ دیباج، به معنی پارچهٔ ابریشمی نقش‌دار؛ دَیْشَق، به معنی سینی سیمین؛ رزق؛ زنجبیل؛ زور، به معنی دروغ و تزویر؛ زیر، نام باریک‌ترین تار سازهای زهی؛ ساسا (ساسان)؛ سراب؛ سراج؛ سرادق، به معنی خیمه و پرده‌هایی که جلوی چادر می‌آویزند؛ سربال، به معنی تن پوش، یا پیراهن و نیز شلوار؛ سمسار (= سفسیر)؛ سوسن؛ سِیِسَنبر، گیاهی خوشبو شبیه به پودنه؛ شاحرد (باید به شاجرد اصلاح شود)؛ شاهشفَرَم، شاهسفرن (= ریحان سلطانی)؛ شهنشاه؛ صنج، دایره‌های مسینی که به انگشتان می‌بستند و ضربی می‌نواختند، نیز چنک؛ طنبور؛ فارسی؛ فَدَن، به معنی ساختمان بزرگ، و نیز اسب و شتر درشت اندام؛ فصفصه، به‌معنی یونجه؛ فیل؛ کافور؛ کسریٰ؛ کِناز، اندوخته شده؛ مرجانه؛ مرزجوش (مرزجش) (= مرزنجوش)؛ مُستَق، نام ساز؛ مسک؛ مَلاب، به معنی عطر؛ مهرق، نوعی صفحهٔ صیقلی شده برای نوشتن؛ نای نرم، نوعی ساز؛ نرجس؛ نُمرق، جمع آن نمارق، به معنی بالش یا تشک؛ هامرز، نام سردار ایرانی؛ هنزمن، به معنی انجمن؛ وَرد، به معنی گل؛ وَن، سازی که گویا به چنگ شبیه بوده است؛ یارق (یاره و ایاره)؛ یاسمین (نک: آذرنوش، ۱۲۷ به‌بعد).

دربارهٔ این کلمات نیز جای تحقیق باقی است، زیرا برخی از آنها ممکن است که از طریق فارسی به عربی رفته باشند، نه از منبع اصلی: آس، تریاق، خرج (خراج)، خیزران، شهباء (نام سپاه)، طرجهاره (فنجان)، طوفان، قباب، کأس، لجام، هندی، هندوانی.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسحاق، محمد، *سیرت رسول‌الله*، ترجمهٔ رفیع‌الدین همدانی، به کوشش اصغر مهدوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن بلیهد نجدی، محمد، *صحیح الاخبار*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمدشاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوزید قرشی، محمد، *جمهرة اشعار العرب*، بیروت، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابوعبیده، معمر، *النقائض* (نقائض جریر و الفرزدق)، به کوشش بوان، لیدن، ۱۹۰۸ـ۱۹۰۹م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ اصمعی، عبدالملک، *فحولة الشعراء*، به کوشش ج. تُری، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ اعشیٰ، میمون، *الصبح المنیر* (*دیوان*)، به کوشش رودلف گایر، لندن، ۱۹۲۸م؛ بستانی، فؤاد افرام، *الاعشی الکبیر*، بیروت، ۱۹۶۳م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حتی، حنا نصر، مقدمه بر *شرح دیوان الاعشی الکبیر*، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ حسین، محمدمحمد، تعلیقات بر *دیوان اعشیٰ*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خطیب تبریزی، یحیی، *شرح القصائد العشر*، به کوشش فخرالدین قباوه، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سقا، مصطفیٰ، تعلیقات بر *السیرة النبویة* (نک: هم‍ ، ابن هشام)؛ سهیلی، عبدالرحمان، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، دارالکتب الحدیثه؛ شیخو، لویس، *شعراء النصرانیة*، بیروت، ۱۸۹۰م؛ ضیف، شوقی، *العصر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد/بیروت، دارالعلم للملایین؛ *قرآن کریم*؛ مرزبانی، محمد، *معجم الشعراء*، به کوشش محمد ستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ منوچهری، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مهدوی، اصغر، تعلیقات بر *سیرت رسول‌الله* (نک: هم‍ ، ابن اسحاق)؛ نحاس، احمد، *شرح القصائد المشهورات الموسومة بالمعلقات*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; id, «Un Problème d'histoire littéraire: A'šā Maymūn et son oeuvre», *Analecta*, Damascus, 1975; EI^2; ESC^2; Rothstein, G., *Die Dynastie der Laḥmiden in al-Ḥīra*, Hildesheim, 1968.

آذرتاش آذرنوش

اَعْشیٰ هَمْدان، ابومصبح عبدالرحمان بن عبدالله (۳۰ـ۸۳ق/ ۶۵۱ـ۷۰۲م)، شاعر عصر اموی. اصل او از جُشَم (شاخه‌ای از قبیلهٔ یمنی همدان) است (نک: سمعانی، ۴۲۳/۱۳؛ همدانی، ۶۸؛ بلاشر، 517). اعشیٰ در کوفه متولد شد. وی در آغاز در ردیف فقیهان و قاریان کوفه بود

و با عامر شعبی (د ۱۰۳ق)، فقیه مشهور کوفه همنشینی داشت و خواهر او را به زنی گرفت. اما سرانجام، فقه و قرائت را رها ساخت و به شعر روی آورد (نک: ابوالفرج، ۳۳/۶ـ۳۴؛ ابن عساکر، ۱۰۰۳/۹، ۱۰۰۵؛ ابن شاکر، ۲۶۶/۳ـ۲۶۷؛ صفدی، ۱۶۶/۱۸؛ ابن کثیر، ۵۴/۵). بلاشر (همانجا) گرایشی موقتی و ضمنی به تشیع را در این دگرگونی بی تأثیر نمی‌داند.

گفته‌اند که اعشیٰ با موسیقی دان هم روزگارش احمد نصیبی (ﻫ م) دوستی داشته، و نصیبی اشعار او را به آواز می‌خوانده است (نک: فارمر، 9؛ بهبیتی، ۹۱). اعشیٰ را می‌توان شاعری سیاسی و هوادار زبیریان دانست، هر چند که شعرش از برخی عواطف سلحشوری، یا مدایح فرصت طلبانه تهی نیست؛ نیز گرایش تند به یمنیان و دفاع از ایشان، در سراسر شعرش آشکار است.

وی در ۶۱ق در شمار سپاهیان سلم بن زیاد بود که به خُجَنده گسیل شدند (یاقوت، ۴۰۴/۲؛ ابن اثیر، ۹۷/۴). ظاهراً پس از این واقعه در ۶۳ق به زبیریان که در صدد براندازی حکومت امویان بودند، پیوست (نک: بلاشر، 516). پس از روی کار آمدن مروان بن حکم (حک‍ ۶۴ - ۶۵ق/۶۸۴ - ۶۸۵م) به شام رفت و پس از چندی سرگردانی به نعمان بن بشیر، کارگزار حمص که هوادار زبیریان بود، پیوست و با مدایحی از او و دیگر یمنیان حمص، پاداشهای کلان ستاند (ابوالفرج، ۴۹/۶ـ۵۰؛ ابن عساکر، ۱۰۰۴/۹؛ ذهبی، ۴۱؛ بلاشر، همانجا؛ محاسنی، ۱۰۳). پس از مرگ نعمان در ۶۵ق، اعشیٰ به ناچار به کوفه که تحت سیطرهٔ زبیریان بود، بازگشت. از اشعار وی در این دوره قصیده‌ای است که در آن شاعر نبرد توّابین به رهبری سلیمان بن صرد در عین الورده، و شکست آنان را تصویر کرده است. او کشته شدگان را رثا می‌گوید و به امویان می‌تازد. این قصیده از مهم‌ترین قصایدی است که برضد امویان سروده شده است (نک: طبری، ۶۰۷/۵ - ۶۰۹؛ مسعودی، ۲۹۶/۳ـ۲۹۷؛ ابن اثیر، ۱۸۶/۴ـ ۱۸۹؛ نیز نک: محاسنی، ۱۰۲ـ۱۰۳؛ خلیف، ۳۸۴ـ۳۸۵).

میان سالهای ۶۶ و ۶۷ق، اعشیٰ در کنار اشراف کوفه و همدل با زبیریان بود که در جنگهای جبانة السبیع، فدار اول و فدار دوم شرکت جست. وی در برخی از سروده‌های خود با اشاره به این وقایع، مختار و هوادارانش را سرزنش می‌کند و خود را دوستدار خاندان پیامبر (ص) و پیرو قرآن معرفی می‌نماید (نک: بلاذری، ۲۳۴/۵ـ ۲۳۵؛ دینوری، ۳۰۶؛ طبری، ۸۳/۶ـ۸۴، ۹۷ـ ۹۸، ۱۰۱ـ۱۰۳؛ نیز نک: خلیف، ۴۰۱ـ۴۰۳). در ۶۷ق، وی با سپاهیان مهلب که از سوی مصعب بن زبیر برای جنگ با خوارج فرستاده شده بودند، همراه می‌گردد. شاعر تا ۷۱ق در کنار مصعب است و پس از مرگ او قصیده‌ای طولانی در رثایش می‌سراید (ص ۳۱۲ـ ۳۱۵؛ ضیف، ۳۳۳؛ بلاشر، همانجا)، اما پس از شکست زبیریان، وی گویا برای تقرب به دستگاه خلافت بنی امیه، در زمان بشربن مروان که بر عراق حکومت داشت، به سپاهیان زبیربن خزیمهٔ خثعمی برای جنگ با خوارج (در جلولاء) می‌پیوندد و پس از شکست سپاهیان اموی زبان به هجو فرمانده سپاه می‌گشاید که ۵ بیت از آن در *اغانی* نقل شده است (ابوالفرج، ۵۵/۶ـ۵۶).

پس از این تاریخ شاعر با دوست خود خالدبن عتاب ریاحی که از جانب حجاج عامل اصفهان شده بود، به آن شهر می‌رود، اما در آنجا از خالد که پیش‌تر بدو وعدهٔ یاری داده بود، جفا می‌بیند و گفته‌اند که مدتی نیز به زندان افکنده می‌شود، به همین سبب به کوفه باز می‌گردد (همو، ۴۵/۶؛ بلاشر، همانجا). پس از بازگشت به کوفه از جانب حجاج به سرزمین دیلم و نواحی دستبا (میان ری و همدان) فرستاده می‌شود و به اسارت دیلمیان در می‌آید، اما پس از چندی، به یاری دختری دیلمی که عاشق او شده بود، می‌گریزد (قس: EI², که درآن دختر ترک پنداشته شده است). قصیده‌ای از او در این باره در دست است (اعشیٰ، ۳۳۴ـ۳۳۶؛ ابوالفرج، ۳۴/۶ـ۳۶؛ تنوخی، ۱۲۲/۲ـ۱۲۳؛ نیز نک: نالینو، 174).

بار دیگر در حالی که به گفتهٔ خود حدود ۵۰ سال داشته است، به اجبار همراه سپاهی از کوفیان به مکران می‌رود و بر اثر اقامت طولانی در آنجا بیمار می‌شود. وی رنجهای خود را در مکران ضمن قصیده‌ای بلند بیان می‌کند که تنها ۵۸ بیت از آن موجود است (ص ۳۲۶ـ ۳۲۹؛ ابوالفرج، ۳۸/۶ـ۴۲).

به نظر می‌رسد که شاعر پس از تحمل سختیهایی در مکران، دیگر مایل نبود که به کوفه باز گردد، از همین روی، راهی سیستان می‌شود. در آن زمان عبیدالله بن ابی بکره والی سیستان در حال جنگ با رتبیل پادشاه ترک بود (۷۹ق) و پس از شکست عبیدالله، اعشیٰ او را به سبب سوء تدبیر هجو می‌کند و بر سپاه شکست خورده‌اش، می‌گرید (ص ۳۱۷؛ طبری، ۳۲۲/۶ـ۳۲۴؛ ضیف، ۳۳۳ـ۳۳۴).

پس از مرگ عبیدالله، عبدالرحمان ابن اشعث (ﻫ م) به ولایت سیستان رسید (۸۰ق) و اعشیٰ که با او خویشاوندی داشت (نک: ابوالفرج، ۴۶/۶، ۴۸، بیت ۱۵)، از او خواست که از مالیات سیستان سهم بیشتری به او ببخشد، اما ابن اشعث با درخواستش موافقت نکرد و به همین سبب، شاعر در قصیده‌ای مفصل که حاوی اطلاعات تاریخی است به برشماردن جنگها، دلاوریها و یاوریهای خود در دفاع و حمایت از ابن اشعث می‌پردازد و بدین سان، او را سرزنش می‌کند (طبری، ۳۲۹/۶؛ ابوالفرج، ۴۷/۶ـ۴۹).

در ۸۱ق/۷۰۰م هنگامی که ابن اشعث بر حجاج خروج کرد، و اعشیٰ که از حکومت بنی‌امیه دلخوشی چندانی نداشت و از جانب حجاج نیز چند بار به سختی و رنج گرفتار آمده بود، فرصت را غنیمت شمرده، با ابن اشعث همراه شد و او را مدح، و سپاهیانش را در کوفه به جنگ ترغیب کرد و حجاج را با زبانی گزنده هجا گفت (طبری، ۳۳۷/۶؛ ابوالفرج، ۴۵/۶ـ۴۶؛ نیز نک: محاسنی، ۱۰۳).

پس از شکست ابن اشعث در واقعهٔ دیرالجماجم در ۸۳ق، اعشیٰ به همراه گروهی دیگر به اسارت در آمد، او را نزد حجاج بردند و حجاج اشعاری را که وی در هجوش سروده بود، یادآور شد. و تلاش شاعر برای جلب عطوفت حجاج و انکار هجویات خود به جایی نرسید و به

دستور حجاج کشته شد (نک: خلیفه، ۱/۳۶۶؛ ابن حبیب، ۷/۲۶۶-۲۶۷؛ طبری، ۶/۳۷۵-۳۷۸؛ ابوالفرج، ۶/۵۸-۶۲؛ آمدی، ۱۲-۱۳؛ ابن خلدون، ۳(۱)/۱۱۴؛ نیز نک: محاسنی، ۱۰۳-۱۰۴).

شعر: آنگونه که شایسته است اهتمامی به گردآوری و بررسی اشعار اعشیٰ نشده است. رودلف گایر[1] تنها ۵۰ قطعه از سروده‌های او را همراه *دیوان اعشیٰ*، میمون بن قیس (ه م) به چاپ رسانید (لندن، ۱۹۲۸م) که از آن میان ۱۵ قصیده طولانی و با اهمیت است. اصمعی از اعشیٰ به عنوان شاعری بزرگ یاد کرده است (ص ۱۴). شعر اعشیٰ به همان شیوهٔ کهن و بسیار روان، و تعبیراتش دارای طراوتی خاص است. وی در زمینه‌های مختلف چون مدح، هجا، عتاب و غزل شعر سروده، اما اشعار خود را بیشتر وسیله‌ای برای بیان حماسه‌های سیاسی، فتوحات و جنگها قرار داده است و به همین سبب، این نوع از اشعار او جایگاه ویژه‌ای دارد و برای ادب عربی ثروتی گرانبها به شمار می‌رود (نک: خلیف، ۳۳۶-۳۴۳، ۴۰۰؛ بلاشر، 517؛ نیز نک: EI^2). دو قصیدهٔ شکوائیه نیز دارد که پس از جدا شدن از همسرش ام‌الجلال، و ازدواج با زنی به نام جزله (یا خوله) سروده است (ص ۳۳۸-۳۴۰؛ ابوالفرج، ۶/۵۱-۵۴).

در باب زهد نیز ابیاتی از او در دست است که به عقیدهٔ برخی معاصران باید در ردیف نخستین سروده‌های او باشد، یعنی زمانی که با شعبی و دیگر خطیبان و واعظان کوفه آمد و شد داشته است (نک: ضیف، ۳۳۲). سروده‌های اعشیٰ آنجاکه برگرفته از تجارب شخصی و انفعالات درونی اوست، صادقانه و عمیق، و دارای تصویری هنری و لطیف است که خیال در آن موج می‌زند (نک: خلیف، ۳۳۷، ۳۴۳). در قصیدهٔ پنجم *دیوان* که نوعی رثای سیاسی است، امام حسین (ع) را ستوده، و بر شهیدان کربلا گریسته است (ص ۳۱۵).

از چند کلمهٔ فارسی که او به کار برده، کلمهٔ نیم (لباس کوتاه، نیم تنه) جالب توجه است که در قصیدهٔ ۴۵ بیت ۷ آمده است (ص ۳۴۱). بلاشر ساختمان قصاید اعشیٰ را بررسی کرده است (همانجا). نسخهٔ خطیِ ۶ قصیده از او در کتابخانهٔ برلین موجود است (*آلوارت*، شم (1)7524).

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *اسماء المغتالین*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن شاکر، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمّان، دارالبشیر؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ اصمعی، عبدالملک، *فحولة الشعراء*، به کوشش چ. تُری، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اعشیٰ، عبدالرحمان، بخشی از دیوان، همراه *الصبح المنیر فی شعر ابی بصیر*، به کوشش رودلف گایر، لندن، ۱۹۲۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، بغداد، ۱۹۳۶م؛ بهبیتی، نجیب محمد، *تاریخ الشعر العربی حتیٰ آخر القرن الثالث الهجری*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ خلیف، یوسف، *حیاة الشعر فی الکوفة الیٰ نهایة القرن الثانی للهجرة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ایمن فؤاد سید، ویسبادن، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ضیف، شوقی، *تاریخ الادب العربی*، العصر الاسلامی، قاهره، ۱۹۷۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ محاسنی، زکی، *شعر الحرب فی ادب العرب*، قاهره، ۱۹۶۱م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۳م؛ همدانی، حسن، *الاکلیل من اخبار الیمن و انساب حمیر*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Ahlwardt; Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1952-1966; EI^2; Farmer, H. G., *A History of Arabian Music*, London, 1967; Nallino, C. A., *La Littérature arabe*, tr. Ch. Pellat, Paris, 1950.

بابک فرزانه

اَعْظَم‌شاه، محمداعظم، شاهزادهٔ گورکانی، یکی از ۳ فرمانروای هند پس از اورنگ‌زیب و مدعی امپراتوری گورکانیان. وی چهارمین فرزند اورنگ‌زیب (قس: عبدالسبحان، 1، حاشیهٔ 5) از همسر ایرانیش دِلوس بانو، دختر شاهنوازخان صفوی است که در ۱۲ شعبان ۱۰۶۳ق/ ۲۸ ژوئن ۱۶۵۳م در برهانپور زاده شد (فاروقی، 544؛ قس: کار، 315؛ بختاورخان، ۱/۳۹۶).

محمداعظم هنوز خردسال بود که در ذیقعدهٔ ۱۰۶۸ نخستین منصب حکومتی خود («منصب ده هزاری چهار هزار سوار و عنایت عَلَم و نقاره و تومان و طوغ و آفتاب‌گیر و دهکدهکی...») دریافت کرد (همو، ۱/۷۴، ۷۵). او از همان ایام در برخی جنگهای پدر شرکت جست (همو، ۱/۲۲، ۲۳، ۴۰، ۸۳، ۱۰۱، ۱۲۹، خافی‌خان، ۲/۲۳). نام محمداعظم به عنوان فرد برگزیدهٔ روشن رای بیگم، عمهٔ قدرتمندش، برای جانشینی اورنگ‌زیب، از همان ابتدای کودکی به میان آمد. روشن‌رای در یک دورهٔ طولانی بیماری اورنگ زیب، ارتباط سلطان را با درباریان قطع کرد و همّ خود را صرف آن نمود تا محمداعظم به جای محمدمعظم، پسر اورنگ زیب از همسر دیگرش، جانشین پدر شود، اما این ماجرا به انجام نرسید (ویلر، II/338).

محمداعظم در سالهای جوانی با برادرانش محمدمعظم و اکبر در جنگهای طولانی اورنگ زیب در جنوب هند برای الحاق دکن، سرکوب مراتهه‌ها و برچیدن بساط سلسله‌های شیعی این ناحیه شرکت کرد (نک: دنبالهٔ مقاله). در همین زمان خواهر سلطان سکندر عادلشاه به دهلی فرستاده شد تا به ازدواج شاهزاده اعظم درآید (سریواستاوا، 352). وی و برادرانش به فرماندهی پدر به راجپوتانه لشکر کشیدند و اودیپور را به‌تصرف درآوردند و شورش درگاداس را تهور، پسر جسونت‌سینگ را فرو نشاندند (آفتاب اصغر، ۳۹۱). پس از آن محمداعظم حکومت چیتور یافت (سریواستاوا، 346) و در ۱۰۹۲ق/۱۶۸۱م مأمور تعقیب شاهزاده اکبر شد که بر پدرش اورنگ زیب طغیان کرده بود، ولی اکبر به ایران گریخت (همو، 356-355 ,347-346؛ لین‌پول، 386؛ نگر، 181). با آنکه محمداعظم در نبردهای بیجاپور همراه پدر بود و از او لقبها و امتیازات بسیار گرفت، اما وی و دلیرخان داوود زایی، یکی از

1. R. Geyer

فرماندهان سپاهش، متهم به توطئه برضد اورنگ زیب شدند. امپراتور نیز دلیرخان و دیگر امرای مورداعتماد محمداعظم را عزل کرد و موجب رنجش شاهزاده شد؛ به‌گونه‌ای که اورنگ زیب برای استمالت او خود به اردوی شاهزاده رفت (همو، 141-140).

در ۱۱۱۳ق/۱۷۰۱م پس از مرگ شجاعت‌خان، صوبه‌دار دکن، محمداعظم به فرمان پدر به صوبه‌داری احمدآباد گجرات و اجمیر و تصدی منصب چهل هزاری و نیز فوجداری و صوبه‌داری جودهپور برگزیده شد (گجراتی، ۳۶۵؛ سریواستاوا، 349)، اما پس از چندی به سبب بدی آب و هوای آن منطقه، درخواست کرد که به برهانپور بازگردد (گجراتی، ۳۷۶؛ بوریج، I/308). اورنگ‌زیب در آستانهٔ مرگ، این درخواست محمداعظم را بهانه‌ای برای دست‌یابی به تاج و تخت قلمداد کرد (همانجا)، زیرا محمدکام بخش برادر کهتر محمداعظم که در این روزها نزد پدر محبوبیت بیشتری یافته بود (چاندرا، 11؛ خافی‌خان، ۵۴۷/۲؛ غلامحسین، 2)، ظاهراً حسادت محمداعظم را برانگیخت و موجب «بی اعتدالی و حرکتهای بیجا»ی او گردید (خافی‌خان، همانجا)، چنانکه چند تن از امرای صاحب نفوذ دربار به ویژه اسدخان و پسرش ذوالفقارخان را با خود همراه کرد و فرصتی می‌جست تا برادر را از دربار دور کند. اورنگ‌زیب نیز در آخرین روزهای زندگی برای جلوگیری از برخورد میان دو برادر، کام بخش را در مقام صوبه‌داری بیجاپور از دربار دور کرد (چاندرا، همانجا؛ خافی‌خان، ۵۴۸/۲؛ غلامحسین، همانجا) و ۷ روز بعد در ۲۶ ذیقعدهٔ ۱۱۱۸ق/۱۸ فوریهٔ ۱۷۰۷م محمداعظم را به صوبه‌داری مالوا گمارد (خافی‌خان، ۵۴۸/۲، ۵۶۶؛ چاندرا، غلامحسین، همانجاها).

اورنگ زیب پیش از مرگ، امپراتوری وسیع خود را میان پسرانش تقسیم کرد. بدین‌گونه که ایالات شمال و شرق و پایتخت (دهلی) و عنوان سلطان را به محمد معظم‌شاه عالم، جنوب و جنوب غربی شامل بخش شمالی دکن را که مرکز آگره بود، به محمداعظم، و گُلکنده و بیجاپور را به محمد کام‌بخش سپرد (بوریج، I/308, 385؛ دولافوز، ۱۹۴)، اما محمداعظم که به قصد مالوا تنها دو منزل از اردوی سلطنتی دور شده بود، پس از شنیدن خبر مرگ پدر، به شتاب بازگشت و اسباب سلطنتی را در اختیار گرفت (چاندرا، 12؛ بوریج، خافی‌خان، همانجاها؛ غلامحسین، 3). تقریباً تمام اشرافی که در آن هنگام در دربار حضور داشتند، این حرکت را تأیید کردند (چاندرا، همانجا). اعظم‌شاه کسانی چون اسدخان و حمیدالدین خان را نیز که نخست مقاومتی نشان دادند، به سوی خود جلب کرد (خافی‌خان، همانجا) و چند روز بعد در ۱۰ ذیحجهٔ ۱۱۱۸ق/۴ مارس ۱۷۰۷م به عنوان پادشاه جلوس کرد (زامباور، ۴۴۲؛ غلامحسین، همانجا؛ خافی‌خان، ۵۶۶/۲، ۵۷۱). اعظم شاه بلافاصله پس از تاج‌گذاری، خزاین سلطنتی را تصاحب کرد و به عزل و نصب حکام، امرا و منصب‌داران پرداخت (غلامحسین، 4).

محمدمعظم که در این هنگام با عنوان شاه عالم در کابل و لاهور حکومت می‌کرد (بوریج، همانجا؛ چاندرا، 15)، خبر درگذشت پدر را با اندکی تأخیر شنید و بی‌درنگ به سوی آگره حرکت کرد و چند روز پس از برادر نزدیک لاهور بر تخت نشست (غلامحسین، 5؛ سریواستاوا، 421؛ کار، 315). پس از چند روز محمداعظم شاه برای مقابله با برادر، احمدنگر را ترک گفت و در ۱۲ ربیع‌الاول ۱۱۱۹ق/۲ ژوئن ۱۷۰۷م به گوالیار رسید (غلامحسین، 7؛ خافی‌خان، ۵۸۴/۲؛ کار، همانجا). شاه عالم نامه‌ای به برادر نوشت و ضمن یادآوری مفاد وصیت پدر، او را به صلح و اجتناب از جنگ فراخواند (خافی‌خان، ۵۸۴/۲ ـ ۵۸۵؛ غلامحسین، 5). اعظم‌شاه این آشتی جویی را نپذیرفت و بر جنگ پای فشرد. در ۱۸ ربیع‌الاول در دشت جاجو جنگ درگرفت. با وجود تهور اعظم‌شاه و پیروزی او در نخستین ساعات نبرد (خافی‌خان، ۵۸۹/۲، ۵۹۳)، دو پسرش کشته شدند (غلامحسین، 11-10؛ عبرت، ۱۱۸، ۱۲۱؛ کار، 317) و با آنکه متهورانه به قلب سپاه مقابل زد، خود نیز کشته شد و سپاهش روی به گریز نهاد (غلامحسین، 8؛ خافی‌خان، ۵۹۷/۲؛ عبرت، ۱۲۴). پیکرهای محمداعظم و فرزندانش به شاهجهان آباد انتقال یافت و در مقبرهٔ همایون به خاک سپرده شد (خافی‌خان، ۵۹۸/۲؛ عبرت، ۱۲۴ـ۱۲۵).

محمداعظم پیش از شکست و قتل، دو گام مهم تاریخی برداشت که چرخشی در سیاست پیشین و خط مشی اورنگ زیب محسوب می‌شد: نخست موافقت با بهبود بخشیدن به روابط مسلمانان و مراتهها به تشویق ذوالفقارخان، و دیگر، دادن مناصب هفت هزاری و عنوانهای «میرزا راجه» و «مهاراجه» به «جای سینگ» و «اجیت سینگ» در جهت نزدیکی مسلمانان و راجپوتها (چاندرا، 21-18). ظاهراً او و ذوالفقارخان متقاعد شده بودند که سیاست خشن اورنگ زیب در قبال گروههای قومی هند با شکست روبه‌رو شده است (همانجا).

اعظم‌شاه در تاریخ ادبیات شبه قاره نیز زبانزد است. وی ممدوح محمدزمان راسخ لاهوری (د ۱۱۰۷ق) بود. این شاعر از ملازمان او به‌شمار می‌رفت و منصب هفتصدی داشت (صفا، 5(۲)/۱۴۱۲). عبدالقادر بیدل دهلوی (د ۱۱۳۳ق) نیز مدتی در خدمت او بود و شاعر در یادداشتهای خود به این ملازمت در ۲۶ تا ۲۸ سالگی خود اشارهٔ صریح دارد (پاک‌فر، ۷۰ـ۷۸؛ خافی‌خان، ۵۵۳/۲). بیدل در قصیده‌ای مندرج در *خزانهٔ عامره* و *مرآت الخیال* از محمداعظم نام برده است (پاک‌فر، ۵۷).

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به‌کوشش ساجده علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ پاک‌فر، محمدسرور، «سی مقاله دربارهٔ بیدل»، *مجلهٔ ملیتهای برادر*، کابل، ۱۳۶۵ش؛ خافی‌خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به‌کوشش احمد صاحب، کلکته، ۱۸۷۴م؛ دولافوز، ث. ف.، *تاریخ هند*، ترجمهٔ محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ زامباور، *معجم الانساب*، ترجمهٔ زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۹۸۰م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ عبرت لاهوری، محمدقاسم، *عبرت نامه*، به‌کوشش ظهورالدین احمد، لاهور، ۱۹۷۷م؛ گجراتی، علی‌محمد، *مرآت احمدی*، بمبئی، ۱۳۰۷ق؛ نیز:

Abdus Subhan, tr. and notes on *Tā'rīkh-i-Bangāla-i-Mahābat jangi* of Yūsuf 'Ali Khān, Calcutta, 1982; Beveridge, H., *A Comprehensive History of India*, London, 1871; Chandra, S., *Parties and Politics at*

the Mughal Court 1707-1740, Aligarh, 1959; Faruki, Z., *Aurangzeb His Life and Times*, Lahore, 1977; Gholam Hossein Khan, *The Sēir Mutaqherin*, Lahore, 1975; Kar, H.C., *Military History of India*, Calcutta, 1980; Lane-Poole, S., *Mediaeval India Under the Mohammedan Rule*, Delhi, 1980; Nagar, I., *Futuhat-i-Alamgiri*, tr. Tasneem Ahmad, Delhi, 1978; Srivastava, A.L., *The Mughul Empire (1526-1803 A.D.)*, Agra, 1966; Wheeler, J.T., *India Under the Muslim Rule*, Delhi, 1975.

افسانه منفرد

اَعْظَمْ گَرْه، ناحیه و شهری در غرب استان اوتارپرادش در شمال هند و از مراکز فرهنگی و تبلیغی مسلمانان هندوستان. نام اعظم گره برگرفته از نام محمداعظم خان، از راجپوتهای منطقه‌ای در شمال هند است که این شهر را در ۱۰۷۶ق/۱۶۶۵م بنیاد نهاد (اشرف الحق، 202؛ *بریتانیکا*، میکرو).

شهر اعظم گره در کنار رودخانهٔ تونز، از شعبه‌های رود گهاگهارا[1] در °۲۶ و ′۵ عرض شمالی و °۸۳ و ′۱۲ طول شرقی قرار گرفته، و از ۳ جهت به رودخانه متصل است؛ از این رو، در طول تاریخ دچار آسیبهای فراوان از سیل شده است (EI^2؛ نیز نک: *بریتانیکا*، همانجا).

ناحیهٔ اعظم گره ۵٬۷۵۵ کمـ۲ وسعت دارد که بخشهای قاضی‌پور، بالیا، جون پور، سلطان پور، گُراخ پور و دیوریا آن را دربر گرفته‌اند.

آب و هوای اعظم‌گره معتدل، و درجهٔ حرارت آن میان °۱۹/۶ تا °۳۲/۳ سانتی‌گراد در نوسان است. ریزش باران سالانه در خشک‌ترین ماه‌سال ۶۳/۷ و در پرباران‌ترین ماه ۱۶۰/۵ سانتی‌متر است («اطلس...[2]»، 131, 152؛ *بریتانیکا*، همانجا). گهاگهارا و دِیُها از رودخانه‌های مهم این ناحیه هستند (*آسیاتیکا*، I/212). طبق آمار ۱۹۷۱م جمعیت ناحیهٔ اعظم گره ۲٬۸۶۶٬۲۱۶ نفر و جمعیت شهر اعظم گره ۴۰٬۹۸۲ نفر بوده است. در ۱۹۹۰م جمعیت ناحیهٔ اعظم گره ۴٬۲۳۰٬۰۰۰ نفر برآورد شده است. طبق آمار ۱۹۶۱م جمعیت مسلمانان ناحیهٔ اعظم گره حدود ۴۰۰ هزار نفر بوده که از سطح زندگی متوسط برخوردار بوده‌اند (موکرجی، 230؛ *بریتانیکا*، همانجا؛ «اطلس»، 156).

ناحیهٔ اعظم گره به سبب آب و هوای مناسب، زمین حاصل‌خیز و رودخانه‌های پر آب، دارای تولیدات مختلف کشاورزی از جمله گندم، برنج و نیشکر است. صنایع قابل توجه آنجا نساجی و تولیدات غذایی است («اطلس»، 172-171 ,163-161).

دربارهٔ سابقهٔ تاریخی اعظم گره کتابهای بسیاری نوشته شده که بیشتر آنها شرح حکومت راجپوتهاست. این کتابها به صورت خطی در کتابخانه‌ها موجود است. پیشینیان راجپوتهای اعظم گره از زمین داران ماهنگر[3] بودند. رئیس این خاندان در دورهٔ اکبرشاه مغول (۹۶۳-۱۰۱۴ق/ ۱۵۵۶-۱۶۰۵م) به اسلام گروید و لقب نادر دولت خان دریافت کرد. در ۱۰۷۶ق/۱۶۶۵م یکی از راجپوتهای این خاندان به نام اعظم خان، شهری به نام خود بنیاد نهاد که اعظم گره نامیده شد (استوری، 703؛ اشرف الحق، 203-202؛ *بریتانیکا*، همانجا). اعظم‌گره همواره در معرض هجوم حاکمان اوده و قاضی‌پور بوده است. در ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م راجپوت اعظم گره سرنگون شد و این شهر به فرمان نواب‌اوده در آمد («تاریخ...[4]»، 101-IX/100؛ EI^2). ولی در ۱۲۱۶ق/۱۸۰۱م تحت سلطه و حکومت بریتانیا قرار گرفت و شهر اعظم گره که از مراکز شورش سرتاسری ۱۸۵۷م بر ضد نیروهای انگلیس بود، دچار آسیب فراوان شد (رضوی، II/78؛ اشرف الحق، 202-200؛ بال، -I/207 209).

اعظم‌گره از مراکز درگیری هندوها و مسلمانان در ایالت اوتارپرادش و از مراکز فرهنگی و تبلیغی مسلمانان در هند است (جمشیدی، ۲۲۲؛ برجس، 428). از این شهر بزرگانی مسلمان چون شبلی نعمانی و حیدر محمودآبادی برخاسته‌اند («مسلمانان...[5]»، II/95؛ رضوی، II/153). شبلی نعمانی، محقق برجستهٔ مسلمان هند، در آخرین سال حیات خود (۱۹۱۴م) دارالمصنفین یا آکادمی شبلی را جهت گسترش فرهنگ و علوم اسلامی در اعظم گره تأسیس کرد و منزل و کتابخانهٔ شخصی خود را نیز وقف این مؤسسه کرد و شاگردان وی در گسترش و شکوفایی این مرکز بسیار کوشیدند. مرکز فرهنگی ـ تحقیقی اسلامی دارالمصنفین دارای یک کتابخانهٔ بزرگ و مرکز انتشارات است. همچنین نشریهٔ اردو زبان *معارف* توسط این سازمان در اعظم گره منتشر می‌شود (اسمیث، 43,61؛ شیمل، 204؛ خان، ۳۸-۳۹).

از آثار دیدنی اعظم گره قلعه‌ای است که توسط اعظم خان اول ساخته شده، و نیز معبدی است که در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م بنا گردیده است (EI^2).

مآخذ: جمشیدی بروجردی، محمدتقی، *علل ریشه‌ای درگیریهای مسلمانان و هندوها*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خان، حافظ بابر، *بر صغیر پاک و هندکی سیاست میں علماء کاکردار*، اسلام آباد، ۱۹۸۵م؛ نیز:

Ashraful Hukk, M., *A Descriptive Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts*, Hertford, 1925; *Asiatica; An Atlas of India*, Delhi, 1990; Ball, Ch., *The History of Indian Mutiny*, New Delhi, 1981; *Britannica*, 1978; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1978; EI^2; Mukerji, A. B., «The Muslim Population of Uttar Pradesh, India: A Spatial Interpretation», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1973, vol. XLVII; *Muslims in India*, New Delhi, 1983; Rizvi, A. A., *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'is in India*, Canberra, 1986; Schimmel, A., *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden, 1980; Smith, Wilford C., *Modern Islam in India*, London, 1946; Storey. C. A., *Persian Literature*, London, 1927.

مجید سمیعی

اِعْلال، مجموعه دگرگونیهایی که ممکن است در حروف علّه، یعنی دو نیم مصوتِ[6] و و ی (w و y) یا ۳ مصوت بلندِ ā ,ū و ī (که به شکلهای ا، آ، یٰ، و و ي نگارش می‌یابند) و یا در ۳ مصوت کوتاهِ ـَ، ـِ و ـُ (a, i و u) پدید آید.

برای آشکار شدن چگونگی این دگرگونیها لازم است ویژگیهای حروف علّه بررسی و تعیین گردد. این کار را چند تن از محققان انجام داده‌اند (بروکلمان در «صرف و نحو عربی[7]»، کانتینو در «بررسی زبان‌ـ

1. Ghāghara 2. *An Atlas...* 3. Mahnagar 4. *A Comprehensive...* 5. *Muslims...* 6. diphtongue 7. *Arabische Grammatik*.

شناختی عربی[۱]» و فلیش در «رسالهٔ فقه اللغهٔ عربی[۲]») و تا حد شایسته‌ای موضوع روشن شده است؛ اما اشکال کار در گزارش این پدیده از آنجا برمی‌خیزد که علمای صرف و نحو در تعریف، نام‌گذاری و توصیف این واجکها به راههای شگفت و گاه غیرمنطقی و غیرواقعی گام نهاده، و سرانجام قواعد متعدد و بی‌پایانی ــ که ساختی منطقی نیز دارند ــ از آنها استنباط کرده‌اند. این قواعد کمتر بر واقعیات زبان شناسی و آواشناسی استوارند، به همین‌سبب، آنها زمانی قابل فهمند که نظریه‌های پایه‌ای نحویان را پیشاپیش پذیرفته باشیم. به عبارت دیگر، نحویان در توضیح پدیده‌های اعلالی اطلاعات سخت گرانبهایی باقی گذاشته‌اند، اما سرانجام به نظریهٔ جامعی که موضوع اعلال را در برگیرد، دست نیافته‌اند.

اساس اعلال را ۳ اصل حذف، قلب و تسکین تشکیل داده است. این دگرگونیها نیز در دو زمینه رخ می‌دهد: یکی تاریخی، و دیگر زنده و معمول. مراد از زمینهٔ تاریخی، احوالی است که از دیرباز در زبان عربی موجود بوده، و زاییدهٔ تحول و تطورِ نه تنها زبان عربی، که زبانهای کهن‌تر سامی بوده است. نمونهٔ اعلای این پدیده، افعالی است که حرف اول آنها یکی از حروف عله (نیم مصوت) است (مانند وَرِثَ) و چون به شکل مضارع در می‌آیند، دیگر در قالب ثلاثیهای سالم جای نمی‌گیرند و تقریباً در همهٔ آنها، نیم مصوت حذف می‌شود (یَرِثُ). اما نحویان، برای تحلیل شیوه‌های خود، قالب مفروض را اصل و واقعی قرار داده، اظهار داشته‌اند که در آن «اعلال به حذف» رخ داده است.

حالت دوم نیز پدیده‌ای تاریخی است، مثلاً آنچه در اصل می‌توانست طبق الگو «نیم مصوت + مصوت کوتاه» باشد، در عمل ــ تقریباً همیشه ــ به مصوت بلند آ (ā) تبدیل شده است (* قَوَلَ < قالَ). نحویان با توجه به نیم مصوت اصلی و شکل معمول (با مصوت بلندِ آ)، پدیدهٔ اعلالی را قلب (تبدیل) خوانده‌اند.

حالت سوم عموماً پدیده‌ای صوتی است که با زبان عربی سازگار نیست (مصوت بلند + مصوت کوتاه). به همین سبب، همیشه به مصوت بلند اکتفا کرده‌اند مثل * یمشیُ < یمشی. این پدیده تسکین خوانده شده است.

نوع چهارمی هم بر این اصول افزوده، و آن را «اعلال به نقل» خوانده‌اند، مثل * یَصْوُمُ < یَصُومُ. اما این شیوهٔ برداشت هم گاه با واقعیت تغییرات آواشناختی انطباق نمی‌یابد، هرچند که در بیان ظواهر، از منطق بی‌بهره نیست.

اختلاف قدما و معاصران (به‌خصوص خاورشناسان) در بیان این احوال، اختلافی بس عظیم است. اینک برای نشان دادن تقابل این دو شیوه، و احیاناً نقد آنها، نظر هر یک به گونه‌ای فشرده با چشم‌پوشی از استثنائات عرضه می‌شود:

آنچه از سیبویه و به خصوص از ابن جنی به دست نحویان متأخرتر و معاصر رسیده است، اگر بر حسب نوع اعلال (قلب، حذف،...) تقسیم نشود، کلاً در ۱۶ قاعدهٔ عمومی جای می‌گیرد:

۱. واو و یای متحرکِ (حرکت اصلی) ماقبلْ مفتوح به الف تبدیل می‌شود: * دَعَوَ < دعا و * رَمَیَ < رمیٰ.

۲. واوِ ساکنِ ماقبلْ مکسور به یاء: * مِوْعاد < میعاد.

۳. یایِ ساکنِ ماقبل مضموم به واو: * مُیْسِر < مُوسِر.

۴. هنگامی که واو و یا کنار هم قرار گیرند و اولی ساکن باشد، واو به یا تبدیل می‌شود: * مَقضَـوْی < مَقْضِیّ و * سَیْوِد < سَیّد، نیـز در ترکیب: * مُعَلّمُویَ < معلّمِیَّ.

۵. در پایان کلمه، واو و یای ماقبلْ متحرک، حرکت خود را از دست می‌دهند: * تدعُوُ < تدعُوْ و * قاضِیُ < قاضِیْ.

۶. هرگاه حرف علهٔ متحرکی، عین‌الفعل را تشکیل دهد و حرف قبل از آن ساکن باشد، حرکت خـود را به آن ساکن می‌دهد: * یَقْوُلُ < یقُوْلُ، * یَبْیِعُ < یَبِیْعُ.

حال اگر حرف علّه با آن حرکت همساز نباشد، ناچار به حرفی که با آن همساز است، تبدیل مـی‌شود: * أَقْوَمَ < أَقَامَ (الف با فتحه همساز است).

این قاعده، نحویان را با مشکلات فراوانی مواجه ساخته است، زیرا هم شماری فعل که از عصر کهن باقی مانده است (نامَ یَنام و نامَ یَنُومُ) و هم برخی الگوهای حرفی، تن به این قانون در نمی‌دهند، و به همین سبب، نحویان ناچار شده‌اند، انبوهی استثنا به این قاعده بیفزایند: و افعلهای تفضیل و تعجب و صفت مشبهه (أَقْوَمُ، نه * أقامُ؛ أَبْیَنُ، نه * أبینُ؛ و أَبْیَضُ، نه * أَباض) و نیز اسمهای آلت در ۳ وزن مِفعَل (مِقوَد)، مِفعال (مِقوال) و مِفعلة (مِروَحَة) را مستثنا بدانند و نیز در شکلهایی چون مَقُوْل به جای * مَقْوُول به «نقل حرکت» قائل شوند.

۷. پیش از الف، اگر ضمه‌ای به ضرورت بیاید، آن الف، به واو تبدیل می‌شود: شاهَدَ < شوهِدَ.

۸. حـرف علّه اگر پیش از یـک ساکن قـرار گیرد، حـذف مـی‌شـود: * قُوْمْ < قُمْ و * بِیْعْ < بِعْ.

۹. اگر فعل با واو شروع شود و مضارع آن بر وزن یفعِلُ باشد، واو در مضارع حذف می‌شود: وَعَدَ < * یَوْعِدُ < یَعِدُ. اما دربارهٔ کلماتی چون عِدة نظری شگفت دارند که بر کلماتی چون «اسم» و «ابن» (هـ م م) نیز منطبق کرده‌اند، زیرا گویند: واو از اول کلمه از آن‌رو حذف شده که ة در آخر کلمه به جایش نشسته است.

۱۰. واو ماقبلْ‌مکسور در آخر کلمه به یا تبدیل می‌شود: * قَوِوَ < قَوِیَ.

۱۱. الف بعد از یایی که برای تصغیر می‌آید، به یای مکسور تبدیل می‌شود و سپس در یای تصغیر ادغام می‌گردد: کتاب < * کُتَیْیِب < کُتَیّب.

۱۲. الف در آغاز کلماتی که مصغر یا جمع‌الجمع شوند، به واو تبدیل می‌شود: آدم ← أُوادِم، أُوَیْدِم.

۱۳. اگر لازم شود که پیش از الف کسره بیاید، آن الف به یا تبدیل می‌شود، مثل مصابیح که جمع مصباح است.

1. *Etudes* ...　　2. *Traité* ...

۱۴. در کلمات ۴ حرفی یا بیشتر، الفی که در آخر کلمه قرار دارد، هنگام اتصال به پسوندهای گوناگون (علامت تثنیه، علامت جمع،...) به یا تبدیل می‌شود، مثل یرضیٰ یرضیان و مستشفیٰ مستشفیان. این الف حتیٰ در فعلهای ثلاثی نیز هنگام اتصال به پسوند، تغییر یافته، به حرف علهٔ ریشه بازمی‌گردد، مثل (غزو) غزا غزوا و (رمی) رمیٰ رمیا.

۱۵-۱۶. همزه نیز در این فهرست داخل شده است، زیرا هرگاه دو همزه، اولی متحرک و دومی ساکن، کنار هم قرار گیرند، دومی به حرف مدّی که با حرکت نخست همساز است، تبدیل می‌شود، مثل *أأمَنَ آمَنَ و *أُأْمِنَ أُوْمِنَ و *إِئْمان ایمان. نیز گفته‌اند که همزهٔ ساکن را می‌توان گاه به تخفیف تلفظ کرد (تأثیر لهجهٔ حجاز)، مثل رأس راس و بِئْر بیر؛ و چون همزه اینک به صوت بلند (یعنی حرفی ساکن) تبدیل شده است، ناچار باید آن را تعلیل کرد، از این‌رو گفته‌اند: همزه به حرفی تبدیل می‌شود که با حرکت ماقبل آن همساز است (سیبویه، ۳۵۸/۴- ۳۶۹؛ ابن جنی، *الخصائص*، ۸۹/۱ - ۹۰، *المنصف*، ۲۸۰/۱- ۳۲۴، جم؛ زمخشری، ۱۷۷ به بعد؛ نیز نک: لطفی، ۱۷۹- ۱۸۵؛ یعقوب، ۱۷۷/۱-۱۸۰؛ قبش، ۲۹۹-۳۰۳).

رایت در بیان مسائل اعلال کوشیده است که تقسیم‌بندی نحویان را حفظ کند. وی در بیان اسباب اعلال نیز چندان از شیوهٔ نحویان دور نیست (I/88-98).

اما دشواری کار، از نحوهٔ برداشت و نام‌گذاری نحویان برمی‌خیزد: در خطهای سامی به خصوص نبطی که طی قرنهای ۴ تا ۶م خط عربی را پدید آورده، مصوتهایی را غالباً به شکل نیم مصوتهای و و ی ، و تقریباً همیشه الف را در پایان کلمات می‌نگاشتند. اندک اندک استعمال دو نیم مصوت به جای مصوت بلند فراگیر شد، و الف همچنان کم استعمال ماند. این احوال در نخستین نسخه‌های قرآنی کاملاً مشهود است.

اما نحویان به شکلهای و ، ی و ا به عنوان ارزشهای صوتی واحدی نگریستند، یعنی میان نیم مصوتِ w و y با مصوت بلندِ ū و ī و ترکیبِ «مصوت کوتاه + نیم مصوت» تفاوتی قائل نشدند؛ و چون اختلاف میان آن دو حالت را احساس می‌کردند، ناچار ۳ مصوت بلند ā، ū و ī را حرفهای ساکن پنداشتند، اما وجود یک مصوت کوتاه از همان مایه را پیش از این ساکنها ضروری دانستند؛ در نتیجه مثلاً شکلهای ما (mā)، مو (mū) و می (mī) را که در واقع نیاز به هیچ شکل و حرکتی ندارند، چنین شکل‌گذاری کردند: مَاْ، مُوْ، مِیْ. در مقابل، واجهای و و ی (w و y) را که می‌توان صامت کامل خواند، حرف کاملی انگاشتند که لاجرم بدون حرکت و سکون، غیرقابل بررسی است (حرف و حرکت در تعقل نحویان، گویی استقلال ندارند و باید در هم مندمج شوند تا واحد صوتی معقولی پدید آورند).

بدین‌سان در مثال «و یبیعون» (wa yabīʿūna) تفاوتی میان نام حرفهای و و ی (w و y) با مصوتهای بلندِ ū و ī وجود ندارد، مگر در توصیف آنها، یعنی هر ۴ حرف در دو گروه دو تایی، حرفند، اما در دستهٔ اول (w و y) حرفهای متحرکند و در دستهٔ دوم (ū و ī) حرفهای ساکن. سپس چون به مصوتهای مرکب برخوردند (در عربی کلاسیک تنها دو مصوت مرکب aw و ay موجود است)، در آنها نیم مصوتها را «حروف ساکن ماقبل مفتوح» خواندند.

دانسته نیست که چرا در خواندن مصوتهای بلند به حروف ساکن این چنین اصرار ورزیده‌اند. آیا بدین‌سبب نبوده است که می‌خواسته‌اند قانون «التقای ساکنین» را همه‌جا جاری سازند؟ این قانون که عمده‌ترین قانون اعلال است، اجازه می‌دهد که در تغییری چون «یقول (yaqūlu) ← لم یَقُل (yaqul...)» بگویند: چون در شکل دوم لام ساکن شده، و واوِ قبل از آن نیز ساکن است، ناچار وضعی پیش می‌آید که عرب نمی‌پسندد، و از این‌رو «حرف ساکن» را حذف کرده، به نمایندگی از آن، ضمه‌ای به حرف ماقبل می‌دهند (قافِ ضمه‌دار + حرف ساکن).

برداشت دوگانهٔ نحویان از مصوتهای بلند و کوتاه، مایهٔ پیچ و تابهای پایان ناپذیری در تعلیلهای صرفی شده است. ایشان اگر برای حروف عله استقلالی نسبی قائل شدند، حرکات (مصوتهای کوتاه) را از هرگونه استقلال‌بری پنداشتند و آنها را تابع «محل»، یعنی حرف اصلی خواندند، زیرا به قول ابن جنی حرکت هیچ‌گاه بدون حرف تحقق نمی‌یابد (سر...، ۳۲/۱؛ نیز نک: عبدالتواب، ۴۵۰).

اما از قرن ۴ق/۱۰م به بعد معلوم شده بود که مصوتهای بلند و کوتاه، با هم هیچ تفاوتی جز امتداد ندارند، زیرا ابن جنی می‌نویسد: حرکت، چیزی جز بخشی از حروف عله نیست (همان، ۱۷/۱) و ابن سینا علناً اعلام می‌دارد که مصوت بلند دو برابر مصوت کوتاه است (ص ۲۲؛ قس: کانتینو، 94). اما چون این امر موردعنایت صرفیان قرار نگرفت، ناچار در بسیاری جایها، توجیه «اعلال به حذف» به توجیهات گاه پیچیده کشیده شد که علت اساسی آن نیز خط عربی بود. مثلاً ممکن است در توجیه یرمی ← لم یرم (yarmī > yarmi...) بگوییم که چون طبق قاعده باید از فعل مجزوم یک مصوت کوتاه حذف کرد، ناچار مصوت بلند ī را (که خود برابر دو مصوت کوتاه است) نصف کرده، نیمی از آن را برمی‌داریم، بدین‌سان، mī به mi تبدیل می‌شود؛ اما چون در خط عربی ی نگاشته می‌شود و حرکت در درون خط نمادی ندارد و اساساً متعلق به حرف دانسته شده است، ناچار نحویان گفتند: آن مصوت بلند حذف می‌شود و سپس حرکت حرف عله به حرف قبلی انتقال می‌یابد. راست است که نتیجهٔ عملی هر دو بیان یکی خواهد شد، اما در بیان نحوی، واقعیات زبان مهجور می‌افتند.

اینک براساس ارزش واقعی هر یک از نهادهای و ، ی و ا می‌توان همهٔ اعلال را در جدول ذیل خلاصه کرد؛ البته باید توجه داشت که این تغییرات یا پدیده‌های تاریخیند (مثل * قول < قال)، یا زاییدهٔ اجباری است که در اثر ترکیبهای صوتی و پیدایش احوالی غیرقابل تلفظ، یا بسیار ثقیل به وجود می‌آید:

۱. *قَوَلَ < قال؛ *دَعَوَ < دعا؛ *بَیَعَ < باع $a + w/y < \bar{a}$

۲. *مِوْعاد < میعاد i+w<ī
۳. *يُيْسِرُ < يُوسِرُ u+y<ū
۴. *مَقْضُويٌ < مَقْضِيٌ؛ مُعَلَّمُويَ < مُعَلَّمِيَّ ū+y<īy
۵. *سَيْوِد < سَيِّد ī+w<īy
۶. *قاضِيُ، قاضِيِ < القاضِي y+u/i<ī
۷. *تدعُوُ < تدعُو w+u<ū
۸. *يَقْوُلُ < يَقُولُ w+u<ū
۹. *يَبْيِعُ < يَبِيعُ y+i<ī
۱۰. *أَقْوَمَ < أقامَ w+a<ā
۱۱. *مَخوِف < مَخيف w+i<ī
۱۲. شاهَدَ < شُوهِدَ u+ā<ū
۱۳. همزه + همزه = ā (نک: فلیش، I/122-123).

اما برای اینکه این تغییرات را بدون بیان علت رها نکنیم و نیز بتوانیم در چارچوب آموزشی معقولی قرار دهیم، بهتر است بر دو اصل تکیه کنیم و بر حسب آنها به تحلیل و توجیه دگرگونیهای صوتی بپردازیم. این دو اصل یکی بازیابی هجاهای معمول در زبان عربی کلاسیک است و دیگر اصل ثقیل بودن برخی اصوات در جایهای خاص. به کمک این دو اصل ــ اگر نتوان همهٔ باب اعلال را توضیح داد ــ لااقل می‌توان شیوهٔ آموزش آن را آسان کرد:

الف ـ بازیابی هجاها: ۱. هجاهای عربی، پیوسته با یک صامت (فقط یکی) آغاز می‌شوند. از این‌رو، هر گروه دو صامتی را در درون کلمات، دو بخش‌کرده، هر صامت را به‌یکی از دو هجای جانبی می‌دهند. پس گروه tr در قَطْرَةٌ چنین هجابندی می‌شود: قَطْ/ رَ/ تُ (qaṭ/ra/tᵘ)؛ ۲. هجاهای عربی کهن پیوسته به یک مصوت (بلند یا کوتاه)، یا یک (فقط یک) صامت ختم می‌شوند (کانتینو، 118). پس در زبان عربی ۳ گونه هجا موجود است: کوتاه باز (ba، bi و bu) بلندباز (bā، bī و bū)، بلند بسته (bab، bib و bub).

از این ۳ نوع هجا که بگذریم، تقریباً هیچ نوع هجای دیگری در زبان عربی نمی‌توان یافت؛ اما در کنش و واکنشهای صرفی یا ترکیب کلمات، گاه شرایطی جمع می‌شود که در آنها هجاهایی «ناهنجار» در عربی پدید می‌آید (اساس قضیهٔ اعلال). زبان عربی، به شیوه‌هایی که اینک بیان می‌کنیم، از این هجاهای ناپسند می‌گریزد (دربارهٔ هجا در زبان عربی کلاسیک و لهجه‌های عامیانه، نک: همو، 194 به بعد).

مهم‌ترین هجاهایی که بدین‌سان پدید می‌آیند، عبارتند از: ۱. هجایی که با دو صامت بسته می‌شود: dast (در پایان یا در درون کلمه)؛ ۲. هجایی بلند بسته که مصوت طویل در مرکز آن است (= هجای کشیده): بَاغْ bāġ، قالْ qāl (این هر دو را التقای ساکنین خوانند).

راه گریز از این هجاهای ناهنجار یا تنگنای آواشناختی، راهی آسان و قاعده‌ای عمومی است: در شکل اول (اجتماع دو صامت) البته چاره‌ای جز تفکیک دو صامت نیست. اگر این دو در پایان کلمه قرار گرفته باشند، یکی در هجای کلمه باقی می‌ماند و دیگری به هجای «اعراب» می‌پیوندد. پس دَشْتْ، چنین هجابندی می‌شود: das/tᵃⁿ. در درون کلمه که چنین کاری میسّر نیست، به کمک یک مصوت کوتاه، هجای تازه‌ای به کلمه می‌افزایند. از آنجا، دستبان dast/bān (= دستکش، کلمه در عصر عباسی معرب شده) چنین می‌گردد: das/ta/bā/nᵘⁿ.

در حالت دوم (هجای کشیده)، یا از شیوهٔ پیشین استفاده می‌شود، یعنی لفظ باغ bāġ (که یک هجای کشیده است)، به کمک اعراب به دو هجا تبدیل می‌شود bā/ġᵘⁿ، و یا از امتداد مصوت بلند می‌کاهند. این امر، بخش اعظم باب اعلال را تشکیل می‌دهد، زیرا همهٔ افعال معتل، به‌خصوص آنهایی که حرف میانیشان مصوت بلند است، ناچار در چند مورد حاوی هجای کشیده می‌شوند و برای گریز از آن هجا، هیچ راهی جز کوتاه کردن مصوت بلند باقی نمی‌ماند. نیز از آنجا که دو مصوت کوتاه و بلند با هم هیچ اختلافی جز «امتداد» یا «کشش» ندارند، انتقال از یکی به دیگری حادثه‌ای کاملاً طبیعی جلوه می‌کند، مثلاً یَقولُ < * لم یَقُوْلْ < لم یقل (qul... < qūl...)؛ یبیعُ < * لم یبیْعْ < لم یبع (bi... < bī...)؛ یخافُ < * لم یَخافْ < لم یخَف (xaf... < xāf...). همچنین است در شکلهای صرفی مانند *یَقُوْلْنَ < یَقُلْنَ.

در فعلهای ماضی به پدیدهٔ جالب، اما معمول و رایجی برمی‌خوریم که همانا تبدیل مصوت است: بنا به قاعدهٔ یاد شده، فعلی چون قالَ، همین که حاوی هجای کشیده می‌گردد (* قالْتُ) باید مصوت بلند را به کوتاه تبدیل کرد، پس قالْتُ < * قَلْتُ. اما چنین نیست، زیرا پیوسته، احساس لغوی و صوتی بر این تحول ظاهری غالب آمده است و باعث شده است که ذوق عربی، به جای مصوت کوتاه a که زاییدهٔ ā بوده (که آن خود نیز زاییدهٔ تحولی چنین است)، مصوت کوتاهی گذارند که بازتاب صوت اصلی ریشه باشد. بدین‌سان، * قَلْتُ به قُلْتُ (qultu) تبدیل شد و *کَنْتُ به کُنْتُ (kuntu) (از ریشه‌های ق و ل و ک و ن) و یا باع <* باعْتُ < * بَعْتُ < بِعْتُ (از ریشهٔ ب ی ع).

ترکیب دو مصوت بلند نیز در عربی ممکن نیست (قاعدهٔ التقای ساکنین). در چنین احوال تحول معمول آن است که از دو مصوت، یک مصوت مرکب پدید آید. اما چون در عربی کلاسیک مصوت مرکبی جز aw و ay موجود نیست، ناچار باید مصوت بلند اول، حتماً ā باشد.

رمیٰ (ramā) + وا (ū) (شناسهٔ جمع مذکر) < * رماوا < رَمَوْا (ramaw)؛ تَخشیٰ (taxšā) + ین (īna) < * تخشائِنَ < تخشین (taxšayna).

حال اگر فعل به یکی از دو مصوت ī یا ū ختم شود و آنگاه به یکی از شناسه‌های مصوت‌دار بپیوندد (مانند یَرمي (yarmī) + ونَ (ūna) < * یرمیُوْنَ (yarmīūna)؛ (یدعو yadʿū) + ون (ūna) < * یدعوُوْنَ (yadʿūūna) راهی جز حذف یکی از دو مصوت بلند باقی نمی‌ماند. اینک باید واج معنی ساز را حفظ کرده، آن را که زیانی به معنی نمی‌زند، حذف نماییم: یَرمُون (yar/mū/na) (ی از ریشهٔ فعل حذف شده)؛ همین وضعیت در ترکیب اسمها نیز پدید می‌آید: ذوالحمار

(*ḏū-l-ḥimār > *ḏu-l-ḥimār) یا فی + ال (*fī-l > fi-l-).

ب ـ سنگینی (ثقلِ) آوایی: این امر از پدیده‌هایی است که پیوسته موردتوجه نحویان قرار داشته، و اساس بسیاری از تغییرات آوایی شده است. می‌توان فهرستی از ترکیبات صوتی که نزد اعراب ناهنجار جلوه کرده است و آنان از آن گریخته‌اند، به دست داد (نک: جدول پیشین). با توجه به جدول ملاحظه می‌شود که بسیاری از این ترکیبها، چندان ناهنجار نیستند که موجب گریز سخنگوی عرب باشد، زیرا در صورتی که همین ترکیبها قالب معنی‌ساز ایجاد کند و بیم التباس پیش آید، در آنها از همین اصوات استفاده می‌شود: ما أقوَمَ (تعجب)، أبیض، أسود (صفت مشبهه)، مِقوال، مِقوَد (اسم آلت). همچنین در برخی ترکیبها، هجاهای کشیده ــ حتیٰ آنهایی که گفتیم در عربی کلاسیک موجود نیست ــ پدیدار می‌گردند. اما باقی ماندن آنها، پیوسته در حالتی خاص است و یا علتی خاص دارد:

۱. هجای کشیده، معمولاً در مُثَنّای مضاف به الف و لام باقی می‌ماند، مانند... tāl... در حَلقتا البِطانی، زیرا اگر به صورت ...ḥalqata-l- تلفظ شود، با مفرد آن یکی خواهد شد. اما هنگامی که این ترکیب به تلفظ در می‌آید، ممکن است یک a به صورتی بسیار مخفف شده پس از مصوت بلند درآید (...tāʾl...). همین مصوت تخفیف یافته را می‌توان در بِن حَلقتی ال... احساس کرد.

۲. هجای کشیده (تقریباً همیشه با ā) پیش از حرف مشدد باقی می‌ماند، مثل ...ḍāll... در ولاالضالّین، ...dābb در دابّة، و fārr... در اِصفارّ

۳. هجای کشیده هنگام وقفِ برخی کلمات باقی می‌ماند، مانند هجای آخر للمتقین (نک: کانتینو، 94).

بدیهی است که انبوهی تغییر جزئی دیگر در زبان، خاصه در صرف افعال معتل و هنگام اتصال آنها به شناسه‌های فعل پدید می‌آید. مثلاً در تثنیهٔ فعلی که به ū ختم شده است (یدعو)، ناچار باید مصوت بلند ā در انِ قرار گیرد: یدعوانِ *yadʿūāni. این ترکیب ناچار به ...uwā... تبدیل می‌شود (yadʿūwani). همچنین است īāni...* که به īyāni... تغییر شکل می‌دهد.

قالبهای صرفی در تعیین شکل مصوتها تأثیر قاطع دارند، زیرا پیوسته شامل یک واج معنی‌ساز می‌گردند. مثلاً در یُستَفْعَلُ، فتحهٔ ع مایهٔ اصلی فعل مجهول را تشکیل می‌دهد و به هیچ وجه به صورت دیگری، جز شکل کشیدهٔ خود تبدیل نمی‌شود. به همین سبب، در یُستعانُ به ā بدل شده است (*یُستَعْوَنُ > یُستَعانُ، نیز *یَستَعْوِنُ > یستعین).

در کتاب *آموزش زبان عربی* براساس نامگذاریهای معمول و مراعات قوانین آواشناسی موضوع اعلال به شکلی تازه عرضه شده است (آذرنوش، ج ۱، بندهای ۵۱، ۶۴، ۶۸، ج ۲، بندهای ۱۲۴، ۱۵۴).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *آموزش زبان عربی*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *سر صناعة الاعراب*، به کوشش حسن هنداوی، دمشق، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ همو، *المنصف*، به کوشش ابراهیم مصطفیٰ و عبدالله امین، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن سینا، *مخارج الحروف*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ زمخشری، محمود، *المفصل فی النحو*، به کوشش ی. پ. بروخ، لایپزیگ/لندن، ۱۹۷۹م؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبان‌شناسی عربی*، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قبش، احمد، *الکامل فی النحو و الصرف و الاعراب*، دمشق، ۱۹۸۲م؛ لطفی، منیف و مصطفیٰ غلایینی، *الدروس العربیة*، تهران، ۱۳۶۲؛ یعقوب، امیل بدیع و عاصی میشال، *المعجم المفصل فی اللغة و الادب*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Cantineau, J., *Etudes de linguistique arabe*, Paris, 1960; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1990; Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge, 1991.

آذرتاش آذرنوش

اَعْلامُ النُّبُوَّه، یا *دلائل النبوه*، *تثبیت دلائل النبوه*، *اثبات النبوات* و نظایر آن، عناوین مبحثی در علم کلام که برای نامگذاری شمار قابل توجهی کتاب در تاریخ فرهنگ اسلامی به کار رفته است. برخی از پژوهشگران در این زمینه ۴۷ عنوان کتاب فهرست کرده‌اند که از سدهٔ ۳ تا ۹ق/۹ تا ۱۵م نوشته شده است (عسلی، ۷-۱۲).

اعلام (جمع عَلَم به معنی نشانه و آیه) به مجموع دلالتهایی که صدق ادعای پیامبری را برسانند، اطلاق شده است. این مبحث به طور کلی شامل استدلالهای عقلی و نقلی در اثبات نبوت عامه و نبوت خاصه، یعنی رسالت حضرت محمد(ص) است و کتابهای نوشته شده در این باب، از نظر شیوهٔ پرداختن به موضوع یکسان نیستند؛ مثلاً *دلائل النبوهٔ* فریابی و بیهقی و ابونعیم اصفهانی، با تفاوت حجم و روش نگارش، هر سه مجموعهٔ حدیث و روایتند، حال آنکه *اعلام النبوهٔ* ابوحاتم رازی و *اثبات النبوات* سجستانی، استدلالی و عقلیند. همچنین اختلاف مشربهای مذاهب و نحله‌های درونی اسلام، در گوناگونی روش اینگونه کتابها قابل ملاحظه است، چنانکه مثلاً *اعلام النبوهٔ* ماوردی به روش اهل سنت، *تثبیت دلائل النبوهٔ* قاضی عبدالجبار به شیوهٔ کلام معتزلی، و *اثبات النبوات* سجستانی به طریقهٔ کلام اسماعیلیان نگاشته شده‌اند. با اینکه بسیاریِ شمار نوشته‌ها در این موضوع و گستردگی زمان نوشته شدن آنها، نشان دهندهٔ احساس نیاز دائمی متکلمان مسلمان به استدلال بر پیامبری حضرت محمد(ص) است، تمرکز شماری از مهم‌ترین و قوی‌ترین آنها در سده‌های ۳ و ۴ و اوایل سدهٔ ۵ق حاکی از وجود جریان مخالف و نیرومند، اما غیر متمرکزی است که در این دوران در برابر حضور اسلام پدید آمده بوده است.

نوشته‌هایی از این دست بی‌شک در تقابل با اندیشه‌های الحادی و ضد دینی نوشته شده است. این اندیشه‌ها نیز به نوبهٔ خود زاییدهٔ اوضاع فرهنگی، تاریخی و سیاسی خاص خود بوده، و عواملی چون کشور گشاییهای مسلمانان، تداخل فرهنگها، نهضت ترجمه و رونق بحث و گفت‌وگو با دانشمندان دیگر ادیان همگی در پدید آمدن این اندیشه‌ها دخیل بوده‌اند. در مقابله با این امر فیلسوفان و متکلمان مسلمان معرفت خدا از طریق تأمل در نظام هستی، و نیز آگاهی از توحید و نبوت را به عقل نسبت می‌دادند که از سوی خداوند در انسان نهاده شده، و با وحی الٰهی هماهنگ و سازگار است (نک: مثلاً، فارابی، ۳۱-۳۳؛ نیز جابری،

۱۴۰؛ قس: نشار، ۳۲؛ شهرستانی، ۱/۴۸-۴۹). رویکرد گروه بزرگی از مسلمانان به «تدوین علم»، یعنی جمع حدیث را نیز می‌توان واکنش اعتقادی زیر بنایی در برابر نیروهای معنوی مهاجم دانست (قس: جابری، ۲۲۴).

از سوی دیگر، حکومت که خود را هدف اصلی جریان مخالف می‌دید، به زودی با توجه به خطر ترویج افکار زندیقان (همو، ۱۵۰) به روش خاص خود و بنابر مصلحت سیاسی، با هر حرکتی که با موقعیت دولت مخالف بود، به مبارزه پرداخت. در برابر بهره‌گیری حکومت و عاملان آن از اعتقاد مردم، به شکل رسمیت بخشیدن به مذهب اهل سنت در قلمرو شرقی سرزمینهای اسلامی، و مبارزهٔ شدید با مخالفان زیر عنوان مبارزه با الحاد و بد دینی، ناگزیر، مبارزه با تسلط عرب از صورت سیاسی و حتیٰ نظامی، به صورت رویارویی عقلی و علمی تغییر جهت داد. مخالفان که ظاهراً از انسجام و هماهنگی، و نیز از حمایت شمار زیادی از مردم برخوردار نبودند، به عنوان شاخص‌ترین هدف، اصل نبوت را با هدف سست کردن اعتقاد مردم به دین اسلام (نک: ابن ندیم، ۴۰۱، که از تظاهر کسانی به اسلام یاد می‌کند)، و در نتیجه روی گرداندن از اطاعت فرمانروایان عرب، در معرض انتقاد قرار دادند. از سوی دیگر، مسلمانان نیز کتابهایی در رد آنان، با عنوانهای *اعلام النبوه* و *دلائل النبوه* و جز آنها نوشتند. همچنین اثبات نبوت عامه و نبوت خاصه، بخشی اصلی از علم کلام گردید. با اینهمه، با مدارک و اسنادی که امروزه در دست است، نمی‌توان با قاطعیت، همهٔ عقایدی را که از سوی متکلمان به مخالفان نسبت داده شده است، مخالفت واقعی آنان با تعالیم اسلام و پیامبر اسلام(ص) دانست، چرا که در نقل قولهای باقی مانده، انگیزه‌های سیاسی نادیده گرفته شده‌اند و در اصل گروههای مشخصی مانند معتزله و اسماعیلیه عهده‌دار رد کردن نظر مخالفان گردیده‌اند.

مشهورترین و قوی‌ترین انتقادها و مخالفتها، به ابن راوندی (ه م) و محمدبن زکریای رازی (ه م) نسبت داده شده است. ابوحاتم رازی (ه‌م) متکلم مشهور اسماعیلی معاصرِ محمدبن زکریای رازی بخشی از کتاب *اعلام النبوهٔ* خود را به شرح مناظره‌ای که میان او و یک ملحد جریان یافته، اختصاص داده، و در بخشی دیگر به شرح مفصل پاسخهای خود بر نوشته‌های آن ملحد پرداخته است. به تصریح حمیدالدین کرمانی (د ۴۱۱ق/۱۰۲۰م) متکلم دیگر اسماعیلی، ملحد یاد شده محمد بن زکریای رازی است (ص ۲۵). پاول کراوس مناظرهٔ یاد شده را عیناً با عنوان «المناظرات بین ابی حاتم الرازی و ابی بکر الرازی» منتشر ساخته است (نک: رازی، *رسائل*...، ۲۹۱-۳۱۶). با اینکه برای ابوحاتم رازی دفاع از ایمان، علت دین و اصل نبوت، به اندازهٔ دعوت برای دولت فاطمی مصر وظیفه محسوب می‌شده (همدانی، 366)، و وی در نگارش *اعلام النبوه*، از روشهای کلامی - فلسفی اسماعیلیان مانند تأویل استفاده کرده (نصر، 3)، در هیچ جای این کتاب به صراحت از اصول عقاید اسماعیلیان یاد نشده است. *اعلام النبوهٔ* ابوحاتم رازی با مطرح ساختن اصل و ریشهٔ آسمانی همهٔ ادیان رسمی و معتبر، و دفاع از دین نه تنها در حوزهٔ سنت ابراهیمی، بلکه با دفاع از آیینهای ایرانی باستان مانند زردشتی و مانوی، یک اثر مهم در موضوع جدید دین تطبیقی به شمار می‌رود و بدون شک تأثیر مهمی در گسترش تعقل کلامی در اسلام داشته است (همو، 3-2). بعضی از قسمتهای این کتاب بسیار قوی، و حاکی از معلومات وسیع ابوحاتم رازی، و قدرت او در نگرش بر مسائل فلسفی و کلامی و جدلی است؛ از جمله در پاسخ به اعتراض ملحد دربارهٔ نهی پیامبراکرم(ص) از نظر در نجوم، با مهارت معنی نظر را به تعمق تأویل می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که نهی پیامبر(ص) تحریم کامل نیست، بلکه منع از آن نوع تعمقی است که مبانی اعتقاد و ایمان را تحت تأثیر قرار می‌دهد (ص ۲۷۹). همچنین بعضی از استدلالهای او یادآور طریقه‌ای است که بعدها غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) در *تهافت الفلاسفه* در پیش گرفت، مانند مقایسهٔ فیلسوفان و اهل ایمان، با طرح این سؤال که کدام یک راست می‌گویند و کدام دروغ (ص ۱۳۳-۱۴۸، ۱۴۹-۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۹). گاه نیز نظرهای بدیع ارائه می‌کند، مثلاً درباب بازگشتن اصل و ریشهٔ همهٔ علوم به سرچشمهٔ نبوت و وحی الٰهی (ص ۲۷۸، ۲۹۱-۲۹۲) که هر چند از لحاظ تاریخ علوم مهم به شمار می‌رود (نک: اعوانی، ۲۷)، از جنبهٔ استدلالی قوی نیست (مثلاً نک: ص ۲۹۵- ۲۹۸، ۳۰۳-۳۱۳). اگر انتساب اعتراضاتی که ابوحاتم رازی در کتاب *اعلام النبوهٔ* خود به آنها پاسخ داده است، به محمدبن زکریای رازی درست باشد (قس: ابن ابی اصیبعه، ۴۲۶، که این عقاید را از مقام شامخ علمی محمد بن زکریا دور می‌داند و احتمال ساختگی بودن آنها را طرح می‌کند)، ظاهراً تأییدی بر تقویت این گمان که محمد بن زکریا با وجود تبحر در علوم طبیعی و کوشش بسیار در فلسفه، چندان در علم الٰهی صاحب‌نظر نبوده است، به دست می‌آید (نک: قفطی، ۲۷۱). با اینهمه، اینکه او خود را فیلسوف می‌دانسته (نک: رازی، «*السیرة*...»، ۳۱۱)، و برای ادیان فایدهٔ عملی زیادی قائل نبوده، و به اندیشه‌های ایرانی توجه داشته است (وات، ۶۵)، بیشتر نشان دهندهٔ تعلق او به همان بینش کلی ضد تسلط عرب است که در آن کوششهای پراکنده‌ای در مقابله با اصول پذیرفته شده در تفکر منسجم و رسمی اسلامی به عمل می‌آمده است. مثلاً عقلی که محمدبن زکریا در کتاب *طب روحانی* خود ازآن صحبت می‌کند و در واقع، آن را در برابر عقل ارسطویی - افلوطینی پذیرفته شده در تفکر اسلامی قرار می‌دهد، عقلی است که در آموزشهای گنوسی - هرمسی پیش از سقراط یافت می‌شود که با تطهیر هرمسی، خود به عالم روحانی وصل می‌گردد و نیازی به واسطگی پیامبر و به کار بردن دستورهای او ندارد و از اینجاست که انکار نبوت در تفکر محمد بن زکریای رازی پدیدار می‌شود (جابری، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۹۸-۱۹۹).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش نزار رضا، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحاتم رازی، احمد، *اعلام النبوة*، به کوشش صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، با مقدمهٔ انگلیسی حسین نصر، تهران، ۱۳۹۷ق/۱۳۵۶ش؛ اعوانی غلامرضا، مقدمه بر *اعلام النبوة* (نک: هم، ابوحاتم رازی)؛ جابری، محمد عابد، تکوین

العقل العربی، بیروت، ۱۹۹۱م؛ حمیدالدین کرمانی، احمد، الاقوال الذهبیة، به کوشش مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۹۷۷م؛ رازی، محمدبن زکریا، رسائل فلسفیة، به کوشش پاول کراوس، قاهره، ۱۹۳۴م؛ همو، «السیرة الفلسفیة»، (نک‍: هم، کراوس)؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۹۶۸م؛ عسلی، ام عبدالله، مقدمه بر دلائل النبوة جعفر فریابی، ریاض، دارطیبه؛ فارابی، السیاسة المدنیة، بیروت، ۱۹۶۴م؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نشار، علی سامی، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، قاهره، ۱۹۵۴م؛ وات، مونتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Hamdani, H. F., «Some Unknown Ismā'īlī Authors and Their Works», JRAS, 1933; Kraus, P., «Raziana», *Orientalia*, 1935, vol. IV; Nasr,H., introd. *A'lām-un-Nubuwwat* (vide:PB,Abū Hātem-e Rāzī).

منوچهر پزشک

اَعْلَمِ بَطَلْیوسی، ابواسحاق ابراهیم بن قاسم (یا محمد بن ابراهیم) (د ۶۴۲ق/۱۲۴۴م)، ادیب و نحوی اندلسی. وی در بطلیوس زاده شد و نزد پدر و تنی چند از عالمان و ادیبان آن روزگار دانش آموخت؛ سپس به اشبیلیه رفت و از درس هذیل نحوی بهره برد و در ادب و نحو به کمال رسید و سپس در همان شهر به کار اقراء و تدریس علوم ادب پرداخت (ابن ابار، ۱۷۰/۱؛ ابن سعید، *المقتطف*، ۲۱۷؛ ابن خلیل، ۱۵۷؛ سیوطی، ۴۲۲/۱).

نامدارترین شاگرد او ابن سعید مغربی است که وصفی از رفتار و شخصیت او به دست داده است. وی اعلم را مردی سخت تندخو و ستیزه‌جو خوانده است، تا آنجا که از پرواز مگسی برمی‌آشفت و اگر شاگردانش از کوچک‌ترین حرکت او لب به سخن یا خنده می‌گشودند، به ضرب و شتم او گرفتار می‌آمدند. داعیه‌های علمی وی نیز سبب شده بود که او کسی را برتر از خویشتن نشناسد و آثار خود را در ادب عرب بی‌همتا شمارد (ابن خلیل، سیوطی، همانجاها؛ ابن سعید، *المغرب*...، ۳۶۹/۱). ناشکیبایی و بدبینی او از ابیاتی آشکار است که وی در هجو اشبیلیه و اهالی آن سروده است. اشبیلیه که در آن روزگار از نیکوترین شهرهای اندلس بود و «جنة الدنیا» خوانده می‌شد، در شعر او جز کانون تیره‌بختی نیست و در آن از امنیت و آسایش اثری نتوان یافت (همانجاها؛ مقری، ۴۵۱/۳-۴۵۲). در شعر دیگری نیز که باز دربارهٔ اشبیلیه سروده است، به نکوهش مردم و خوی و خصلت ایشان پرداخته، و نومیدی خویش را از زندگانی و سرنوشت آنان به نظم درآورده است (ابن خلیل، همانجا).

ابن سعید می‌گوید که وقتی اشبیلیه را ترک می‌گفته، اعلم از جمله استادان بنام آن شهر بوده است (*المقتطف*، نیز ابن خلیل، همانجاها). وی تاریخ وفات اعلم را ۶۴۲ق نوشته است، ولی منابع دیگر تاریخهای ۶۴۶ و ۶۳۷ق را نیز ذکر کرده‌اند (ابن خلیل، سیوطی، ابن ابار، همانجاها؛ زرکلی، ۶۲/۱).

از اشعار اعلم جز چند بیتی که از آنها یاد کرده شد، چیزی بر جای نمانده است و البته او خود نیز ادعای شاعری نداشته، و همانها هم ظاهراً در نظر خود او چندان ارزشمند جلوه نمی‌کرده است، زیرا ابن سعید از قول پدر خود که او نیز از زمرهٔ مصاحبان اعلم بوده است، نقل می‌کند که وی در اشاره به سروده‌های خویش آنها را از جملهٔ «ترهات» شمرده است (ابن خلیل، همانجا).

آثار: اعلم ظاهراً مردی پرتألیف بوده است، تا آنجا که شمار آثار او را قریب ۵۰ نوشته‌اند (مقری، ۴۵۱/۳)، ولی از اینهمه، اکنون جز نامی در دست نیست. آثار شناخته شدهٔ وی که اغلب در شرح آثار بزرگ ادبی است، اینهاست: ۱. *تاریخ بطلیوس*؛ ۲. *الجمع بین الصحاح للجوهری و الغریب المصنف* (سیوطی، همانجا)؛ ۳. شرح *الامالی* قالی؛ ۴. شرح *الایضاح* ابوعلی فارسی؛ ۵. شرح *الحماسة*؛ ۶. شرح *الجمل* زجاجی؛ ۷. شرح *الکامل* مبرد (ابن ابار، همانجا؛ گنثالث پالنثیا، ۱۸۶). کتابی نیز که ابن ابار در آداب اهالی بطلیوس به وی نسبت داده است (همانجا)، احتمالاً همان *تاریخ بطلیوس* است که سیوطی از آن نام برده است.

مآخذ: ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره/بغداد، ۱۹۵۶م؛ ابن خلیل، محمد، *اختصار القدح المعلی لابن سعید*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ همو، *المقتطف*، به کوشش حنفی حسنین، قاهره، ۱۹۸۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ گنثالث پالنثیا، آنخل، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م.

مهران ارزنده

اَعْلَمِ شَنْتَمَری، ابوالحجاج یوسف بن سلیمان بن عیسیٰ (۴۱۰- ذیقعدهٔ ۴۷۶ق/۱۰۱۹- مارس ۱۰۸۴م)، ادیب، نحوی، لغت‌شناس و نویسندهٔ مالکی مذهب عصر ملوک‌الطوایف در اندلس.

وی در شنتمریه[1] دیده به جهان گشود و همانجا پرورش یافت (ابن بشکوال، ۶۴۳/۲؛ ابن خلکان، ۸۱/۷، ۸۳). وی به سبب شکافی که در لب داشت، به «اعلم» شهرت یافت (یاقوت، ۶۰/۲۰-۶۱؛ صفدی، ۳۱۳). او در ۴۳۳ق/۱۰۴۲م برای تکمیل دانش خود به قرطبه رفت (ابن بشکوال، همانجا؛ ابن عماد، ۴۰۳/۳). پس از چندی به یُمن استادانی چون ابراهیم افلیلی، در شعر و ادب و نحو چیره‌دست شد (ابن بشکوال، همانجا؛ ذهبی، ۵۵۶/۱۸). چون در نحو و ادب به کمال رسید، به سنت اهل اندلس لقب «استاد» یافت (نک‍: ابن بسام، ۲(۱)/۴۷۴؛ ابن خطیب، ۱۱۵/۲) و آنگاه دانشمندان و ادیبان معروفی از دانش او بهره بردند: ابن عمار، شاعر و وزیر نامدار؛ ابن عبدون؛ ابن طراوهٔ نحوی (ﻫ م‌م). در میان این شاگردان ابومحمد عبدالجلیل ابن وهبون مقامی خاص دارد، چه، پیوسته در سفر و حضر در ملازمت استاد خویش به‌سر می‌برد و با حربهٔ شعر به مقابلهٔ رقیبان سرسخت او می‌شتافت. وی پس از وفات اعلم، مرثیه‌ای شیوا در سوگ او سرود (ابن بسام، ۲(۱)/۴۷۳-۴۷۵، ۴۷۸، ۴۸۳-۴۸۵).

1. Santa Maria

اعلم شنتمری، چون در دانش‌اندوزی به کمال رسید، به فرمان المعتضدبالله به اشبیلیه رفت و بیشتر عمر خود را در آنجا سپری کرد. وی بیشتر آثار خویش را به اشارت همین امیر نگاشته است. علاوه بر این، چندی را در شلب[1] گذراند و به تربیت ادیبان پرداخت (نک: هـ د، ابن عمار). اعلم پس از وفات معتضد به دربار معتمد بن عباد پیوست و از حمایت وی برخوردار شد و تعلیم و تربیت فرزند او را نیز برعهده گرفت (ابن بسام، ۲(۱)/۴۷۴؛ مطلق، ۳۱۱). به‌تدریج آوازهٔ اعلم در آفاق پیچید، به گونه‌ای که انبوه دانش‌پژوهان از دور و نزدیک نزد وی می‌شتافتند (قفطی، ۶۰/۴؛ نیز نک: عمادالدین، ۴۶۹/۳) و از دانش او در نحو، لغت و شعر که بسیار از حفظ داشت، بهره می‌بردند. کم‌کم اعلم در زمرهٔ استادان بزرگ اشبیلیه درآمد و در نحو، حجت گردید، چندانکه در اندلس به اعلم نحوی ملقب شد (نک: یاقوت، همانجا؛ یافعی، ۱۵۹/۳). با اینهمه، اعلم در تألیفات خود چندان ابداع و ابتکاری نداشت و مانند بسیاری از نحوشناسان سدهٔ ۵ق به بعد (مثلاً نک: هـ د، ابن مالک) به شرح و تفصیل آثار گذشتگان می‌پرداخت.

اعلم در مسائل نحوی بیشتر پیرو مکتب بصره بود و نظریات نحوی وی در تألیفات نحویان معاصرش و یا نحویان متأخرتر نقل شده است (مثلاً نک: ابوحیان، ۲۲۳، ۲۲۴، جم‌؛ ابن هشام، ۳۱۷؛ ملوحی، ۲۱، جم‌؛ حسن، ۱(۱)/۴۳، ۹۳، جم‌؛ برکات، ۷، ۲۴۷). اعلم شنتمری با بیشتر مشاهیر علم و ادب زمانهٔ خود دوستی و مجالست داشت. ابوعبدالله محمد بن شریح صمیمی‌ترین یار او به شمار می‌رفت، به گونه‌ای که اعلم پس از وفات او بیش از یک ماه زنده نماند (ابن خلکان، ۸۲/۷؛ ذهبی، ۵۵۷/۱۸).

اعلم شنتمری شعر نیز می‌سرود، اما اشعار وی بیشتر جنبهٔ تعلیمی داشت (نک: مقری، ۷۸/۴-۷۹) و از اشعار غیرتعلیمی، چند بیت در مدح معتمد بن عباد موجود است (همو، ۷۵/۴). او در اواخر عمر نابینا شد (ذهبی، ۵۵۶/۱۸؛ صفدی، همانجا) و سرانجام در ۶۶ سالگی در اشبیلیه درگذشت (ابن بشکوال، ۶۴۴/۲؛ قفطی، ۶۱/۴).

آثار چاپی:

۱. *تحصیل عین الذهب من معدن جوهر الادب فی علم مجازات العرب*. اعلم شنتمری در این کتاب که به درخواست معتضدبالله گرد آورد، به شرح شواهد *الکتاب* سیبویه پرداخت (نک: «تحصیل...»، ۱۰/۱-۱۴) و تألیف آن را در ۴۵۷ق/۱۰۶۴م به پایان رساند (EI¹). این کتاب در سالهای ۱۳۱۶ و ۱۳۱۸ق در بولاق، و نیز در ۱۳۸۷ق در بیروت در حاشیه *الکتاب* سیبویه به چاپ رسید.

۲. *شرح اشعار الشعراء الستة الجاهلیین*. این کتاب مهم‌ترین اثر اعلم است که بعدها مرجع محققان و دانش‌پژوهان بسیاری شد و شهرت فراوانی را برای مؤلفش به ارمغان آورد. این شرح منتخبی تخصصی - ادبی از اشعار منسوب به‌عصر جاهلی است (عبدالجلیل، ۳۱؛ آذرنوش، ۳۱). اعلم شنتمری هنگام تألیف این کتاب بیش از هزار شرح دیگر را مطالعه کرد و چون آنها را ناقص یافت، در نگارش اثر خود مصمم‌تر شد (نک: *شرح دیوان طرفه*، ۲). این کتاب به سبب مزایای خاص خود، تا به امروز موردعنایت پژوهشگران بوده است. عبدالقادر بغدادی که خود یکی از مشهورترین نویسندگان ادب عربی است، عنایت خاصی به این اثر داشت و از آن بهرهٔ فراوان می‌برد (نک: ۱۸/۱-۱۹، ۲۱-۲۲، ۳۷۵/۲-۳۷۷، جم‌). با بودن این کتاب، دیگر نویسندگان عرب از پرداختن به شرح قصاید کهن جاهلی سرباز می‌زنند و یا تنها به نقل سخنان وی در شرح این قصاید بسنده می‌کنند (نک: بستانی، ۶۱/۱، ۶۵-۶۷، جم‌؛ اسد، ۳۹، ۹۲؛ شنقیطی، ۶۳، ۶۶-۶۷، ۱۱۰، ۱۱۲، جم). از آنجا که اعلم روایت اصمعی را صحیح‌ترین روایتها می‌داند، در تدوین مجموعهٔ دیوانهای شعرای شش‌گانهٔ جاهلی نخست به نقل روایت اصمعی می‌پردازد (نک: *شرح دیوان علقمه*، ۲۶؛ ضیف، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۷۶) و در همه جا سلسله سند این روایتها را متذکر می‌شود (نک: ابن خیر، ۳۸۹). آنگاه اشعار دیگری را از قول راویانی چون مفضل ضبی، مفضل بن سلمه و ابوعمرو شیبانی (خطیب، «ح»؛ اسد، ۴۸۷، ۴۹۱، ۵۰۲، ۵۲۹، جم) که بصریان و کوفیان بر آنان اعتماد دارند، نقل می‌کند. اعلم شنتمری وسواس علمی را در کتاب، به آنجا رسانده است که حتیٰ اگر یک بیت یا یک کلمه به غیر روایت اصمعی منتسب باشد، یادآور می‌شود (خطیب، همانجا؛ اسد، ۵۰۳).

نثر کتاب بجز در مقدمهٔ مختصر آن که نسبتاً مسجع است، عموماً ساده و روان می‌نماید، اما روحیه و منش نحودانی اعلم شنتمری بر سراسر کتاب حاکم است. وی این اثر را به معتمد بن عباد تقدیم داشته است (اعلم، همان، ۲۷؛ قس: ابن عذاری، ۲۸۴/۳، که به اشتباه به جای معتمد، معتضد آورده است).

نخستین بار دوسلان در ۱۸۳۶-۱۸۳۷م قسمتی از این اثر را با عنوان *نزهة ذوی الکیس و تحفة الادباء فی قصائد امرئ القیس*، در پاریس منتشر کرد (اسد، ۵۰۴). همچنین ویلهلم آلوارت در ۱۸۷۰م مجموعهٔ کامل شرح اعلم را با عنوان *العقد الثمین فی دواوین الشعراء الستة الجاهلیین* در لندن منتشر ساخت. این خاورشناس پس از تهذیب و تصحیح کتاب، مقدمهٔ مفصلی بر آن نوشت (نک: همانجا). شرح اعلم در ۱۸۹۲م در مونیخ تجدید چاپ شد. سپس مصطفیٰ سقا منتخباتی از آن را در کتاب *مختار الشعر الجاهلی* منتشر ساخت. در ۱۹۵۴م نیز این شرح به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجه به چاپ رسید و سرانجام در ۱۹۸۲م، انتشارات دارالفکر بیروت مجموعهٔ کامل شرح شنتمری را منتشر ساخت.

به سبب اهمیت و اعتبار شرح اعلم، مستشرقان و دانش‌پژوهان عرب، بعدها به تفکیک دیوانهای شعری شش‌گانه پرداختند. آنان افزون بر اشعار اعلم شنتمری، اشعار دیگری را بر هر دیوان افزودند و در مجموع دیوان جامع و مستقلی برای ۶ شاعر مذکور تدوین نمودند، از این جمله‌اند:

1. Silves

دیوان امرئ القیس (پاریس، ۱۸۳۷م، به‌کوشش دوسلان؛ قاهره، ۱۹۵۸م، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم).

دیوان زهیر (لیدن، ۱۸۸۹م، به کوشش لندبرگ). همچنین در قاهره (۱۳۲۳ق) و در بیروت (۱۹۷۰م) به‌کوشش فخرالدین قباوه نشر علمی جدیدی از *دیوان* زهیر صورت گرفت.

دیوان طرفه (بیروت، ۱۸۸۶م، برلین، ۱۸۹۵م). نیز ماکس زلیگزون[1]، *دیوان* طرفه را به فرانسه ترجمه کرد و همراه با مقدمه‌ای تاریخی در ۱۹۰۰م منتشر کرد (نک: سرکیس، ۴۶۰/۱). لطفی صقال و دریه خطیب نیز در ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م *دیوان* طرفه را در دمشق به چاپ رساندند.

دیوان علقمه (قاهره، ۱۲۹۳ و ۱۳۲۴ق). این اثر را در ۱۹۲۵م بن شنب با تصحیح مجدد در الجزایر منتشر ساخت. در همان سال توسط احمد صقر در قاهره به چاپ رسید. سرانجام در ۱۹۶۹م، لطفی صقال و دریه خطیب، در حلب اقدام به چاپ مستقل *دیوان* علقمه نمودند.

دیوان عنتره، به‌کوشش محمدسعید مولوی در مجلهٔ *المکتب‌الاسلامی* در دمشق به‌چاپ رسید.

دیوان نابغه. شاید قدیم‌ترین چاپ این *دیوان* همان باشد که درنبورگ از شرح اعلم شنتمری بر دیوانهای ششگانه استخراج کرده، و در «مجلهٔ آسیایی[2]» به زبان فرانسه (۱۸۶۸-۱۸۶۹م) منتشر ساخته است (ضیف، ۲۷۵؛ بستانی، ۲۰۶/۱).

آثار خطی:

۱. *شرح دیوان الحماسة*، شرحی بر *حماسهٔ* ابوتمام است که بر حسب حروف الفبا، در دو مجلد تدوین شده است (یاقوت، همانجا؛ صفدی، ۳۱۴؛ فیروزآبادی، ۲۹۲-۲۹۳). وی این کتاب را به معتضدبالله تقدیم نمود (ابن عذاری، همانجا؛ دربارهٔ نسخهٔ خطی آن، نک: زرکلی، ۲۳۳/۸).

۲. *النکت فی کتاب سیبویه*. گویا این اثر شرح دیگری غیر از *تحصیل عین‌الذهب* بر *الکتاب* سیبویه است. نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ اوقاف رباط (شم ۱۴۲) یافت می‌شود (ابن خیر، ۳۱۴؛ زرکلی، همانجا).

علاوه بر این، چنانکه یاقوت (همانجا) و قفطی (۶۰/۴) اشاره کرده‌اند، اعلم در شرح *دیوان* متنبی با استادش ابن افلیلی همکاری کرده است (برای نسخه‌های خطی، نک: *آلوارت*، شم 7569؛ GAL, S, I/142).

آثار یافت نشده: ۱. *شرح الجمل* زجاجی. ۲. *شرح ابیات الجمل* (حاجی خلیفه، ۶۰۴/۱). ۳. *الفرق بین المسهب و المسهب* (ابن خیر، ۳۱۵). این رسالهٔ اخیر در واقع پاسخ به سؤال معتمد بن عباد است که از اعلم خواسته بود تا با استناد به دلایل مبرهن وجه فتح یا کسر عین الفعل «مسهب» را روشن سازد و کاربرد و معنی هر کدام را در زبان عربی معین کند. اعلم در پایان رساله، سؤال و جواب مذکور را به نظم سروده است (مقری، ۷۷/۴-۷۹). ۴. *فهرسة* (ابن خیر، ۴۳۲). ۵. *المخترع فی النحو* (همو، ۳۱۵). ۶. *مختصر الانواء* (همانجا). ۷. *المسألة الرشیدیة*. این کتاب به نام رشید فرزند معتمد بن عباد رشیدیه خوانده شده است (همانجا؛ کلاعی، ۷۶). ۸. *المسألة الزنبوریة*. اعلم شنتمری در این رساله از کشمکش و اختلافی که میان سیبویه و کسایی دربارهٔ قضیهٔ مشهور زنبوریه درگرفت، سخن رانده است. اعلم در این رساله ضمن نقل این حکایت، به بیان توجیهات و استدلالهای مختلف این مسأله پرداخته، در پایان شرح حال مختصری از سیبویه ارائه می‌دهد. نگارش این رساله در ۴۷۶ق به اتمام رسید (مقری، ۷۹/۴-۸۶). ۹. *معرفة حروف المعجم* (ابن خیر، ۲۲).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، تعلیقات بر *تاریخ ادبیات عرب* (نک: هم، عبدالجلیل)؛ ابن بسام شنترینی، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ ابن بشکوال، خلف، *الصلة*، به‌کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به‌کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به‌کوشش فرانسیسکو کودرا، سرقسطه، ۱۸۹۳م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به‌کوشش ژ. س. کولن و لوی پرووانسال، بیروت، دارالثقافه؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن هشام، عبدالله، *تخلیص الشواهد*، به‌کوشش عباس مصطفی صالحی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوحیان غرناطی، محمد، *تذکرة النحاة*، به‌کوشش عفیف عبدالرحمان بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اسد، ناصرالدین، *مصادر الشعر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ اعلم شنتمری، یوسف، «تحصیل عین الذهب»، در حاشیهٔ *الکتاب* سیبویه، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *شرح دیوان طرفة بن عبد*، به‌کوشش دریه خطیب و لطفی صقال، دمشق، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ همو، *شرح دیوان علقمة الفحل*، به‌کوشش لطفی صقال و دریه خطیب، حلب، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ برکات، محمدکامل، تعلیقات بر *التعریف* بابن مالک، دارالکاتب العربی، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بستانی، فؤاد افرام، *المجانی الحدیثة*، بیروت، ۱۹۴۶م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به‌کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ حسن، محمدنور و دیگران، حاشیه بر *شرح شافیهٔ ابن حاجب*، بیروت، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ خطیب، دریه و لطفی صقال، حاشیه بر *شرح دیوان طرفة بن عبد* (نک: هم، اعلم شنتمری)؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سرکیس، یوسف، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ شنقیطی، احمد، *شرح المعلقات العشر و اخبار شعرائها*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ صفدی، خلیل، *نکت الهمیان*، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ ضیف، شوقی، *العصر الجاهلی*، قاهره، دارالمعارف؛ عبدالجلیل، ج.م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، به‌کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲م؛ فیروزآبادی، محمد، *البلغة*، به‌کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ کلاعی، محمد، *احکام صنعة الکلام*، به‌کوشش محمد رضوان دایه، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مطلق، البیرحبیب، *الحرکة اللغویة فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ملوحی، عبدالمعین، تعلیقات بر *الازهیة فی علم الحروف* علی بن محمد هروی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق؛ یاقوت، *ادباء*؛ نیز:
Ahlwardt; EI[1]; GAL, S.

عزت ملاابراهیمی

اَعْلیٰ، هشتاد و هفتمین سورهٔ قرآن مجید، دارای ۱۹ آیه، ۷۸ کلمه و ۲۹۴ حرف. نام این سوره از کلمهٔ پایانی نخستین آیهٔ آن گرفته شده است (نک: فیروزآبادی، ۵۱۴/۱). در ترتیب تلاوت، میان دو سورهٔ مکی

1. Max Seligsohn 2. JA.

«طارق» و «غاشیه» جای گرفته، و در ترتیب نزول، بنا به روایت مشهور، هشتمین سورهٔ مکی است که پس از «تکویر» و پیش از «لیل» نازل شده است (ابن جوزی، ۱۵۵، ۱۵۷). در دیگر روایات، ترتیب نزول، غالباً هفتمین یا نهمین سوره دانسته شده، و تعیین یا پیشنهاد ردیفهای پراکنده، ظاهراً تحت تأثیر آراء و نظریات مختلف، مربوط به مکی بودن تمام سوره یا مدنی بودن آیاتی از آن است (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ خازن، ۳۶۹/۴، ۳۷۱؛ سیوطی، *الاتقان*...، ۴۰/۱-۴۳؛ رامیار، ۶۸۰-۶۸۱).

سورهٔ اعلیٰ را همگان مکی دانسته‌اند (نک: ابن کثیر، ۲۶۷/۷؛ سیوطی، *الدر*...، ۴۷۹/۸؛ قمی، ۴۱۶/۲)، با وجود این، برخی از مفسران به لحاظ دو آیهٔ ۱۴ و ۱۵ ــ که به زکات فطره و نماز عید فطر تفسیر شده‌اند ــ تنها صدر سوره را مکی، و ذیل آن را مدنی پنداشته‌اند (نک: طبرسی، ۴۷۶/۵؛ طباطبایی، ۳۸۶/۲۰-۳۸۷). روایتی از ضحاک، مفسر تابعی، نیز حاکی از مدنی بودن سورهٔ اعلیٰ است (طبرسی، ۴۷۲/۵). طرح این اشکال را نخستین بار به ابواسحاق ثعلبی (د ۴۲۷ق) نسبت داده‌اند. وی بر اجماع علما دربارهٔ مکی بودن سورهٔ اعلیٰ اشکال کرده که چگونه ممکن است سورهٔ اعلیٰ در مکه نازل شده باشد، حال آنکه تشریع زکات فطره و نماز فطر در مدینه بوده است. برپایهٔ نقل، واحدی (د ۴۶۸ق) دانشمند همروزگار وی در مقام ردّ این اشکال، مسألهٔ علم الٰهی را مطرح کرده (نک: نیشابوری، ۷۵/۳۰)، اما در دیگر نسخه‌های رایج *اسباب النزول*، اثری از این سخن واحدی مشاهده نمی‌شود. از *قرآن* شناسان معاصر نیز، دروزه با توضیحات کافی و مثالهای متعدد از دیگر سوره‌های مکی *قرآن* کریم، اثبات کرده است که وجود چنین عباراتی در آیات و سوره‌های مکی، لزوماً به معنای تشریع مضامین آنها نیست و منافاتی با تشریع احکام مربوط به آنها و نیز به اجرا درآمدن آنها در مدینه ندارد (۱۳۶/۱-۱۳۷، ۱۴۲).

سورهٔ اعلیٰ، آخرین سوره از مجموعهٔ ۷ سوره‌ای «مسبّحات» (نک: هـ د، اسراء) در ترتیب تلاوت، و نخستین سورهٔ آن مجموعه، در ترتیب نزول است. محور موضوعی سورهٔ اعلیٰ نیز همان محور موضوعی مشترک در مجموعهٔ مسبّحات است که عبارت از «مقامات پیامبر اکرم(ص) و امتیازات *قرآن* کریم» است و در این سوره، به خصوص، کیفیت خاص آماده‌سازی حضرت محمد بن عبدالله(ص) برای به انجام رساندن رسالت جهانی اسلام در پرتو عنایت خاص پروردگار و چگونگی ثبت و ضبط حروف و کلمات و عبارات قرآنی در قلب آن حضرت و جاری شدن کلام الله بر زبان پیامبر اکرم(ص) مورد نظر بوده است که به رغم وحدت مضامین کتب آسمانی و اتحاد دعوت همهٔ رسولان الٰهی، آن کیفیت خاص، و آنگونه از تلقین و تلقی وحی، برای هیچ یک از پیامبران پیشین و در مورد هیچ یک از دیگر کتب آسمانی، سابقه نداشته است (نک: طباطبایی، ۳۸۸/۲۰-۳۹۱؛ قس: دروزه، ۱۴۰/۱، ۱۴۲).

سورهٔ اعلیٰ، با مقدمه‌ای دو آیه‌ای مشتمل بر فرمان خداوند سبحان به خاتم پیامبران(ص)، مبنی بر تسبیح شایسته و شایان ربّ اعلایش که آفرینش و آرایش انواع موجودات و برنامه‌ریزی و راه‌اندازی همهٔ کائنات، کار اوست، آغاز می‌شود؛ با ذکر نمونه‌ای مرئی و محسوس از آغاز و انجام گردونهٔ تقدیر و هدایت و سیر تکوین و تکامل پدیده‌ها در جهان آفرینش (آیه‌های ۳-۵) ادامه می‌یابد و بیان سوره شتابان اوج می‌گیرد و بار دیگر خدای سبحان، خاتم پیامبران خویش را مخاطب می‌سازد و می‌فرماید: ما خود *قرآن* را بر تو اقراء می‌کنیم و تو نیز آنچنان فرا می‌گیری که هیچ گاه و به هیچ روی فراموشت نگردد... ما تو را با آسان‌ترین روش و روان‌ترین شیوه، برای تبلیغ این رسالت جهانی و تعلیم این آخرین کتاب آسمانی، آماده می‌سازیم؛ تو نیز پیاپی تذکارده که هیچ گاه تذکار بی‌منفعت نخواهد بود. نرم دلان به سوی تو می‌شتابند و سنگدلان از تو می‌گریزند و به آتش خشم الٰهی کشیده می‌شوند (آیه‌های ۶-۱۲). آنگاه به عنوان نمونه‌ای از تکالیف ویژهٔ امت پیامبر آخرالزمان، ادای زکات سرانه و همگانی فطره پیش از نماز جماعت بامداد عید فطر، پیشنهاد می‌گردد (آیه‌های ۱۴-۱۵) و به دنبال آن تمامی فلسفهٔ نبوت انبیای عظام و محور اصلی دعوت همهٔ پیامبران، در دو جملهٔ «بَلْ تُؤْثِرونَ الْحَیٰوةَ الدُّنیا وَ الْآخِرَةُ خَیْرٌ وَ أَبْقیٰ» (آیه‌های ۱۶-۱۷) خلاصه می‌شود و با تکیه بر شیوایی و رسایی این یاد کرد موجز، گویی مطلب به اتمام می‌رسد؛ اما سوره با خاتمه‌ای دو آیه‌ای، همسنگ مقدمه‌اش، حاکی از وحدت رسالت همهٔ پیامبران الٰهی، از ابراهیم(ع) تا موسیٰ(ع)، پایان می‌پذیرد.

سورهٔ اعلیٰ و سورهٔ قبل از آن، طارق، به مناسبت آنکه در ترتیب جاودانهٔ کتاب عزیز در جوار هم جای گرفته‌اند، البته همخوانیها و همگونیهایی دارند، و حتیٰ می‌توان گفت که سورهٔ اعلیٰ، بسط و تفصیل سورهٔ طارق است (بقاعی، ۳۸۷/۲۱؛ سیوطی، *تناسق*...، ۱۳۵-۱۳۶)؛ اما پیوند مضمونی و محتوایی سورهٔ اعلیٰ با سورهٔ ما بعد آن، غاشیه که در تعالیم پیامبر اکرم(ص) و ائمهٔ طاهرین(ع) تلویحاً قرین آن سوره تلقی شده (نک: ابن‌کثیر، ۲۶۷/۷؛ سیوطی، *الدر*، ۴۸۰/۸؛ حویزی، ۵۵۳/۵-۵۵۴)، تا آنجا که سورهٔ غاشیه دنبالهٔ سورهٔ اعلیٰ به نظر می‌آید و گویی ذیل و تکملهٔ آن است (نک: سیوطی، *تناسق*، ۱۳۶) و آیات این دو سوره، بجز دو آیهٔ آخر سورهٔ اعلیٰ، قسمت به قسمت، با یکدیگر متناظرند (نک: اعلیٰ/۸۷/۱-۲، ۳-۴، ۵-۷، ۸-۱۵، ۱۶-۱۷؛ قس: غاشیه/۸۸/۱، ۲-۱۶، ۱۷-۲۰، ۲۱-۲۴، ۲۵-۲۶). شاخص‌تر از همه، فرمان «فَذَکِّرْ»، بیانگر محور موضوعی سورهٔ اعلیٰ است که در اواسط سورهٔ غاشیه نیز عیناً آمده است (نک: اعلیٰ/۸۷/۹؛ غاشیه/۸۸/۲۱).

سورهٔ اعلیٰ، به گزارش روایات منقول از صحابه، سورهٔ منتخب و محبوب رسول الله(ص) بوده است (طبرسی، ۴۷۲/۵-۴۷۳؛ سیوطی، *الدر*، همانجا). محققان، در توجیه این انتخاب گفته‌اند که این امر به سبب کثرت علوم و خیراتی است که این سوره بر آنها مشتمل است (بقاعی، همانجا) و نیز گفته‌اند که به سبب موضوع بسیار با اهمیت تسبیح و فضای روحانی خاص سوره، یا برای مژده‌های ویژه‌ای است

که در این سوره آمده، یا بدین سبب است که ۳ اصل اساسی عقاید اسلامی، توحید، نبوت و معاد در آن مطرح شده است (قطب، ۳۸۸۲/۶ـ۳۸۸۳). با تأمل بیشتر و با در نظر گرفتن اینکه اولاً حضرت رسول اکرم(ص) ظاهراً خود انگیزۀ انتخابشان را بیان نفرموده‌اند و ثانیاً، این انتخاب بایستی به دلیل وجود خصوصیتی استثنایی و نکته‌ای منحصر به فرد در سورۀ اعلیٰ بوده باشد، می‌توان گفت که دلیل محبوبیت خاص این سوره نزد آن حضرت، وجود تعبیر بی‌نظیر «سَنُقْرِئُکَ» در آیۀ ۶ سورۀ اعلیٰ است که صحنۀ حضور رسول خدا(ص) را در محضر ربّ اعلیٰ، به مثابۀ «مُستَقری» در برابر «مُقْری»، و «متعلّم» در برابر «مُعلّم»، در مقام فراگیری مستقیم وحی *قرآن* کریم، ترسیم می‌نماید و البته، کیفیت آن حال و مقام، جز برای شخص رسول اکرم(ص) مکشوف نخواهد افتاد.

سورۀ اعلیٰ را، همراه با سورۀ غاشیه، حضرت رسول اکرم(ص) در نماز عیدین و نماز جمعه و نماز وتر می‌خوانده‌اند (ابن کثیر، همانجا؛ سیوطی، همان، ۴۸۰/۸ـ۴۸۱) و قرائت سورۀ اعلیٰ را در نمازها به اصحابشان توصیه می‌کرده‌اند (ابن کثیر، همانجا). حضرت علی(ع) نیز، به پیروی از سنت و سیرۀ رسول اکرم(ص)، به خواندن این سوره، به ویژه در نمازهای واجب، اهتمام می‌ورزیده‌اند (حویزی، ۵۵۴/۵). امام جعفر صادق(ع) نیز شیعیان خود را به قرائت سورۀ اعلیٰ، همراه با سورۀ جمعه، در نمازهای واجب شبهای جمعه، سفارش می‌کرده‌اند (همو، ۵۵۳/۵ـ۵۵۴). پیامبر اسلام(ص)، هر گاه که نخستین آیۀ سورۀ اعلیٰ را می‌خوانده‌اند، در همان حال ذکر «سُبْحانَ رَبِّیَ الْأَعْلیٰ» می‌گفته‌اند و این شیوه در قرائت سورۀ اعلیٰ نزد صحابه و تابعین نیز رایج بوده است (نک: طبری، ۹۶/۳۰ـ۹۷؛ طبرسی، ۴۷۳/۵؛ سیوطی، همان، ۴۸۲/۸). امامان اهل بیت(ع) نیز همین شیوه را معمول می‌داشته‌اند (نک: حویزی، ۵۵۳/۵) و گاه آیۀ شریفۀ «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلیٰ» را به «قُلْ: سُبْحانَ رَبِّیَ الْأَعْلیٰ» تفسیر می‌کرده‌اند (قمی، ۴۱۶/۲؛ طباطبایی، ۳۸۷/۲۰ـ۳۸۸، ۳۹۴)؛ چنانکه در شمار ویژگیهای اخلاقی حضرت امام رضا(ع) نقل کرده‌اند که آن حضرت هر گاه این آیۀ شریفه را تلاوت می‌کرده‌اند، آهسته این ذکر را باز می‌گفته‌اند (نک: حویزی، ۵۵۴/۵؛ نیز برای روایاتی در فضایل سوره، نک: طبرسی، ۴۷۲/۵؛ بحرانی، ۴۴۹/۴ـ۴۵۰؛ حویزی، ۵۵۳/۵؛ فیروزآبادی، ۵۱۵/۱).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *فنون الافنان*، به کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ حویزی، عبد علی، *نور الثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ خازن، علی، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دارالمعرفه؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *تناسق الدرر*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، صیدا، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ طبری، *تفسیر*؛ فیروز آبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ *قرآن مجید*؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ نیشابوری، حسن، «*غرائب القرآن* و رغائب الفرقان»، در حاشیۀ *تفسیر* طبری.

محمدعلی لسانی فشارکی

اَعْمَش، ابومحمد سلیمان بن مهران اسدی (۶۰ ـ ۱۴۸ق/۶۸۰ ـ ۷۶۵م)، از تابعان ایرانی تبارِ کوفه.

خاستگاه خاندان اعمش دباوند (دنباوند، دماوند)، از نواحی طبرستان بود؛ برخی گزارشها دباوند را زادگاه اعمش دانسته، و برخی، از آمدن پدر اعمش به عراق و تولد اعمش در کوفه سخن گفته‌اند. پدر او مهران از اسیران جنگهای شمال ایران بوده، و پس از آمدن به عراق، از سوی یکی از افراد قبیلۀ اسد، از طایفۀ بنی‌کاهل آزاد گشته، و اعمش به سبب همین ولاء، به نسبت اسدی و کاهلی خوانده شده است (نک: عجلی، ۲۰۴؛ نیز ابن‌ابی‌حاتم، ۲(۱)/ ۱۴۶؛ طبری، ۲۵۰۹؛ ابن‌حبان، *مشاهیر*...، ۱۱۱). دباوند، خاستگاه خاندان اعمش در جغرافیای تاریخی، منطقه‌ای واقع در میان طبرستان و ری، با وسعتی بیش از شهرستان کنونی دماوند بوده که در عصر آغازین اسلام از نظر سیاسی ملحق به اقلیم طبرستان بوده است (برای اشاره‌هایی در این باره، مثلاً نک: ابن‌اسفندیار، ۷۵/۱، ۲۳۱؛ برای جنگهای طولانی فتوح منطقه از ۳۰ق به بعد، نک: بلاذری، *فتوح*...، ۳۳۰ـ ۳۳۵). برخی تولد او را در ۵۹ق، و وفاتش را در ۱۴۷ یا ۱۴۹ق نیز نوشته‌اند (نک: خطیب، *تاریخ*...، ۱۲/۹).

اعمش از آغاز جوانی به تحصیل علم پرداخت و دانش‌آموزی را با فراگیری *قرآن* و حدیث از نسل نخست تابعان کوفه آغاز کرد. در میان نخستین استادان کوفی وی، نام کسانی چون ابووائل شقیق بن سلمه، زر بن حبیش، زید بن وهب، کمیل بن زیاد و عبدالرحمان بن ابی‌لیلیٰ دیده می‌شود که همگی در ۸۳ق/۷۰۲م یا اندکی پس از آن وفات یافته‌اند. اعمش از دو تن از اصحابِ مقیم عراق، انس بن مالک (د ۹۱ق) و عبدالله بن ابی اوفیٰ (د ۸۶ یا ۸۷ق) نیز نقل حدیث کرده که مستقیم بودن استماع او از این دو، به سختی مورد نقد برخی رجال‌شناسان قرار گرفته است (مثلاً نک: یحیی بن معین، ۲۳۴/۲ـ ۲۳۵؛ ابن‌ابی‌حاتم، همانجا)، با وجود اینکه حدیث شنیدن او از این دو صحابی با اشکال تاریخی مواجه نیست (برای احادیث او از این دو، نک: ابونعیم، ۵۵/۵ـ ۵۶؛ ذهبی، *سیر*...، ۲۳۹/۶ـ۲۴۲).

یکی از نخستین استادان اعمش در قرائت، یحیی بن وثاب، قاری نامدار کوفه است که او نیز مولای طایفۀ بنی‌کاهل بوده است (نک: ابن‌سعد، ۲۰۹/۶، ۲۳۹). این پیوند به طبع در رابطۀ نزدیک اعمش با ابن‌وثاب بی‌تأثیر نبوده است. ابن‌وثاب (د ۱۰۳ق/۷۲۱م) به عنوان یکی از تابعان متعلق به نسل نخست که عمری دراز یافته بود، مرجعی ارزشمند برای اعمش به شمار می‌آمد تا بتواند خود را در علو سند قرائی، با برخی استادانش در طبقه‌ای یکسان قرار دهد.

اعمش در مرحلهٔ تکمیل تحصیلات خود، به فراگیری قرائت و حدیث نزد رجالی از تابعان نسل دوم و حتیٰ سوم روی آورد که بیشتر آنان اهل کوفه بودند، اما در فهرست مشایخ او، نام کسانی از تابعان نسل دوم دیگر بومها نیز دیده می‌شود و از تحلیل سیاههٔ استادان او چنین برمی‌آید که در دههٔ سوم و چهارم از حیات خود، سفرهایی به بصره و مکه داشته است (نیز برای سفر او به واسط و بغداد، نک: ابن‌حبان، *الثقات*، ۳۰۲/۴؛ خطیب، همان، ۳/۹ـ۴؛ ذهبی، همان، ۲۳۰/۶).

از جملهٔ استادان او در این برهه می‌توان کسانی چون ابراهیم نخعی ــ برجسته‌ترین میراث‌بر اصحاب ابن‌مسعود در کوفه ــ و مجاهد ــ از شاگردان ابن‌عباس در مکه ــ را نام برد که اعمش در زمینهٔ قرائت و حدیث از آنان بهره گرفته است. همچنین در میان مشایخ کوفی اعمش در حدیث، نام تابعانی چون عامر شعبی، سعید بن جبیر، سالم بن ابی‌جعد، حبیب بن ابی‌ثابت، حکم بن عتیبه و ابواسحاق سبیعی دیده می‌شود؛ افزون بر آن، نام برخی تابعان بصری چون ابان بن ابی‌عیاش و طلق بن حبیب نیز در فهرست مشایخ او به چشم می‌آید، اما بیش از آن، برخورد با تابعان برجستهٔ مکی چون عطاء بن ابی‌رباح، عکرمه مولای ابن‌عباس و ابوزبیر مکی در کنار مجاهد درخور توجه است (برای فهرست مشایخ حدیث وی، نک: مزی، ۷۷/۱۲ـ۸۰؛ برای مشایخ قرائت وی، نک: ابن‌جزری، *غایة*...، ۳۱۵/۱؛ برای نقد استماع او از برخی مشایخ، نک: ابن‌حجر، ۲۲۴/۴ـ۲۲۵).

اعمش در زندگی شخصی به شیوهٔ نساک و عباد می‌زیست و به مظاهر دنیا کمتر توجه داشت؛ از همین روی، معاصرانش گفته‌اند ثروتمندان و فرمانروایان را نزد کسی حقیرتر از او نیافته‌اند (نک: ابن‌عبدربه، ۲۰۹/۳ـ۲۱۰؛ خطیب، همان، ۷/۹ـ۹؛ ابونعیم، ۴۷/۵ـ۵۰). نگرش خاص اعمش به دنیا، نوعی بدخلقی و ناهنجاری نیز در وی پدید آورده، یا آن را تقویت کرده بود که پرسش و گاه نکوهش هم‌عصران وی را برمی‌انگیخت (نک: همانجاها؛ نیز عجلی، ۲۰۵؛ ابن‌قتیبه، عیون...، ۱۵۲/۲). ابونعیم اصفهانی نام اعمش را در شمار اولیای اهل زهد و تصوف آورده، و فصلی را به احوال او اختصاص داده است (۴۶/۵ـ۶۰).

قرائت اعمش: از نظر منابع، قرائت اعمش بیش از همه متأثر از یحیی بن وثاب بوده، و یحییٰ خود قرائت را از جماعتی از یاران ابن‌مسعود و شاگردان آنان، به خصوص از طریق عبید بن نضیله فراگرفته بود (نک: ابن سعد، ۲۳۹/۶؛ ابن مجاهد، ۷۴؛ ابوعمرودانی، ۹؛ *الاختصاص*، ۵). روش اعمش در قرائت، بازیافت خوانده‌های ابن‌مسعود بود و این نکته‌ای است که از بررسی اسانید روایت او آشکار می‌گردد (نک: همانجاها؛ نیز ابن‌جزری، *النشر*، ۱۶۵/۱). برخی از معاصران اعمش در مقایسه میان دو قاری بزرگ کوفه: اعمش و عاصم، قرائت یکی را بازتاب قرائت ابن‌مسعود، و قرائت دیگری را بازتاب قرائت زید بن ثابت شمرده‌اند (نک: خطیب، *تاریخ*، ۷/۹؛ نیز ابن‌مجاهد، ۶۷، ۷۴) و ابن‌سعد به صراحت قرائت اعمش را قرائت ابن‌مسعود انگاشته است (۲۳۸/۶ـ۲۳۹). بلاشر نیز بدین نکته توجه نموده، و کار اعمش در قرائت را اقدامی در جهت بازسازی نظام قرائی (حرف) ابن‌مسعود دانسته است (نک: ص 115، نیز قس: 128ـ127).

با وجود اختلافاتی که در روایت یاران ابن‌مسعود از قرائت استادشان وجود داشته است، قرائت اعمش را باید گزینشی از میان قرائات منتسب به ابن‌مسعود تلقی کرد، و همین ویژگی است که آن را از صورت یک روایت صرف خارج کرده، انتساب این قرائت به اعمش را موجه ساخته است؛ همچنین توفیق بیشتر اعمش در این گزینش است که شرایط را برای درخشش اعمش در محیط قرائی کوفه و کنار رفتن رقیبان فراهم آورده است. برپایهٔ گزارشها، پس از درگذشت یحیی بن وثاب در ۱۰۳ق، شاگردان حلقهٔ قرائت ابن‌وثاب بر اعمش گرد آمدند (نک: ابونعیم، ۴۶/۵)، اما رویکرد عمومی کوفیان به قرائت وی زمانی بود که طلحة بن مُصَرِّف ــ قاری سالمند کوفه که او نیز مروج قرائت ابن‌مسعود بود ــ با سلامت نفس به مجلس درس اعمش نشست و بر اهمیت قرائت او افزود (نک: ابن‌سعد، ۲۱۵/۶). ختم *قرآن* ابوعبیدة بن مَعْن هذلی ــ یکی از عالمان خاندان ابن‌مسعود ــ و نیز قرائت منصور بن معتمر ــ از تابعان معتبر کوفه ــ که هر دو از همسالان اعمش بودند، نزد وی (عجلی، نیز ابن‌جزری، *غایة*، همانجاها)، نیز بر این اهمیت مهر تأییدی نهاده بود. در شمار دیگر شاگردان اعمش در قرائت می‌توان شخصیتهایی نامدار چون حمزهٔ زیّات از قاریان هفتگانه، محمد بن ابی‌لیلیٰ و ابان‌بن تغلب از عالمان‌کوفه، و کسانی‌چون‌جریر بن‌عبدالحمید و حسین بن واقد از عالمان ری و خراسان را نام برد (نک: همانجا؛ نیز ابونعیم، ۴۷/۵).

اعمش تا اواخر عمر بر آموزش قرائت مداومت ورزید؛ رسم سالیانهٔ او در آن ایام چنین بود که در ماه شعبان محفلی عمومی برای قرائت *قرآن* دایر می‌کرد و خود روزانه بخشی از *قرآن* را به قرائت ابن مسعود (با گزینش خویش) می‌خواند و مردم فرصتی برای مقابله و اصلاح مصاحف خود می‌یافتند. مصحف ابوحیان تیمی که به عنوان «اصح مصاحف» در این محافل اعمش مبنای مقابله و اصلاح مصاحف دیگران بوده (نک: ابن‌سعد، ۲۳۸/۶)، به طبع مصحفی فراهم آمده از آموزش قرائی اعمش بوده است. البته ابن‌ابی‌داوود در کتاب *المصاحف* از مصحفی با عنوان «مصحف اعمش» سخن آورده (ص ۹۱ـ۹۲) که منظور او در حقیقت چیزی جز قرائت اعمش نبوده است.

در جست‌وجو از نشان قرائت اعمش پس از درگذشت او، از آنجا که بخش مهمی از قرائت حمزه و به تبع، کسایی، متأثر از قرائت او بوده است (نک: ابوعمرو دانی، ۹ـ۱۰)، باید سهم اعمش در شکل‌گیری این دو قرائت کوفی را بازشناخت. افزون بر آن، قرائت اعمش به صورت مستقل نیز توسط برخی از شاگردان او به آیندگان، منتقل شده است. ابن ندیم از قرائت اعمش به عنوان یکی از قرائات اصلی کوفه یاد کرده است (ص۳۳) و برخی از متقدمان آن را سزاوار می‌دانسته‌اند که در صورت عدم اصرار بر انتخاب ابن‌مجاهد، به عنوان یکی از قرائات هفتگانه

گزیده شود (نک: ابوشامه، ۱۶۲). در سده‌های میانۀ اسلامی، نیز گروهی همچون ابن‌عربی و قاضی عیاض از فقیهان مالکی، و ابن‌تیمیه عالم حنبلی بر اعتبار این قرائت پای فشرده‌اند (نک: ابن‌جزری، *النشر*، ۳۷/۱-۴۰).

در اشاره به منابع دستیابی بر قرائت اعمش باید گفت که نمونه‌هایی از این قرائت در سده‌های متقدم در نوشته‌های علوم قرآنی، همچون *معانی القرآن* اخفش (فهرست، ۷۸۲)، *اعراب القرآن* ابوجعفر نحاس (فهرست، ۴۰۴-۴۰۵)، و در آثاری با زمینه‌های دیگر به طور پراکنده (مثلاً بخاری، صحیح، ۹۹/۲؛ ابوعبید بکری، ۱۴۰۶/۳؛ ابن‌ندیم، ۲۹) منعکس گردیده است. در سدۀ ۴ق/۱۰م ابن‌خالویه به عنوان قرائتی شاذ، قرائت اعمش را به طور گسترده بررسی کرده است (نک: فهرست، ۱۸۸) و در سدۀ بعد ابوعلی مالکی در کتاب *الروضه* این قرائت را در کنار قرائات دهگانه (نک: ابن‌جزری، همان، ۷۴/۱-۷۵)، و هذلی در *الکامل*، درکنار قرائات پرشمار دیگر (نک: همو، *غایة*، ۳۱۵/۱) به ثبت آورده‌اند. در سدۀ ۶ق سبط خیاط در *المبهج* قرائت او را به عنوان یکی از ۱۲ قرائت اصلی مورد بررسی قرار داد (نک: همو، *النشر*، ۸۳/۱؛ برای نسخۀ خطی، نک: پرتسل، 43-41). با طرح قرائات چهاردهگانه توسط ابن‌قباقبی در سدۀ ۹ق، قرائت اعمش در شمار این قرائات قرار گرفت (نک: قسطلانی، ۹۱/۱؛ نیز برگشترسر، 227 ,189 ,177 ,169) و در کتب مربوط به قرائات چهاردهگانه، مانند *لطائف الاشارات* قسطلانی و *اتحاف فضلاء البشر* بنّا جای گشود. در این آثار قرائت اعمش از طریق دو راوی ــ حسن بن سعید مُطَّوعی و ابوالفرج شَنَبوذی ــ مورد بررسی قرار گرفت (نک: قسطلانی، ۱۶۹/۱؛ بنا، ۷۶/۱).

در نگرشی بر موارد اختلاف قرائت اعمش با قرائات مشهور، بخش مهمی از این اختلاف را باید به ویژگیهای گویش کوفه بازگردانید؛ از جملۀ این موارد می‌توان گرایش به تلفظ حرف مضارعه به کسر (ابن‌خالویه، ۳، ۶، جم؛ بنا، ۳۶۴/۱)، و برخی تلفظهای خاص، مانند «اثنتا عَشِرة» بکسر شین (ابن‌خالویه، ۵-۶)، «یهبُط» به ضم با (همو، ۷) و «الجُمْعة» به سکون میم (همو، ۱۵۶) را یاد کرد (برای همراهیهای گویشی دیگر کوفیان با وی، مثلاً نک: بنا، ۳۸۸/۱، ۳۹۱؛ نیز نک: برگشترسر، 180 ,18). در قرائت منقول از اعمش مواردی از مخالفت با رسم مصحف امام دیده می‌شود که برخی از آنها در حد جابه‌جایی یا اسقاط حرفی واحد، و مستلزم ترکیب نحوی متفاوت است. از این نمونه‌ها می‌توان اسقاط نون در «و لا آمّی البیت الحرام» (مائده/۲/۵) و ترکیب البیت الحرام به عنوان مضاف‌الیه، اسقاط الف در «فالله خیرُ حافظٍ» (یوسف/۶۴/۱۲) و ترکیب واژه‌های خیر و حافظ به عنوان مضاف و مضاف الیه را برشمرد (ابن‌خالویه، ۳۰، ۶۴). غیر منصرف شمردن مصر در «اهبطوا مصرَ» (بقره/۶۱/۲) و کاربرد شکل غریب شیاطون در آیۀ «وَ ما تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّیاطینُ» (شعراء/۲۱۰/۲۶) نیز نمونه‌هایی قابل تأمل هم از نظر مخالفت با رسم مصحف و هم از نظر نحوی است (ابن خالویه، ۶، ۱۰۸). در مواردی از این قرائت نیز جابه‌جایی کلمه‌ای دیده می‌شود که از آن میان قرائت «یتبکم» به جای «یُؤتِکُم» (انفال/۷۰/۸) و «بِعَمَد» به جای «فی عَمَدٍ» (همزه/۹/۱۰۴) شایان ذکر است (ابن خالویه، ۵۰، ۱۷۹).

اعمش و حدیث: در برآورد احادیث شنیدۀ اعمش، گاه شمار آن تا ۴ هزار برآمده است (نک: ابن‌سعد، ۲۳۹/۶)، در حالی که متخصصانی چون ابن‌مدینی، شمار احادیث او را ۱٬۳۰۰ حدیث دانسته‌اند (نک: مزی، ۸۳/۱۲). در مورد روش اعمش در ضبط احادیث، برخی روایات مؤید آن است که وی احادیث شنیدۀ خود را در کتابی ثبت نمی‌کرد (نک: عجلی، ۲۰۴) و این روایات با روش معهود از اصحاب ابن‌مسعود در پرهیز از کتابت تأیید می‌گردد (نک: دارمی، ۱۱۹/۱ به بعد؛ قس: ذهبی، *سیر*، ۲۳۰/۶). از نظر ویژگی بومی، حدیث اعمش تا حد بسیاری رنگ کوفی داشت و قاسم بن عبدالرحمان از تابعان کوفه، اعمش را داناترین فرد به احادیث ابن‌مسعود شمرده است (نک: بخاری، *التاریخ*...، ۳۸/(۲)۲). با اینهمه، حجم قابل ملاحظه‌ای از روایات غیر کوفی اعمش، به خصوص شنیده‌های پرشمار او از ابوصالح شاگرد ابن‌عباس را نادیده نباید گرفت (نک: ذهبی، همانجا).

اعمش در محیط علمی کوفه، از شیوخ مهم حدیث در عصر خود محسوب می‌شده است و افزون بر محدثان کوفی چون سفیان ثوری و وکیع بن جراح، بزرگانی چون شعبه از بصره، اوزاعی از شام، ابن‌اسحاق از مدینه و معمر از یمن از او حدیث شنیده‌اند. به این فهرست فقیهانی صاحب رأی چون ابوحنیفه و قاضی ابویوسف را نیز باید افزود (برای فهرست راویان او، نک: مزی، ۸۰/۱۲-۸۳؛ نیز ابن‌سعد، ۷۴/(۲)۷؛ خطیب، *تاریخ*، ۳/۹).

در باب اسناد حدیث، اعمش از جمله نخستین کسانی در عراق است که به ضبط اسانید حدیث اهتمام ورزیده، و به تعبیر خود، اسناد را نسبت به حدیث «سرمایه» (رأس المال) می‌دانسته است (نک: ابونعیم، ۵۲/۵). وی به گفتۀ خود از زمان تحصیل نزد ابراهیم نخعی به ضبط اسانید توجه داشته، و از این‌روی، در میان شاگردان ابراهیم تنها کسی بوده که در هر حدیثی از ابراهیم طلب اسناد می‌کرده است (نک: ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۷/(۱)۲). به تعبیری اعمش آغازگر حرکتی در جهت تکیه بر اسناد در محیط حدیثی عراق است که ادامۀ آن را می‌توان در برخی شاگردان مکتب او و چون ابوبکر بن عیاش مشاهده کرد (نک: هـ د، اسناد). دیدگاه انتقادی و تردیدآمیز اعمش نسبت به بخشی از احادیث متداول، در شخصیت حدیثی او به ویژه در آن روزگار شایان تأمل است؛ این نگرش از اوان تحصیل در او پدیدار گشته، و نمودی از آن در برخورد او با استادش ایاس بن معاویه در واسط ثبت شده است (نک: ذهبی، همانجا).

در حیات علمی اعمش، محدث بودن او با مخالفتهایش با اصحاب حدیث متعارض به نظر می‌آید؛ چه، وی به تندی محدثان کوفه در عصر خود را مورد انتقاد قرار می‌داده (ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۴۹۰؛ خطیب، همان، ۱۱/۹)، و در صورت دیدن یکی از «اصحاب حدیث» در محفل

خود، از بازگو کردن حدیث پرهیز می‌کرده است (نک: همو، شرف...، ۱۳۱ به بعد؛ ذهبی، همان، ۲۳۳/۶-۲۳۴). این تعبیر که اعمش حدیث گفتن برای برخی را ریختن مروارید به پای خوکان می‌پنداشته، در منابع شهرت یافته است (مثلاً نک: عجلی، همانجا؛ خطیب، تقیید...، ۱۴۷؛ ابونعیم، همانجا). در رفع این تعارض باید گفت که اعمش روش معمول میان اصحاب حدیث زمان خود در نقل انبوه احادیث و کم‌توجهی نسبت به تشخیص سره از ناسره را ناپسند می‌داشته، و این روش اصحاب حدیث را انحرافی اصولی از روش سلف می‌دانسته است؛ وی در پاسخی خطاب به عطاء بن ابی‌رباح بیان داشته است که اساس نقل حدیث ریشه در عهد پیامبر (ص) دارد، «اما از آن هنگام که شما بر هر رام و نارامی فراز آمدید، ما حدیث را به کناری نهادیم» (نک: عجلی، ۲۰۶؛ قس: دارمی، ۱۱۴/۱: تعبیری مشابه از ابن‌عباس).

از نظر جایگاه رجالی، همچون بسیاری کسان دیگر، با اعمش نیز به صورت مکتبی و حتیٰ بومی برخورد شده است. وی در میان کوفیان از چنان اعتباری برخوردار بود که او را «مُصْحَف» لقب داده بودند، تعبیری که از زبان شعبه، عالم بصری گراینده به کوفه نیز نقل شده است (برای موارد مختلف، نک: خطیب، *تاریخ*، همانجا). حتیٰ در مدینه، ابن‌شهاب زهری محدث سختگیر حجاز، اعمش را به عنوان تنها استثنای عراقیان در ثبت حدیث پذیرفته است (نک: ابن‌سعد، ۲۳۹/۶)، در حالی که برخی بصریان متقدم چون یحیی بن سعید بر پاره‌ای از مرویات او خرده گرفته‌اند (نک: ترمذی، ۷۵۴/۵؛ نیز ذهبی، *میزان*...، ۲۲۴/۲). در میان رجال‌شناسان اصحاب حدیث در سدهٔ ۳ق/۹م، احمد بن حنبل از اضطراب بسیار در حدیث او سخن گفته (همو، سیر، ۲۳۶/۶)، و از همان زمان مسألهٔ تدلیس او در روایت از برخی صحابه و تابعین مطرح شده است (نک: ابن‌حجر، ۲۲۴/۴-۲۲۶)؛ اما برخی دیگر از رجالیان عراقی و ایرانی چون یحیی بن معین، نسایی، ابوحاتم رازی و عجلی بر ثقه بودن او تصریح کرده (نک: عجلی، ۲۰۴؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۲(۱)/۱۴۶؛ مزی، ۸۹/۱۲)، و مسلم صحت حفظ او را «مستفیض» دانسته است (نک: ۶/۱).

اعمش خود به کتابت حدیث نمی‌پرداخت و تنها برخی از شاگردانش چون جریر، احادیث او را در جزوه‌هایی مکتوب ساخته بودند (مثلاً نک: خطیب، همان، ۱۰/۹). احادیث اعمش در مجامیع گوناگون حدیثی، از جمله در صحاح سته دست‌یافتنی است.

فقه اعمش: اعمش در عهد خود به عنوان یکی از فقیهان بنام در بلاد اسلامی شناخته می‌شده (نک: یعقوبی، ۳۹۱/۲)، و ابن‌ابی‌لیلیٰ فقیه کوفه، او را به عنوان «بزرگ فقیهان» به والی عیسی بن موسیٰ معرفی نموده است (نک: خطیب، همان، ۷/۹-۸؛ قس: عجلی، ۲۰۶-۲۰۷)؛ با این حال، روش فقهی اعمش و آراء او در آثار فقه تطبیقی مورد توجه قرار نگرفته است. اعمش در فقه نیز ــ همچون ویژگی شناخته‌اش در قرائت ــ سخت به تعالیم بوم کوفه پایبند بوده است؛ به تعبیر عجلی وی خود بر مذهب ابن‌مسعود، و کوفیان بر مذهب او بوده‌اند (ص ۲۰۶). او افزون بر اینکه به عنوان یکی از شاگردان برجستهٔ ابراهیم نخعی در فقه مطرح بوده (نک: ابن‌سعد، ۲۳۲/۶)، از محضر فقیهان بزرگ کوفه چون عامر شعبی، حبیب بن ابی‌ثابت و حکم بن عتیبه نیز بهره گرفته است (برای جایگاه اینان، نک: همو، ۲۲۳/۶؛ یعقوبی، ۳۰۹/۲، ۳۱۵، ۳۲۹؛ برای بهره‌گیری اعمش از آنان، نک: مزی، ۷۷/۱۲-۷۹). بازتاب تعصب اعمش بر فقه بومی کوفه، در برخی حکایات مانند مناظرهٔ او با استادش حبیب بن ابی‌ثابت دیده می‌شود که ستایش وی از دانش مکیان در باب مناسک حج و ترجیح احکام آنان بر فقه حج کوفی را برنتافته است (نک: ابونعیم، ۴۷/۵).

بر پایهٔ نقل قولهایی از اعمش، آشکار است که روش کلی او در فقه روش احتیاط‌آمیز تابعین کوفه چون ابراهیم و شعبی بوده است (مثلاً نک: دارمی، ۵۵/۱، ۶۱ به بعد). از جمله نشانه‌های مهم بر روش فقهی شعبی، نقل گفتاری به روایت حریث بن ظهیر از ابن‌مسعود است، بدین مضمون که در صورت ابتلا به امر قضا و نیافتن دلیلی از کتاب و سنت، باید به «قضای صالحان» رجوع کرد و در صورت نبودِ آن به اجتهاد الرأی توسل جست؛ در این روایت ضمن پذیرش رأی برای رفع ضرورت، بر احتیاط در حکم تأکید، و به شدت از ورود در امور مشتبه میان حلیت و حرمت نهی شده است (نک: همو، ۵۹/۱ - ۶۱؛ نسایی، ۲۳۰/۸-۲۳۱؛ ابن‌ابی‌شیبه، ۲۴۱/۷-۲۴۲؛ بیهقی، ۱۱۵/۱۰). با وجود پذیرش نظری مضمون روایت یادشده، به دامنهٔ کاربرد رأی در فقه اعمش به شدت با دیدهٔ تردید نگریسته شده، و اعمش به عنوان یک تجربهٔ شخصی از سالها شاگردی در محضر ابراهیم یاد کرده که هرگز از استاد قولی به رأی نشنیده بوده است (نک: دارمی، ۴۷/۱).

از جمله شعارهای اعمش در باب احتیاط، عباراتی منقول از ابن‌مسعود بود که فقیه را به اتباع و ترک ابتداع فرامی‌خواند (همو، ۶۹/۱) و میانه‌روی با پیروی سنت را برتر از کوشش (در طاعت) به بدعت می‌شمرد (همو، ۷۲/۱). در باب پرهیز از تحلیل و تحریم نیز اعمش در بیان سیرتِ ابراهیم، خاطر نشان می‌کرد که وی چیزی را حلال یا حرام نمی‌خواند، بلکه از زشت‌شماری یا نیکوشماری سلف نسبت به امری سخن می‌راند (همو، ۶۴/۱). بر این پایه، می‌توان دریافت که با وجود رشد مباحث مستحدث فقهی و نیاز محیط کوفه برای پاسخ‌گویی به مشکلات حقوقی روزمره، روش اعمش با اشکالی مبنایی مواجه بود و به رغم پاسخ‌گو بودن در مسائل عبادی فقه، یا به تعبیر آن روز «فرائض» در برخورد با مباحث حقوقی، یا به عبارت دیگر مباحث «حلال و حرام» ناتوان بود.

بر این پایه، قابل درک است که چرا پس از درگذشت ابراهیم نخعی در ۹۶ق/۷۱۵م، هنگامی که مسألهٔ جانشینی او به عنوان مرجع پرسشهای فقهی کوفه مطرح بود، کوفیان در انتخاب میان اعمش و همدرس او حماد بن ابی‌سلیمان که فقیهی صاحب رأی بود، بر آن شدند تا فرائض را نزد اعمش، و حلال و حرام را نزد حماد بجویند (نک: یحیی ابن معین، ۲۳۵/۲؛ ابن‌سعد، ۲۳۲/۶؛ خطیب، *تاریخ*، ۹/۹). اندک

فتاوای برجای مانده از اعمش را می‌توان به طور پراکنده در منابع فقهی، روایی و غیر آن جست‌وجو کرد؛ این موارد برخی فتوایی مستقل از اعمش و برخی تأیید فتوایی منقول از سوی اوست (برای نمونه‌ها، نک: یحیی بن معین، ۲/۲۳۵-۲۳۶؛ بخاری، *صحیح*، ۸/۳؛ ابوداوود، ۲/۳۱۰؛ طحاوی، ۱/۱۵۴-۱۵۵؛ سرخسی، ۱/۶۸-۶۹، جم؛ طوسی، *الخلاف*، ۱/۸۶، *الغیبة*، ۱۷؛ دمیری، ۲/۶۲؛ سیوطی، ۱/۸۳).

عقیدۀ اعمش: اعمش متعلق به دوره‌ای از تاریخ عقاید اسلامی است که هنوز نباید عقاید او را به صورت دستگاهی منسجم مورد بررسی قرار داد، بلکه برای شناخت مذهب اعتقادی او، باید موضعش را در قبال مسائل مهم اختلافی بررسی کرد.

در باب امامت، اعمش به گروه شیعه از تابعان کوفه تعلق دارد و گرایش او به تشیع در شماری از منابع رجالی اهل سنت مذکور افتاده است (مثلاً نک: بسوی، ۲/۶۳۷؛ عجلی، ۲۰۵؛ ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۶۲۴). از امامیه نیز شیخ طوسی او را در شمار اصحاب امام صادق (ع) آورده (*رجال*، ۲۰۶)، و ابن رستم طبری او را از شیعه ــ حتیٰ «رافضه»اش ــ شمرده است (ص ۲۱). روایتی در تفسیر فرات کوفی (ص ۱۳۹) نیز حکایت از آن دارد که اعمش در زمان خود توسط مخالفان از «رافضه» خوانده می‌شد (قس: سلمی، ۴۴۴: روایتی در نهی از سب اصحاب). اعمش غلو در باب امامت را محکوم می‌کرده، و در همین راستا نظریۀ غالیانۀ مغیرة بن سعید را به نقد گرفته است (نک: ابن‌عبدربه، ۲/۴۰۵).

در مباحث مربوط به جنگهای امام علی (ع)، اعمش دربارۀ صفین موضعی آشکار داشته، و این جنگ را به عنوان فتنه‌ای افروخته از سوی معاویه می‌شناخته است (نک: بخاری، *صحیح*، ۸/۱۴۸: نقلی از ابووائل؛ نیز خوارزمی، ۱۲۷) و احادیثی در نکوهش معاویه و عمرو عاص نیز از طریق اعمش در منابع گوناگون نقل شده است (مثلاً بلاذری، *انساب*...، ۴(۱)/۱۲۸؛ نصر بن مزاحم، ۲۱۷-۲۲۰؛ ابن‌بابویه، *الخصال*، ۱۹۱). در باب جنگ جمل نیز شماری از روایات از طریق اعمش، نشان از آن دارند که وی اصحاب جمل را در خروج بر امام علی (ع) بر خطا می‌دانسته است (نک: فضل بن شاذان، ۳۸-۳۹؛ مفید، *الجمل*، ۱۴۶-۱۴۷، ۴۳۵، *امالی*، ۵۸-۵۹).

اعمش در نقل احادیثی در فضایل امام علی (ع) شهرت داشته است و برخی روایات حکایت از آن دارند که منبع سید اسماعیل حمیری در نقل مناقب آن حضرت، شنیده‌هایش از اعمش بوده است (نک: ابوالفرج، ۷/۱۵). در منابع روایی دیده می‌شود که اعمش چه از سوی حکام و چه از سوی عالمان به سبب کثرت نقل فضایل آن حضرت، مورد انتقاد و گاه تهدید بوده است (مثلاً نک: اخوتبوک، ۲۶۸؛ ابن‌مغازلی، ۱۰۷ به بعد؛ خوارزمی، ۲۰۰ به بعد). بر پایۀ گزارش منابع گوناگون، اعمش در برخورد با قیامهای زیدی، از جمله قیام زید بن علی و نفس زکیه، از درگیر شدن در اینگونه حرکات پرهیز داشته (نک: احمد ابن حنبل، ۱/۲۸؛ عجلی، ۲۰۵؛ ذهبی، *سیر*، ۶/۲۳۴)، اما گاه در منابع زیدی وی از اصحاب زید به شمار آمده است (نک: *اجازات*...، ۱۹۶).

چنانکه از شیوۀ اعمش در پرهیز از کتابت انتظار می‌رود، از وی آثاری مکتوب برجای نمانده است؛ تنها شایان ذکر است که در منابع شیعی یک اعتقادنامۀ نسبتاً مفصل به روایت اعمش از امام صادق (ع) آمده که بیانگر مواضع اصولی مکتب امامیه است (ابن‌بابویه، *الخصال*، ۶۰۳-۶۱۰: متن کامل، *التوحید*، ۴۰۶-۴۰۷: بخشی از آن). در سدۀ ۷ق/۱۳م ابوالحجاج یوسف بن خلیل ابن قراجا دمشقی (د ۶۴۸ ق/ ۱۲۵۰م) مجموعه‌ای از احادیث عالی السندِ اعمش را در جزئی با عنوان *عوالی الاعمش* گرد آورده است (نک: ذهبی، *سیر*، ۲۳/۱۵۳؛ برای تداول آن، رودانی، ۳۰۰).

مآخذ: ابن‌ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن‌ابی‌داوود، عبدالله، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابن‌ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، بمبئی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن‌اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن‌بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ ابن‌جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانۀ مصطفیٰ محمد؛ ابن‌حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *مشاهیر علماءالامصار*، به‌کوشش م.فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن‌حجرعسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن‌خالویه، حسین، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن‌رستم طبری، محمد، *المسترشد*، نجف، کتابخانۀ حیدریه؛ ابن‌سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن‌عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن مجاهد، احمد، *السبعة*، به‌کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن‌مغازلی، علی، *مناقب علی بن ابی‌طالب (ع)*، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوشامۀ مقدسی، عبدالرحمان، *المرشد الوجیز*، به کوشش طیار آلتی قولاج، آنکارا، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به‌کوشش مصطفیٰ سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر*، به کوشش اتو پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۲۸۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ *اجازات الائمة الزیدیة*، تصویر نسخۀ خطی کتابخانۀ قاضی محمد علی اکوع در تعز یمن، شم ۲۳۹؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، منشورات جماعة المدرسین؛ اخفش، سعید، *معانی القرآن*، به کوشش عبدالامیر محمد امین ورد، بیروت، عالم الکتب؛ اخوتبوک، عبدالوهاب، «احادیثی منتخب از مسند»، همراه مناقب ... (نک: هم‍، ابن مغازلی)؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ همو، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بنا، احمد، *اتحاف فضلاء البشر*، به کوشش شعبان محمد اسماعیل، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبریٰ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *تقیید العلم*، به کوشش یوسف عش، قاهره، ۱۹۷۴م؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ خوارزمی، موفق، *المناقب*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛

دمیری، محمد، *حیاة الحیوان*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به‌کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سرخسی، محمد، *المبسوط* ، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به‌کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ طبری، محمد، «المنتخب من کتاب ذیل المذیل»، ضمیمهٔ *تاریخ طبری*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۴م؛ طحاوی، احمد، *اختلاف الفقهاء*، به کوشش محمد صغیر حسن معصومی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۱ق؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *رجال*، به کوشش محمدصادق آل‌بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الغیبة*، نجف، ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م؛ عجلی، احمد، *تاریخ الثقات*، به کوشش امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ فرات کوفی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۵۴ق؛ فضل بن شاذان، *الایضاح*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قرآن کریم؛ قسطلانی، احمد، *لطائف الاشارات*، به کوشش عامر سید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرساله؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مفید، محمد، *امالی*، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *الجمل*، قم، ۱۴۱۳ق؛ نحاس، احمد، *اعراب القرآن*، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، عالم الکتب؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمود نور سیف، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Bergsträsser, G. and O. Pretzl, «Die Geschichte des Korantexts», *Geschichte des Qorāns*, Leipzig, 1938; Blachère, R., *Introduction au Coran*, Paris, 1959; Pretzl, O.,«Die Wissenschaft der Koranlesung», *Islamica*, 1934, vol. VI.

احمد پاکتچی

اَعْمیٰ تُطیلی، ابوجعفر (یا ابوالعباس) احمد بن عبدالله بن هریرهٔ عتبی قیسی (منسوب به قبیلهٔ قیس) اشبیلی (ح ۴۸۵- ۵۲۵ق/ ۱۰۹۲-۱۱۳۱م)، شاعر و موشح سرای دورهٔ مرابطون اندلس.

وی در تُطیله در شرق سرقسطه به دنیا آمد و سپس به همراه خانواده‌اش به اشبیلیه کوچید و نسبت تطیلی و اشبیلی وی از همین جاست (نک: ابن بسام، ۲(۲)/۷۲۸؛ صفدی، *الوافی*...، ۱۲۶/۷؛ عباس، «الف ـ ب»؛ اشترن، 100؛ EI²) و چون نابینا بود، به اعمیٰ و نیز اُعَیمیٰ (به صیغهٔ تصغیر) شهرت یافت (ضبی، ۱۷۵؛ صفدی، همان، ۱۲۶/۷، ۱۲۷، نکت...، ۱۱۰؛ ابن شاکر، ۹۰/۱). احتمالاً مهاجرت خاندان وی به اشبیلیه به سبب آشفتگی اوضاع در تطیله و درگیریهای میان مسلمانان و مسیحیان اسپانیا بود که عاقبت به از دست رفتن تطیله در ۵۰۲ق/۱۱۰۹م انجامید (نک: ناجی، ۲۳۱). در روزگار اعمیٰ تطیلی، شاعر نابینای دیگری نیز به همین نام و با کنیهٔ ابواسحاق در اشبیلیه می‌زیست که منابع از وی به عنوان تطیلی اصغر یاد کرده‌اند (نک: ابن ابار، ۳۹).

اعمیٰ در اشبیلیه پرورش یافت و بیشتر عمر خود را در آنجا گذرانده و در همانجا بود که قریحهٔ شعری وی شکوفا شد. اما به سبب جنگهای خانمان سوز و کشتار سپاهیان مرابطی، او نیز همچون بسیاری از شاعران از آنجا کوچید. مدتی در مُرسیه و سرقسطه به سر برد و سپس به قرطبه رفت و چندی در آنجا در کنار دوستان و یاران قدیم خود به‌خصوص ابن بَقی (هـ م) اقامت گزید (ابن ظافر، ۲۵۵-۲۵۶؛ مقری، نفح...، ۳۴۷/۳-۳۴۸؛ فاخوری، ۲۵۲/۳؛ فروخ، ۱۶۱/۵؛ نیکل، 254). یکی از حامیان او در قرطبه قاضی شهر، ابوالقاسم ابن حمدین بود که شاعر قصاید بسیاری در مدحش سروده است (نک: ص ۴-۸، ۸۵-۸۸، ۱۶۱-۱۶۳؛ نیز نک: عباس، «ل»).

اقامت اعمیٰ در قرطبه نیز دیرنپایید و ظاهراً همچون ابن بقی راه مغرب پیش گرفت و نزد خاندانی معروف به بنی عشره یا بنی قاسم که در شهر سَلا شغل قضا داشتند، منزل گزید و مدایحی به آنان تقدیم داشت (نک: ص ۸۹ -۹۴، ۲۱۸-۲۲۰؛ عباس، «ف - ص»؛ آل طعمه، ۲۲۲-۲۲۳). از مدایح بسیاری که به علی بن یوسف بن تاشفین (حک ۵۰۰-۵۳۷ق) تقدیم داشته (نک: ص ۱۰۰-۱۰۵، جم)، چنین بر می‌آید که مدتی در کنف حمایت وی قرار داشته است. از دیگر ممدوحان وی ابوالعلاء بن زهر و محمد بن عیسیٰ حضرمی را می‌توان نام برد (نک: ص ۴۸-۶۳، ۹۴-۹۶). برخی از معاصران وفات اعمیٰ را در ۵۲۰ق/۱۱۲۶م دانسته‌اند (رکابی، ۳۱۵؛ حلو، ۵۹؛ عاصی، ۱۰۹؛ مونرو، 40؛ قس: گنثالث پالنثیا، ۱۵۷، که ۵۳۴ق آورده است).

اعمیٰ در سرودن موشحات دستی توانا داشت و تقریباً همهٔ شهرت خود را مدیون این فن شعری است. این شیوهٔ جدید شعری که از سدهٔ ۴ ق در اندلس رواج یافته بود، با ویژگیهایی چون شیرینی و ظرافت معانی و گرایش به ذوق عامهٔ مردم و به خصوص دلنشینی و سبکی وزن و آهنگ ابیات که به سادگی بر تار سازها و لبان خنیاگران جاری می‌شد، در آن روزگار خریدار فراوان داشت و اعمیٰ که این فن جدید را موافق طبع ظریف خود دیده بود، مشتاقانه بدان روی آورد و به زودی از همگنانش همچون ابن بقی (د ۵۴۰ق) پیشی جست و در زمرهٔ بزرگ‌ترین موشح سرایان روزگار خود در آمد (نک: ابن خطیب، ۱۶؛ مقری، *ازهار*...، ۲۰۸/۲). اعمیٰ در اشبیلیه مجالس شعر خوانی داشت که شاعران و ادیبان و اعیان در آن شرکت می‌کردند و هنر خود را بـه نمایش می‌گذاشتند. مجالس ادبی وی گاه به عرصهٔ مسابقات شعری مبدل می‌شد و در آنها شاعران به رقابت با یکدیگر می‌پرداختند. در یکی از همین مجالس بود که به گفتهٔ ابن سعید مغربی (*المقتطف*، ۲۵۶) چون اعمیٰ موشحی در نهایت زیبایی و استواری برخواند (با مطلع: ضاحکٌ عن جُمانٌ - سافرٌ عن بدرِ)، ابن بقی و دیگر موشح سرایان به برتری او اذعان آورده، سروده‌های خود را دریدند (نیز نک: مقری، همانجا).

تقریباً همهٔ منابع وی را سرآمد موشح سرایان سدهٔ ۶ ق دانسته، و او را از دیگر همگنانش برتر نهاده‌اند (نک: رکابی، ۲۹۰، حاشیهٔ ۳؛ عتیق، ۳۶۶؛ کریم، ۱۱۴). برخی موشحات وی در آثار ابن سناءالملک (ص ۵۷-۶۰)، ابـن سعیـد مغربـی (*الـمغـرب*...، ۴۵۳/۲-۴۵۶)، صفـدی (توشیع...، ۱۰۶-۱۰۹، ۱۲۱-۱۲۳) و ابن خطیب (ص ۱۶-۴۵) گرد آمده است (نیز نک: آل طعمه، ۵۱-۵۲، ۵۷، ۵۸، جم)؛ همچنین برخی از آنها به انگلیسی و اسپانیایی نیز ترجمه شده است (نک: همانجا؛ مونرو، 249-255؛ نیکل، 258-255).

اعمیٰ علاوه بر موشحات، قصایدی نیز در مضامین مدح، غزل،

وصف و رثا دارد که بیشتر آنها را به شیوهٔ شاعران مشرق زمین سروده، و آثار تقلید از شاعرانی همچون ابوتمام و متنبی در آنها کاملاً مشهود است. استواری واژگان و ترکیبها و مبالغهٔ فراوان و به کارگیری تشبیهات و استعارات بسیار از ویژگیهای قصاید وی به شمار می‌رود (فروخ، ۱۶۱/۵). در بسیاری از اشعار اعمیٰ وقایع تاریخی آن دوره و به خصوص هرج و مرجهای سیاسی و بی‌عدالتی حکام اندلس و تلخکامیهای مردم به خوبی بیان شده است (نک: ص ۱۰۰-۱۱۲، جم؛ عمادالدین، ۵۱۱/۳؛ عباس، «ف»؛ مونرو، 40). از این رو، از لحاظ تاریخی نیز اهمیت فراوان دارد.

ابن بسام در *الذخیره* قطعاتی از نثر مسجع وی را که بیشتر در قالب رساله‌های «اخوانیه» است، نقل کرده است (۲(۲)/۷۲۹-۷۳۱).

دیوان اعمیٰ به همراه مجموعه‌ای از موشحات وی به کوشش احسان عباس در بیروت (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م) به چاپ رسیده است.

مآخذ: آل طعمه، عدنان، محمد، *المختار الانیس*، طرابلس، ۱۹۸۷م؛ ابن ابار، محمد، *تحفة القادم*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن خطیب، محمد، *جیش التوشیح*، به کوشش هلال ناجی، تونس، ۱۹۶۷م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، *المقتطف*، به کوشش حنفی حسنین، قاهره، ۱۹۸۳م؛ ابن سناء‌الملک، هبةالله، *دارالطراز فی عمل الموشحات*، به کوشش جودت رکابی، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ اعمیٰ تطیلی، احمد، *دیوان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ حلو، سلیم، *الموشحات الاندلسیة نشأتها و تطورها*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ رکابی، جودت، *فی الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ صفدی، خلیل، *توشیع التوشیح*، به کوشش البیر حبیب مطلق، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عاصی، میشال، *الشعر و البیئة فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ عباس، احسان، مقدمه و حاشیه بر *دیوان* اعمیٰ تطیلی (هم)؛ عتیق، عبدالعزیز، *الادب العربی فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲م؛ فاخوری، حنا، *الموجز فی الادب العربی و تاریخه*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ کریم، مصطفیٰ عوض، *فن التوشیح*، بیروت، ۱۹۵۹م؛ گنثالث پالنثیا، آنخل، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقری، احمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ناجی، هلال، مقدمه و حاشیه بر *جیش التوشیح* (نک: هم، ابن خطیب)؛ نیز:
EI²; Monroe, J. T., *Hispano - Arabic Poetry*, Berkely, 1974; Nykl, A. R., *Hispano - Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Stern, S. M., *Hispano - Arabic Strophic Poetry*, Oxford, 1974.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِعْنات، نک: لزوم ما لایلزم.

اَعْیاص، عنوان چند تن از خاندان اموی فرزندان امیة الاکبر بن عبد شمس بن عبد مناف. مادر آنان آمنه، دختر آبان بن کلیب بن ربیعه است (سدوسی، ۳۱-۳۲؛ ابن قتیبه، ۱۱۲). نام ایشان در منابع گوناگون، کمابیش متفاوت آمده‌است که مهم‌ترین آنان، اینهاست: عاص (عاصی)، ابوالعـاص (ابوالعاصی)، عیـص، ابوالعیص و عُوَیـص (نک: بـلاذری، ۴(۱)/۲/۳،۳/۲۶۳؛ ابن درید، ۵۴، ۱۶۶؛ ابوالفرج، ۸/۱-۹؛ قس: سدوسی، ۳۱؛ کلبی، ۳۸؛ زبیری، ۹۸-۹۹؛ نیز نک: EI², S). ابن حزم (ص ۷۸) ابوعمرو را نیز در شمار اعیاص آورده است. از این میان، از عیص و عویص و ابوالعیص فرزندانی باقی نمانده است (نک: بلاذری، ۴(۱)/۲؛ ابن حزم، همانجا؛ مونس، ۸۶).

به ابوالعاص لقب «امین» داده، و او را از حکما و شعرای قریش دانسته‌اند (زبیری، همانجا). گویند وی ندیم قیس بن عدی بوده است (ابن حبیب، ۱۷۷). از مهم‌ترین کسانی که به ابوالعاص نسب می‌برند، عثمان بن عفان، خلیفهٔ سوم و مروان بن حکم، سر سلسلهٔ مروانیان را می‌توان نام برد (سدوسی، همانجا؛ کلبی، ۳۹؛ بلاذری، ۱۲۵/۵).

از آنجا که نسب ابوسفیان و فرزندانش به گروه دیگری از خاندان اموی موسوم به «عنابس» می‌رسد، میان این دو گروه (اعیاص و عنابس) و هواخواهان ایشان رقابت و اختلاف سختی بر سر خلافت و تفضیل و تقدم بر دیگری وجود داشته است (ابن ابی الحدید، ۳۳۵/۱-۳۳۶؛ نک: مقریزی، ۸۰-۸۱).

برخی از نوادگان اعیاص در عهد پیامبر (ص) و پس از آن عهده‌دار اموری شدند و یا در غزوات و فتوحات به شهادت رسیدند (نک: کلبی، ۴۴-۴۸؛ خلیفه، ۲۴/۱-۲۶). برخی از اینان نیز چون حکم بن ابی العاص در مخالفت با پیامبر (ص) شهرت یافتند (بلاذری، همانجا).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به‌کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۳، به‌کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م، ج ۴(۱)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۷۱م، ج ۵، به‌کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ سدوسی، مورج، *حذف من نسب قریش*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م؛ کلبی، هشام، *جمهرةالنسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م؛ مقریزی، احمد، *النزاع و التخاصم فیمابین بنی امیه و بنی‌هاشم*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۴م؛ مونس، حسین، توضیحات بر *اطلس تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ نیز: EI², S.

محمدرضا ناجی

آعْیَن بن سُنْسُن، نک: آل اعین.

آغاج آری، نک: آغاجری.

آغالبه، نک: بنی اغلب.

اَلْاَغانی، کتابی که از آغاز تألیف، بزرگ‌ترین اثر ادبی در تاریخ فرهنگ عربی به شمار آمده، و از همان زمان مورد عنایت خاص ادب دوستان قرار داشته است. با اینهمه، این کتاب نتوانسته است از چنگ

برخی تصحیفات و کاستیها و فزونیها و یا افسانه‌هایی که گرد مردان بزرگ و آثارشان تنیده می‌شود، بگریزد و از ابهامات تهی بماند.

بررسی منابع: از اواخر قرن ۴ق/۱۰م که ابوالفرج اصفهانی (ﻫ م) درگذشته، تا سدهٔ ۷ق/۱۳م دربارهٔ *اغانی* و مؤلف آن سکوتی نسبی برقرار است و از روایات گسترده‌ای که از آن قرن به بعد پدیدار شده، نوشته‌ای در دست نیست. اما در این قرن، بیشتر روایات افسانه‌ای و شورانگیزی که همه جا انتشار یافته است، در *معجم الادبا*ی یاقوت نقل می‌شود. حدود ۱۰۰ سال بعد، ابن خلکان و سپس مقری جزئیاتی بر آنها می‌افزایند و روایات را هیجان انگیزتر می‌سازند. اینک همین روایات، دست آویز همهٔ کسانی شده است که در زمان ما به پژوهش دربارهٔ *اغانی* و ابوالفرج پرداخته‌اند.

احتمالاً نخستین کتاب در این باب، از آنِ محمد عبدالجواد اصمعی به نام *ابوالفرج الاصبهانی و کتابه الاغانی* (قاهره، ۱۹۵۱م) است که تقریباً نیمی از آن به کتاب اختصاص دارد. شفیق جبری در *دراسة الاغانی* (سوریه) بیشتر به خود *اغانی* عنایت داشته است، تا به مؤلف آن. محمد احمد خلف الله در *صاحب الاغانی* (بغداد، ۱۹۵۳م) به نقد روایاتی پرداخته است که بیشتر با *اغانی* پیوند دارد. داوود سلوم در *دراسة کتاب الاغانی و منهج مؤلفه* (بغداد، ۱۹۶۹م) کوشیده است تا چگونگی روایات و شیوهٔ نقل آنها را بررسی کند. همو، با همکاری نوری حمودی قیسی، فهرستی از نام کسان در *اغانی* همراه با شرح احوالی مختصر، انتشار داده است (بغداد، ۱۹۸۲م).

اما مسألهٔ بسیار پیچیده‌ای که در *اغانی* پیوسته گریبانگیر خواننده بوده، همانا مجموعه‌ای از اصطلاحات موسیقی است که شاید فهم نهایی آنها هرگز میسر نگردد. با اینهمه، گروهی به تألیف در آن باره پرداخته‌اند (نک: بخش موسیقی، در همین مقاله).

علاوه بر این کتابها، انبوهی مقاله، یا بخشهایی از برخی کتابها نیز دربارهٔ *اغانی* از جنبه‌های گوناگون تألیف شده است که مهم‌ترین آنها یاد می‌شود: ۱. بلاشر در *تاریخ ادبیات عرب* به محتوا و روایات توجه دارد (۲۵۶/۱ به بعد)؛ سزگین (در *محاضرات فی تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة*) و زُلوندک (در مقاله‌ای با عنوان «*منابع اغانی*[1]») که در جست و جوی منابع *اغانی* بوده‌اند؛ زکی مبارک در *النثر الفنی فی القرن الرابع* نتیجه گیریهای معاصران از *اغانی* را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ علی جواد طاهر در *المورد* داستان غم انگیز و طولانی چاپ کتاب را شرح می‌دهد؛ و خلاصه، عبدالستار فراج که فهرستهای مفصلی برای کتاب تدارک دیده، در *العربی* گزارش بسیار مفیدی از آن فهرستها داده است.

چاپها و ترجمه‌های کتاب:

۱. *اغانی*، نخست بر اساس نسخه‌های نامطمئن و ناقص، در بولاق (۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م)، در ۲۰ جلد به چاپ رسید. حدود ۲۰ سال پس از آن، خاورشناس آمریکایی، برونو[2]، روایاتی پراکنده از نسخه‌های خطی گوناگون گرد آورد و مجموعهٔ آنها را به عنوان جلد ۲۱ *اغانی* به چاپ رسانید (لیدن، ۱۸۸۸م). اما کیفیت این متن موجب برخی تردیدها گردید، زیرا: ۱. این جلد اندکی نابسامان است و اسلوب آن با بقیهٔ کتاب تفاوت دارد؛ ۲. کلمات دشوار آن، برخلاف ۲۰ جلد اول، غالباً شرح شده است؛ ۳. بسیاری از اشعار در آن «صوت» خوانده شده است، بی آنکه آهنگش تعیین گردد. حال آنکه ابوالفرج، تا شعری را به آواز و در آهنگی معین نخوانده باشند، صوت نمی‌نامد؛ ۴. برونو هیچ‌گاه آشکار نکرده که این نسخه را از کجا یافته است (حقی، ۳۶-۳۷).

چندی پس از انتشار جلد ۲۱، گویدی[3] به تهیهٔ فهرستی از همهٔ مجلدات *اغانی* دست زد و به نام «*فهرستهای اغانی برحسب الفبا*[4]» در لیدن (۱۸۹۵-۱۹۰۰م) منتشر ساخت. اشارات و توضیحات در این فهرست، بسیار سودمند، و به زبان فرانسه است.

۲. در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م بر اساس همان چاپ بولاق و تکملهٔ برونو و فهارس گویدی (ترجمهٔ عربی آن توسط محمد مسعود)، چاپ جدیدی از *اغانی* در چاپخانهٔ تقدم قاهره انتشار یافت که به نام چاپ ساسی معروف است.

۳. سرانجام در ۱۹۲۵م، علی راتب به وزارت فرهنگ مصر پیشنهاد کرد که به هزینهٔ او *اغانی* را به شکل شایسته‌ای چاپ کنند. بدین سان، دارالکتب المصریه به کار پرداخت و تا سال ۱۹۷۰م تنها ۱۷ جلد از آن را منتشر کرد. ماجرای چاپ *اغانی* در دارالکتب را علی جواد طاهر به تفصیل شرح داده است (ص ۱۹۳-۱۹۷).

۴. نظر به اقبال شدید اهل ادب، ناشران گوناگون به انتشار کتاب، بر اساس نسخه‌های چاپی یا گاه با برخی فزونیها، دست زدند که از آن جمله‌اند: دارالفکر، دارمکتبة الحیاة، دارالثقافه. ناشر اخیر در ۱۹۵۸م از عبدالستار فراج خواست تا وی بقیهٔ مجلدات را آمادهٔ چاپ کند. او خود شرح داده است که چگونه تا جلد ۲۳ و نیز فهارس کامل کتاب را تدارک دیده، و به چاپخانه داده است (ص ۱۲۴).

۵. اینک چاپهای متعددی به طور کامل از *اغانی* انتشار یافته است که بیشتر آنها زاییدهٔ برنامه‌های بازرگانی مراکز نشر در لبنان محسوب می‌شوند. بدیهی است که تا جلد ۱۶ آنها همان چاپ دارالکتب است که ــ به رغم ادعای تصحیح و تکمیل ــ تقریباً تقلید کاملی از همان است. اما ناشران ناچار بوده‌اند که ۶ جلد باقی‌مانده را خود تدارک ببینند.

از ۱۹۷۰م به بعد، ۱۷ جلد دارالکتب همراه با بقیهٔ مجلدات زیر نظر محمد ابوالفضل ابراهیم به چاپ رسید (مجلدات آخر تاریخ چاپ ندارد)؛ در ۱۹۸۶م دارالکتب العلمیهٔ لبنان به چاپ مجدد کتاب از ابتدا تا انتها دست زد. اما پیداست که کاری بازاری است و جز برخی حواشی چیز قابل ذکری ندارد. این ناشر *اخبار ابونواس* را که ابن منظور بر اساس روایات ابوالفرج نگاشته، به عنوان جلد ۲۵ بر کتاب

1. «The Sources...» 2. R. E. Brünnow 3. I. Guidi 4. *Tables alphabétiques du Kitāb al-Aġānī*.

افزوده است.

چاپ دارالکتب *اغانی* با همهٔ شایستگی، هنوز چاپ نهایی به شمار نمی‌آید. همچنانکه مجلدات ۱۶ـ۲۴ از نقص خالی نیست. تعلیقات مفصل صبحی بصام مثلاً بر جلد ۱۸ نشان از این نقص دارد (ص ۴۲۹ـ ۴۶۲).

گزیده‌های *اغانی*: حجم عظیم کتاب و سلسله‌های طولانی اسناد، همچنین بنا به گفتهٔ شکعه داستانهای پرده‌در و شرم‌انگیز که گاه حتیٰ به بزرگان اسلام نسبت داده شده است (ص ۳۳۲)، سرانجام موجب گردید که گروهی به تدارک اختصار، موجز، مختصر، تهذیب و ... از *اغانی* برآیند. این گزیده‌ها اینک همه در دست نیستند: حاجی خلیفه به ۷ تلخیص از قرن ۵ تا ۸ق/۱۱ تا ۱۴م اشاره می‌کند (۱۲۹/۱؛ نیز نک: شکعه، ۳۳۴ـ ۳۳۵؛ مشایخ فریدنی، ۲۷ـ ۲۸). اما آنچه اینک شناخته شده، و مورد توجه است، دو گزیده از سده‌های ۷ـ۸ق/۱۳ـ۱۴م است:

۱. گزیدهٔ ابن منظور به نام *مختار الاغانی* [*الکبیر*] *فی الاخبار و التهانی*، که وی در آن همهٔ اسناد را حذف کرده، و به زندگی‌نامه‌های شاعران و خنیاگران، نوعی ترتیب الفبایی (تنها بر اساس حرف نخست) داده است. چاپ قابل اعتماد این کتاب را جمعی از محققان در قاهره (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م) انتشار داده‌اند.

۲. گزیدهٔ ابن‌واصل حموی، یکی از معاصران ابن‌منظور. ابن‌واصل در ۶۹۷ق *اغانی* را خلاصه کرد، اما ترتیب ابوالفرج را در عرضهٔ زندگی‌نامه‌ها مراعات نمود. این کتاب با نام *تجرید الاغانی* در فاصلهٔ سالهای ۱۳۷۴ـ۱۳۸۲ق به کوشش طه حسین و ابراهیم ابیاری در ۳ مجلد منتشر شده است.

کار تلخیص در زمانهای حاضر نیز ادامه یافت. احتمالاً نخستین تلخیص از آنِ انطون صالحانی است که پس از حذف اسانید، روایتهای اصلی *اغانی* را منتشر ساخت (بیروت، ۱۸۸۸ و ۱۹۰۱م). در ۱۹۲۵م نیز خضری مختصری کم فایده در ۷ جلد در قاهره انتشار داد (دربارهٔ این گزیده‌ها علاوه بر منابع یاد شده، نک: GAL, S, I/226؛ بلاشر، ۲۱۹/۱؛ فراج، ۱۲۴). *حدائق الفنون فی اختصار الاغانی* (نسخهٔ خطی) در کتابخانهٔ زیتونهٔ تونس (GAL, I/153) و نیز *اخبار النساء فی کتاب الاغانی* تألیف عبدالامیر مهنا (بیروت، ۱۹۸۸م) را ــ که مجموعهٔ داستانهای مربوط به زنان در *اغانی* است ــ نیز باید در شمار گزیده‌ها نهاد.

ترجمه‌ها: کیفیت *اغانی* چنان است که به آسانی ترجمه را برنمی‌تابد. به همین سبب، یکی دو اقدامی که در این باب صورت گرفته، ناچار در همان آغاز کار متوقف گردیده است. نخستین آنها ترجمه به لاتین از کوزه گارتن[1] (گرایفسوالد، ۱۸۴۰م) است که از جلد اول فراتر نرفت. مشایخ فریدنی در تهران به ترجمهٔ فارسی کتاب دست زد. جلد اول این ترجمه در ۱۳۵۶ش و جلد دوم آن در ۱۳۶۴ش به چاپ رسید. این دو مجلد به سبب کثرت حواشی، تنها جلد اول *اغانی* چاپ دارالکتب را دربر می‌گیرد. مترجم در ۱۳۶۸ش کتاب دیگری به عنوان جلد اول *اغانی* انتشار داد که دیگر شباهتی به چاپ نخست نداشت. در این کتاب، سلسله سندها، نسبها، بخشهای مفصلی از اشعار، و از همه مهم‌تر «اخبار مکرر و آنچه ربطی به ایرانی و شیعی ندارد» از آن حذف شده است. به عبارت دیگر، جلد اول این کتاب که دیگر چیزی جز تلخیص فشرده‌ای از *اغانی* نیست، ۷ جلد اول چاپ دارالکتب را دربر گرفته است.

افسانه‌های پیرامون *اغانی*: کتابی به عظمت *اغانی*، البته به دور از افسانه‌های دل انگیز نمی‌تواند باشد. کتابهای ادب از قرن ۷ق/۱۳م تاکنون، همه، با اطمینان تمام، چند روایت در بزرگداشت *اغانی* نقل کرده‌اند:

۱. ابوالفرج طی ۵۰ سال *اغانی* را تدوین کرد و تنها یک نسخه از آن تدارک دید. او سپس آن نسخهٔ منحصر به فرد را نزد سیف‌الدولهٔ حمدانی فرستاد و هزار دینار جایزه گرفت (یاقوت، ۹۸/۱۳).

۲. صاحب بن عباد که با ابوالفرج دوستی داشت، جایزهٔ سیف‌الدوله را اندک شمرد و در ستایش *اغانی* سخنها گفت و ادعا کرد که با وجود این کتاب، دیگر از مجموعه‌ای که بر ۳۰ شتر بار می‌کرده‌اند و همراه او می‌برده‌اند، بی‌نیاز شده است (همو، ۹۷/۱۳).

۳. ابوالفرج که مانند مستنصر، خلیفهٔ اموی اندلس از نژاد امویان بود، پنهانی آثار خود را نزد او می‌فرستاد و از جمله، *اغانی* را پیش از آنکه در عراق شهرت یابد، به او هدیه کرد و هزار دینار جایزه گرفت (برای اطلاع بیشتر، نک: هد، ابوالفرج اصفهانی).

رد افسانه‌هایی که گرد *اغانی* تنیده شده است، رد ارزشهای بی پایان کتاب نیست؛ و این ارزشها اندکی پس از نشر کتاب بر همگان پدیدار بوده است. وزیر دیلمیان ابن شیرزاد که نسخهٔ اصل را ــ که بیشتر روی پوست نوشته شده بود ــ در بازار وراقان سراغ کرده، و در پی خرید آن برآمده بود، دریافت که آن را برای ابواحمد ابن حفص به ۴ هزار درهم خریده‌اند (یاقوت، ۱۲۶/۱۳ـ۱۲۷). ابوتغلب بن ناصرالدوله فرمان داد که نسخه‌ای از آن را به ۱۰ هزار درهم خریدند، چون آن را دید، اظهار داشت که ۱۰ هزار دینار می‌ارزد. پس گفت که نسخه‌ای دیگر برایش نگاشتند (همو، ۱۲۵/۱۳ـ۱۲۶؛ ابن شاکر، ۱۵۷/۱۱). یاقوت خود اشاره می‌کند که بارها کتاب را خوانده، و از آن نسخه‌ای در ۱۰ مجلد به خط خود برنگاشته است (۹۸/۱۳).

گفتنی است که با اینهمه، کتاب *اغانی* دچار کاستیهایی بوده که از همان آغاز تعجب همگان را برانگیخته است. یاقوت می‌نویسد: ابوالفرج گاه در کتاب وعده‌ای می‌دهد که جامهٔ عمل به آن نمی‌پوشاند؛ مثلاً دربارهٔ ابوالعتاهیه می‌گوید: «داستانهای او و عتبه را پس از این خواهیم آورد»؛ ولی هرگز نمی‌آورد، یا داستانهای ابونواس و جنان را نقل کرده، می‌گوید: «روایات مربوط به او پیش از این ذکر شد»؛ حال آنکه چنین چیزی در کتاب نیامده است؛ و یا به جای ۱۰۰ صوت، تنها

1. Kosegarten

۹۹ صوت ذکر کرده است. یاقوت سپس می‌افزاید: من گمان می‌کنم که یا از کتاب بخشهایی فرو افتاده، یا ابوالفرج دچار فراموشی شده است (۹۸/۱۳ـ۹۹؛ دربارهٔ غارت شدن خزاین سیف‌الدوله و باقی ماندن تنها ۱۶ جلد از *اغانی*، نک: هـ د، ۱۳۱/۶). افزون بر این، ابوالفرج اشاره می‌کند که به شرح لغت و اعراب نیز می‌پردازد، اما اینک در کتاب وجوه واژه‌شناسی و دستوری نسبت به حجم کتاب بسیار اندک است.

در برخی موارد ممکن است ملاحظات شخصی باعث مسکوت گذاشتن نام شاعری بزرگ شده باشد. مثلاً جای ابن رومی در *اغانی* خالی است و چون تقریباً هیچ اشاره‌ای به او نشده، گمان می‌رود که مؤلف به عمد خاموش مانده است. این امر را پژوهشگران معاصر به دشمنی و کینه توزی حمل می‌کنند. از جمله انگیزه‌های این دشمنی، یکی آن است که ابن رومی، بحتری (دوست ابوالفرج) و اخفش (استاد ابوالفرج) را به شدت تمام هجو گفته است (نک: اصمعی، ۲۰۹ـ۲۱۴؛ نیز نک: شکعه، ۳۳۲).

محتوای کتاب: به گفتهٔ عبدالستار فراج *اغانی* به طور کلی دارای ۷۰۰ گزارش، شامل شرح حال اشخاص و روایت جنگهاست؛ کسانی که شعری به نامشان ثبت شده است ــ خواه شرح حال داشته باشند، خواه نه ــ به ۱٬۲۰۰ تن می‌رسند؛ علاوه بر این، حدود ۳۰ هزار بیت شعر نیز در آن گرد آمده است (ص ۱۲۳). این آمارها با آنکه چندان دقیق نمی‌تواند بود، از گنجینهٔ بی مانندی که در *اغانی* گرد آمده است، پرده برمی‌دارد. چگونگی تألیف این مجموعه را ابوالفرج در مقدمهٔ کتاب چنین شرح داده است: در آغاز ۱۰۰ ترانه بود که ابراهیم موصلی و دو تن دیگر، برای هارون الرشید برگزیده بودند. سپس اسحاق موصلی، به دستور واثق در این مجموعه تجدید نظر کرد (۱/۱ـ۲). البته ابوالفرج به بهانهٔ این ۱۰۰ آهنگ، روایات مفصلی دربارهٔ آهنگ سازان، خوانندگان، شاعرانی که شعرشان موضوع آهنگ بوده، و هر کس که با این هنرها رابطه داشته است، نقل کرده، و سرانجام بزرگ‌ترین مجموعهٔ ممکن را برای موسیقی و ادب از آغاز تا سدهٔ ۴ق/۱۰م به دست داده است. با اینهمه، او تصریح می‌کند که جانب اختصار را رعایت کرده، و تنها روایات سودمند را آورده است. سلوم، شرحی را که ابوالفرج در کتاب خود آورده، از نوع کتابهای «امالی» پنداشته است (ص ۱۱۹) و به اشارت همو، طلال سالم حدیثی و کریم علکم کعبی مجموعه‌ای با عنوان *شروح الاصفهانی فی کتاب الاغانی* (بغداد، ۱۹۶۷م) تألیف کرده‌اند.

مایهٔ اصلی این شروح، البته گزارش فنی آهنگها، ایقاع آنها، و احتمالاً دستگاهی است که آهنگ درآن اجرا می‌شده است (نک: بخش موسیقی، در همین مقاله). اما اطلاعات ادبی مربوط به این آهنگهاست که *اغانی* را نمونهٔ عالی یک کتاب ادبی (نک: هـ د، ادب) در زمینهٔ شعر و اخبار (داستانهای نیمه تاریخی مربوط به شعر و شاعر) ساخته است. ادبی بودن کتاب در مقدمهٔ ابوالفرج بر آن نیز ثبت شده است. وی سر آن ندارد که تألیفی کاملاً فنی ـ علمی و ثقیل به خواننده عرضه کند، زیرا بنا به سنت ادب زمان خود می‌داند که «طبیعت آدمی، پیوسته میل دارد از چیزی به چیز دیگر منتقل شود و با گذر از موضوع شناخته شده و آشنا به موضوع نو شادمان گردد» (۴/۱؛ نیز نک: بلاشر، ۲۱۱/۱ـ۲۱۲). خلاصه، انتقال از داستانهای کهن به نو، از روایات شاهان به حکایات عامهٔ مردم و از سخن جدی به طنز خواننده را به خواندن کتاب مایل‌تر می‌سازد (همانجاها).

اما پیروی از سنت ادب، بدان معنی نیست که ابوالفرج کتاب خود را اثری غیر علمی بداند. کتاب او اثری تنها سرگرم کننده نیست، زیرا همه چیز در آن به شیوه‌ای عالمانه عرضه می‌شود، همهٔ اطلاعات آن در نظر خود او، اسنادی معتبر دارند و برای آنکه اعتبار علمی آنها بر همگان مسلم باشد، لازم می‌آید همه را به سلسله سندی که حلقه‌های آن را بزرگ‌ترین دانشمندان زمان تشکیل می‌دهند، مستند سازد. سلسله سندهای به ظاهر جدی و حدیث‌وار ابوالفرج، بحثهای بس دراز و پایان‌ناپذیری برانگیخته است. موضوعهای اساسی این مشاجرات را می‌توان چنین فهرست بندی کرد:

۱. در *اغانی* هیچ سخنی بدون ذکر مأخذ (سلسله سند) نیامده، پس ناچار همه چیز جدی و عالمانه است؛ و اگر چنین باشد، پس می‌توانیم این اطلاعات را به عنوان اسنادی تاریخی مورد استفاده قرار دهیم.

۲. از سوی دیگر، انبوهی افسانه، حتیٰ از دوران متأخر عباسی و زمان خود ابوالفرج در کتاب آمده است که نه با واقعیات تاریخی منطبقند و نه عقلاً قابل پذیرش؛ گاه ملاحظه می‌شود که ابوالفرج خود نیز بر این امر واقف است. با توجه به این واقعیت، آیا باید کار به ظاهر عالمانهٔ ابوالفرج را «شوخی بزرگی» تلقی کرد و در همهٔ کتاب به چشم تردید نگریست؟ یعنی آیا دیگر نمی‌توان روایات *اغانی* را تاریخی دانست؟

۳. آیا جمع میان این دو برداشت ممکن است؟ و آیا پژوهشی نقادانه و گسترده خواهد توانست درجهٔ اعتبار تاریخی هر یک از روایات را تعیین کند؟

۴. سلسله سندها، مسألهٔ بسیار گنگ مآخذ و منابع *اغانی* را پدید می‌آورد: اولاً باید دید که این راویان کیانند و تا چه حدی می‌توان به روایاتشان اعتماد کرد؛ ثانیاً چرا همیشه این روایات، «گفتاری» جلوه می‌کند، نه «نوشتاری»؛ حال آنکه ابوالفرج بارها و بارها، پس از ذکر سلسلهٔ گفتاری سند، به کتابی اشاره می‌کند که روایت در آن مذکور بوده است.

بسیاری از پژوهشگران معاصر عرب، با شیفتگی تمام، به بررسی روایات *اغانی* همت گماشته‌اند. شاید در این باره سهم داوود سلوم در *دراسة کتاب الاغانی* از دیگران بیشتر باشد. وی معتقد است که *اغانی*، بنابر آنچه ابوالفرج خود در مقدمه آورده (۳/۱ـ۴)، کتابی ــ به عمد ــ بی‌نظام است، همین امر خود کار جابه‌جاییها، تحریفها، افتادگیها و اختلاطها را البته آسان می‌کند (سلوم، ۱۳ـ۲۵) و موجب آن می‌شود که ابوالفرج بتواند به میل خود برخی روایات را که نمی‌پسندد، تلخیص یا

حذف نماید. با اینهمه، وی همه چیز، حتیٰ روایات نادرست را هم نقل کرده، و انگیزهٔ او نیز آن اعتقاد بوده است که نباید کتاب از چیزهایی که پیشینیان تدوین کرده، و شناخته‌اند، تهی بماند (۳۰۵/۹؛ نیز نک: سلوم، ۷۳). اما ابوالفرج که به قول سلوم، عقلیتی نقادانه و عالمانه مانند دانشمندان قرن ما دارد (ص ۸۰)، روایات را سخت نقد می‌کند و با آنکه روایات متناقض را می‌آورد، موارد نقص و نقاط ضعف آنها را می‌نمایاند و خود از ذکر سخنان دروغین تبری می‌جوید (ابوالفرج، ۱۱/۲؛ سلوم، ۸۲).

مجموعهٔ روایات *اغانی* را می‌توان به ۳ دستهٔ جعلی، ضعیف و موثق بخش کرد. مؤلف روایات جعلی را، چون در میان مردم شهرت دارد و از قول نویسندگان و راویان بزرگ نقل شده است، می‌آورد، اما گستاخانه راوی را ــ حتیٰ اگر ابن خردادبه، یا ابن کلبی باشد ــ دروغگو می‌خواند (۱۵۶/۵ـ۱۵۷، ۱۷۳/۶، ۸۵/۲۲؛ نیز نک: سلوم، ۸۰ـ۸۷).

یافتن روایت صحیح، خاصه در باب انتساب اشعار ــ آن هم در روزگاری که جعل و سرقت ادبی و فراوانی راویان دست دوم و سوم آمیختگی شگفتی در شعر عرب ایجاد کرده بود ــ البته سخت دشوار بود و ابوالفرج برای رسیدن به مقصود، گاه رنجی فراوان برخود هموار می‌کرد. مثلاً کسی شعری را به اعشیٰ نسبت داده بود، وی برای رد این مدعیٰ، شعر همهٔ اعشیٰ‌های شاعر را (که شاید از ۲۰ تن درگذرند) بررسی می‌کند. عاقبت شعر را در دیوان شاعری متأخر می‌یابد (نک: ۲۸۵/۳؛ نیز نک: سلوم، ۱۱۰). نمونهٔ بسیار جالب توجه دیگر، نظری است که دربارهٔ قطعه شعری داده است: «این شعر درهم ریخته، چند بیتش از آن نعمان و چند بیتش از آن یزید است... یک راوی که به سخنش اعتماد نیست، آن را به نوفل... نسبت داده است. کسی که شعر را از نعمان پنداشته، ابوعمرو شیبانی... است. من آن را در کتابش یافتم، سپس آن را از دست نوشتهٔ ابوسعید سکّری از مجموعهٔ شعر نعمان برنگاشتم...» (۲۶/۱۶ـ۲۷؛ نک: سلوم، ۱۱۱). این دقت وسواس آمیز، بیشتر نویسندگان عرب چون سلوم را بر آن می‌دارد که کتاب *اغانی* را بزرگ‌ترین منبع پژوهش در ادب و فرهنگ عربی بدانند.

اما *اغانی* و مؤلف آن نزد همگان این چنین عزیز نیستند. در زمان خود او، ابومحمد نوبختی اظهار می‌دارد که ابوالفرج دروغگوترین مردم زمان بود. به بازار وراقان ــ که در آنجا دکانها آکنده از کتابند ــ می‌رفت، چیزهای بسیاری می‌خرید و به خانه می‌برد و روایاتش را از روی آنها می‌نوشت (نک: خطیب، ۳۹۹/۱۱).

ابن جوزی (د ۵۹۷ق/۱۲۰۱م) نیز به روایات «متشیعی چون او» اعتماد ندارد، از آنهمه مجالس باده گساری و هرزگی که گاه خود ابوالفرج هم در آنها شرکت داشته، سخت برمی‌آشوبد و می‌گوید: هر کس در *اغانی* بنگرد، همه گونه زشتی و منکر در آن می‌تواند یافت (۴۰/۷ـ۴۱؛ نیز نک: ابن کثیر، ۲۸۰/۱۱). اوج مخالفت با کتاب *اغانی* و نویسندهٔ آن در اثر ولید اعظمی متجلی است که نامی پر معنی دارد: *السیف الیمانی فی نحر الاصفهانی* (قاهره، ۱۹۸۸م). وی آنچه انتقاد دربارهٔ مؤلف و کتابش یافته، نقل کرده، و خود به نقد آنها پرداخته است. ۴ فصل کتاب شامل این مضامین است: ۱. نقد دانشمندان کهن و معرفی «راویان دروغ‌پرداز...»؛ ۲. داستانهایی که در آن به ساحت مقدس اهل بیت اهانت شده است؛ ۳. داستانهای زشت گزنده‌ای که برضد امویان نقل شده است؛ ۴. داستانهای گوناگونی که در آن اسلام موردتهاجم قرار گرفته است، و برمکیان و فارسیان بزرگ داشته شده‌اند. بدیهی است که لحن گفتار در این کتاب، بسیار تند و خشن است.

در مقالهٔ ابوالفرج اصفهانی (ه م) نظر نویسندگان شیعه نیز دربارهٔ *اغانی* بیان شده، و آمده است که آنان بیشتر او را ــ به رغم شیعی بودن و نوشتن کتاب *مقاتل الطالبیین* ــ مورد سرزنش قرار داده، کتابش را غیرقابل استفاده دانسته‌اند.

در میان معاصرانی که می‌کوشند اعتبار تاریخی لااقل بخشهایی از *اغانی* را نفی کنند، جدی‌تر از همه زکی‌مبارک است. وی در *النثر الفنی* از اینکه می‌بیند نویسندگانی چون جرجی زیدان و طه حسین، برای تجزیه و تحلیل اوضاع اجتماعی سرزمینهای اسلامی در قرنهای ۲ـ۴ق/۸ ـ۱۰م به روایات *اغانی* استناد می‌کنند و در نتیجه جامعه را بیشتر تباه و فسادآلود می‌پندارند، در شگفت می‌شود. وی پس از بررسی ویژگیهای اخلاقی ابوالفرج که به گمان او هرزه و عیاش و لذت‌جو بوده است، نتیجه می‌گیرد که اثر او نیز به قصد برآوردن نیازهای طبقه‌ای خاص بوده است. ابوالفرج خود در مقدمه تصریح کرده که کتاب را برای تمتع و لذت خواننده نگاشته است، نه به قصد ارائهٔ گزارشهای صحیح تاریخی (۲/۱)؛ اما او بنا به سنت عموم نویسندگان ادب ــ تقریباً در همهٔ زمینه‌ها ــ انبوهی سلسله سند با نام راویان بزرگ برای هر یک از روایات داده است که می‌تواند خوانندگان را به آسانی بفریبد. اما این سلسله سندهای فریبنده، دلالت بر چیزی ندارد و در واقع افسانه‌ای بیش نیست (مبارک، ۲۸۸/۱ به بعد).

زکی مبارک ادعا نمی‌کند که ابوالفرج خود داستان می‌پرداخته، و به کتاب می‌افزوده است؛ بلکه می‌پندارد که احتمالاً این داستانها را دیگران جعل کرده بودند و سبب جعل نیز آن بوده است که راویان از زمان جاهلی، برای هر قطعه شعر داستانی شورانگیز می‌ساختند و همراه شعر روایت می‌کردند تا به آن زیبایی بخشند.

نظر زکی مبارک که البته دربارهٔ «اخبار» تازه نیست، به شیوه‌های گوناگون قابل تأیید است. انبوهی از افسانه‌های خیال‌آمیز و کلیشه‌ای و تکراری، از طریق راویان، با همان سلسله سندهایی نقل شده است که بسیاری از مسلمانان واقع‌گرای سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م در واقعیت آنها به چشم تردید می‌نگریستند؛ با اینهمه، ایشان هیچ‌یک از آنها را فرو نمی‌گذاشتند و پنداری توافق عام بر آن بود که «اخبار» عرب را، نه به عنوان گزارشهای تاریخی، که به عنوان گنجینهٔ فرهنگ عامه، همان‌طور که گذشتگان برجای گذاشته‌اند، روایت کنند و به یاری سلسله سندها ــ خواه شفاهی، خواه کتبی ــ از کاستیها و فزونیهایی که ممکن است به

دست نسلهای بعد در آنها رخ دهد، جلوگیری کنند (نیز نک: بلاشر، ۲۵۷/۱). شاید عالی‌ترین نمونه در این باب داستان لیلی و مجنون در *اغانی* باشد. در آغاز داستان، ۱۱ روایت نقل شده که نشان می‌دهد مجنون وجود خارجی نداشته است (۳/۲، ۶، ۸-۱۰). ابوالفرج اشاره می‌کند که انبوهی داستان در این باره به دستش رسیده است و او بهترین آنها را نقل می‌کند و خود مسئولیتی به عهده نمی‌گیرد (۱۱/۲). اما هیچ‌یک از این روایات دروغین، از سلسله سند تهی نیست.

سلسله سند: صحت هر گزارش، همانا وابسته به سلسله سند آن است. این سلسله‌ها از سندی که ابوالفرج در دست داشته، یا گزارشگری که «خبری» را عرضه می‌کرده است، آغاز می‌شود، در زمان بالا می‌رود تا گاه به راویان نخستین (بدویان) سر می‌کشد، و گاه نیز در دو سه نسل قبل، مثلاً در حد اصمعی و ابن اعرابی متوقف می‌شود. اما غالباً چنین است که یک خبر، از چندین منبع به ابوالفرج می‌رسد. به همین سبب است که در بیشتر احوال، یک خبر، به چند گونه، با اختلافاتی اندک یا فراوان در لفظ و محتوا، نقل شده است.

آیا همهٔ روایات *اغانی* به صورت شفاهی به ابوالفرج می‌رسیده است؟ این نکته نیز موجب گفت و گوها و پژوهشهای فراوان شده است. بلاشر با توجه به منابع مکتوب روند کلی روایات *اغانی* را چنین طرح می‌کند (۲۱۵/۱):

گزارشگر شفاهی ← اثر مکتوب از کسانی چون اصمعی و ابوعبیده... ← گزارش آن آثار توسط شاگردان آن نویسندگان ← کسانی که آن آثار را به «اجازه» نقل می‌کنند ← ابوالفرج.

بحث بلاشر که به قول زلوندک (ص 294) نخستین گفتار جدی دربارهٔ شناخت روش ابوالفرج است، لاجرم موضوع «منابع» *اغانی* را مطرح می‌کند. زلوندک از سلسله سندها چنین برداشت می‌کند: ۱. اغلب آنها ظاهراً شفاهیند؛ ۲. مؤلف به منابع بی‌شمار مکتوب هم ارجاع داده است؛ ۳. بسیاری از مدارک مکتوب را به صورت شفاهی از قول استادانش نقل کرده است (همو، 295). وی اخبار مربوط به دعبل را موردبررسی قرار می‌دهد و ملاحظه می‌کند که اغلب خبرگزاران بلافصل ابوالفرج در این باب، نویسنده و صاحب کتاب بوده‌اند، پس می‌توان چنین پنداشت که غالب منابع ابوالفرج، مکتوب بوده است؛ اما چون هیچ یک از آثار آنان باقی نمانده، و سنت نقل در *اغانی* هم گفتاری است، نمی‌توان قاطعانه گفت که وی همیشه مستقیماً از اثر مکتوب استفاده می‌کرده است (ص 297). ابوالفرج حتیٰ زمانی که به سند مکتوب خود اشاره می‌کند، باز کنار آن در سلسله سندی دیگر می‌افزاید: «حدثنا...»، یا «اخبرنا...» (همو، 301) و بدین‌سان، اعتبار سند مکتوب را مخدوش می‌سازد.

سایهٔ سنگین ابهام که بر منابع یا نخستین منبع ابوالفرج افتاده است، زلوندک را به این اندیشه می‌کشاند که چون یافتن نخستین منبع *اغانی* ــ خواه گفتاری، خواه نوشتاری ــ مشکلی را حل نمی‌کند، یعنی ممکن است آن نیز خود، از منبع مهم‌تری (مثلاً راوی متخصصی در آثار شاعری معین) نقل شده باشد، یا اگر کتاب است، خود از روی کتاب مهم‌تر و کهن‌تری رونویسی شده باشد، بهتر است موضوع نخستین منبع را رها کرده، در پی یافتن «منبع اصلی» برآییم و مراد از منبع اصلی، آن راوی متخصصی است که آثار شاعر یا موسیقی‌دان موردنظر را ــ خواه به صورت شفاهی، و خواه به صورت مکتوب ــ گردآوری کرده است و دیگران تقریباً همیشه ناچار بوده‌اند که از او نقل روایت کنند (ص 302-303).

سزگین نیز که *اغانی* را حافظ انبوهی کتاب گمشده می‌داند، می‌نویسد: با اینکه پایهٔ این کتاب، *اغانی* اسحاق بوده، اما کتاب *نسب قریش* زبیربن‌بکار مهم‌ترین اثری است که ابوالفرج، از اول تا آخر کتاب خود، از آن نقل قول کرده است (GAS, I/378-379). علاوه بر آن، او از صدها کتاب در تاریخ و موسیقی و لغت و غیر آن بهره برده، اما برخلاف استادش طبری، از این آثار به گونه‌ای آزاد استفاده کرده است، نه به شیوه‌ای روشمند؛ اینک مقایسهٔ برخی روایات *اغانی* با کتابهایی که هنوز باقی است، این امر را ثابت می‌کند. در بررسی این منابع، بزرگ‌ترین اشکال در آن است که ابوالفرج غالباً از ذکر نام درست کتاب و مؤلف خودداری نموده، یا به اشارتی مبهم بسنده کرده است (همان، I/380).

تحقیق در اسانید کتابهای حدیثی، خاصه *صحیح* بخاری، و بررسی شیوه‌های انتقال علوم چون سماع، قرائت، اجازه، کتابت و ... سزگین را به بررسی عمیق‌تر در منابع *اغانی* می‌کشاند (ص ۱۴۸-۱۴۹). وی در رد کسانی که به شفاهی بودن منابع *اغانی* معتقدند ــ حتیٰ بلاشر و زلوندک که بین دو شیوه مرددند ــ قاطعانه اعلام می‌دارد که همهٔ منابع کهن ما از جمله *اغانی*، خود از منابع نوشتاری نقل شده‌اند. مثلاً هنگامی که ابوالفرج می‌نویسد: «اخبرنی ابن درید، قال اخبرنی عمر بن شبه عن ابی عبیده عن عوانه» بی گمان باید قبول کنیم که ابوالفرج، کتاب یکی از افراد این سلسله سند را در دست داشته است. به عبارت دیگر، نباید فریب الفاظی چون اخبرنی، حدثنی، حُدثت،... را خورد (ص ۱۵۰). وی مدعی یافتن روشی عالمانه است که پژوهشگر را بر منبع مکتوب راه می‌نماید (ص ۱۵۱-۱۵۳). اساس کار از این قرار است که سلسله سندها را با یکدیگر می‌سنجیم و می‌بینیم در چه حلقه‌ای مشترکند و کجا شاخه شاخه می‌شوند. آخرین حلقهٔ اشتراک، منبع مکتوب است، چنانکه ملاحظه می‌شود، روش او تا حدی به شیوهٔ پیشنهادی زلوندک که در پی یافتن «گردآورندهٔ احادیث» است، شباهت دارد.

در مجموعهٔ آثاری که به دست پژوهشگران عرب در باب *اغانی* نگاشته شده، هنوز تحقیقی جامع، یا نظریه‌ای کارساز پدید نیامده است. سلوم که با دقت بیشتر به بررسی *اغانی* پرداخته، منابع آن را طبق معمول، بخش‌بندی کرده، و ۳ نوع منبع عرضه نموده است: ۱. منابع مکتوب مستقیم یا غیرمستقیم (ص۳۸-۴۹)؛ ۲. نامه‌ها و اجازات (ص ۵۰ - ۵۵)؛ ۳. راویان و اسانید (ص ۵۵ -۵۶). از جملهٔ پژوهشهای

جالب سلوم یکی آن است که اصطلاحات ابوالفرج را هنگام نقل خبر از منابع جمع‌آوری کرده است که اگر فراگیر باشد، می‌توان موردبهره برداری قرار داد (نک: ص ۵۶ـ۶۹).

واژه‌های فارسی *اغانی*: نسبت «اصفهانی» ابوالفرج و نیز برخی واژه‌های فارسی در *اغانی*، همگان را بر آن داشته است که او را به درستی اصفهانی و فارسی‌دان بدانند. در مقالهٔ ابوالفرج (هـ م) نشان داده شده که اصفهانی نسبت همهٔ خانواده است و به او اختصاص ندارد و حتیٰ احتمال می‌رود که او اصلاً در اصفهان زاده نشده باشد. اینک برای اثبات فارسی‌دانی او تنها کلمات فارسی *اغانی* باقی می‌ماند.

انبوهی کلمهٔ فارسی در آثار شاعران نوخاستهٔ عباسی موجود است که ابوالفرج نقل کرده و آنها را به حساب او نمی‌توان نهاد؛ اما در درون متن هم بارها کلمات فارسی به کار رفته است.

جبری به کلمات طارمه، شادگونه، کرمانیه و بوطقه اشاره می‌کند (ص ۳۱۵). فهرست این کلمات را، با توجه به کتاب، البته می‌توان گسترش داد. مثلاً در اخبار اسحاق موصلی، این کلمات یافت می‌شوند: خیناگر (= خنیاگر) (۲۹۵/۵ـ۲۹۶، ۲۲۲/۱۹ـ۲۲۳؛ نیز نک: هـ د، اسحاق موصلی)؛ شوبق (در تلفظ امروز: شوبک = چوبک) (۳۴۲/۵)؛ تخت (= جامه‌دان)؛ سفط (= سبد)؛ فهلیذی (= پهلوی) (همو، ۲۹۳/۵ـ۲۹۴).

آنچه سلوم یافته، شرح کلمات فارسی، و برای اثبات موضوع مفیدتر است (ص ۷۸): ابوالفرج می‌نویسد: «دو شار» که ترجمهٔ آن به عربی «اسدان» است (۱۵۷/۵)؛ «بسیار درم» که ترجمه‌اش به عربی «الکثیر الدراهم» است؛ «یا مرد می خُر» که فارسی است و ترجمه‌اش چنین است: «یا رجل اشرب النبیذ» (۳۳۸/۵)؛ «خش» که کلمه‌ای فارسی، و به معنی «طیب» است (۳۲/۲۳ـ۳۳؛ نیز نک: سلوم، همانجا).

اما اینگونه شروح هم دلیل بر چیزی نیست، چه، در سدهٔ ۴ق/۱۰م اینگونه کلمات و اصطلاحات در عراق بسیار بوده است و دیگر کتابهای ادب نیز همانها را تکرار کرده‌اند. گذشته از آن، ابوالفرج شاگرد ابن درید بوده، و این دانشمند «عرب نژاد فارسی ندان» نخستین کسی است که در *جمهرة اللغة* خود، برای انبوهی از کلمات معرب، ریشه‌های فارسی معرفی کرده است. به هر حال، دانستن معنی چند کلمه یا چند اصطلاح در محیط عراق آن روزگار، امری بسیار آسان بوده است.

موسیقی *اغانی*: در زمان ابوالفرج، کار موسیقی سخت اوج گرفته بوده است، چندان که او می‌بایست بر منابع متعددی استناد کند تا بتواند اثر جامعی به دست دهد. او به راستی از همهٔ این آثار آگاه بوده، و در هر باب، اظهار نظرهای عالمانه کرده است. از اینهمه آثار، متأسفانه چیزی جز چند رساله، مانند *رسالهٔ* ابن منجم باقی نمانده است. حال آنکه، نام منابعی که مورداستناد ابوالفرج بوده، و در *اغانی* مذکور است، به حدود ۷۵ کتاب می‌رسد که لااقل ۲۵ تای آنها در باب موسیقی بوده است (اصمعی، ۳۸۴ـ۳۸۹).

اما همهٔ دشواری کار از آنجا برمی‌خیزد که ابوالفرج، برای بیان نوع و دستگاه و ضرب (ایقاع، یا طرائق) آوازی که خوانده، یا آهنگی که نواخته می‌شد، چندین اصطلاح به کار برده که در آن روزگار بی‌تردید معروف همگان بوده، و هر کنیزک آوازخوانی می‌توانسته است با شنیدن آن اصطلاحات، به آنچه از او خواسته‌اند بخواند، پی ببرد. همین آشنایی همگانی باعث شده است که ابوالفرج از توضیح آن اصطلاحات خودداری کند و از آنجا که تقریباً همهٔ رسائل موسیقی آن زمان خاصه دو اثر خود او *ادب السماع* و *کتاب فی النغم* نابود شده است، اینک فهم معانی دقیق آن الفاظ ناممکن می‌نماید. با اینهمه، از آغاز قرن ۲۰م دانشمندان به پژوهش در این باره پرداخته‌اند و احتمالاً مقالهٔ کولانژت[1] در «مجلهٔ آسیایی[2]» نخستین کار به شمار می‌آید. پس از آن فارمر، در ۱۹۴۳م در کتاب «سعدیه گاون و تأثیر موسیقی[3]» به امر ریتم (ایقاع) پرداخت (نک: فارمر، ۴۲۱). در همان سال زاکس، و سپس فارمر در ۱۹۵۴م گزارشی در این باره عرضه کردند. چند سال بعد در ۱۹۵۸م پژوهشهای فارمر با تحریری تازه در «گزارش فعالیتهای دانشگاه گلاسکو[4]» منتشر شد و ترجمهٔ آن نیز در همان سال در *مجلة المجمع العلمی العراقی* (۱۸۳/۵ـ۲۰۰) انتشار یافت و آنگاه دوباره جرجیس فتح‌الله در کتاب *معانی الاصوات فی کتاب الاغانی* (بغداد، ۱۹۵۸م)، هاشم رجب در *حل رموز الاغانی و المصطلحات الموسیقیة العربیة* (بغداد، ۱۹۶۷م)، و اخیراً شوقی در *رسالة ابن المنجم فی الموسیقی و کشف رموز کتاب الاغانی* به کشف معانی آن مصطلحات پرداختند. کثرت اینگونه تحقیقات خود نشان از آن دارد که آن راز همچنان سر به مهر مانده است و همهٔ نظرها از حد فرضیه فراتر نمی‌رود. در اینجا به مشهورترین اصطلاحات کتاب و معانی عام آنها اشاره می‌شود و برای اطلاعات بیشتر می‌توان به بحثهای بسیار مفصل شوقی و دیگر منابعی که ذکر شد، مراجعه کرد.

در *اغانی* معمولاً در پایان هر شرح حال، یا در پیش درآمد هر زندگی‌نامه شعری می‌آید که «صوت» خوانده شده است و مراد از صوت، یک قطعه آهنگ آوازی است که باید همهٔ مشخصات فنی آن را ذکر کرد تا قابل خواندن و نواختن باشد. مثلاً: صوت [ذیل آن چند بیت می‌آید]؛ عروض آن بحر وافر است؛ آواز (غناء) از ابن مکی، خفیف ثقیل اول با [انگشت] وسطیٰ در مجرای وسطیٰ، و این قول اسحاق است؛ آهنگ دیگری با [ضرب] خفیف ثقیل دوم، سلیمان ساخته که دست باز (= مطلق) در مجرای بنصر است... (۴۸/۲). بنابراین، ابوالفرج بلافاصله پس از ذکر بحر عروضی، به ضرب (ایقاع = ریتم) آهنگ اشاره می‌کند، زیرا اصطلاح خفیف و ثقیل و... نام ضربهاست. «ایقاع»های *اغانی* به طور کلی عبارتند از: ۱. ثقیل اول، ۲. ثقیل ثانی، ۳. خفیف ثقیل اول، ۴. خفیف ثقیل دوم، ۵. رمل، ۶. خفیف رمل، ۷.

1. P.X.M. Collangettes
2. JA, 1906, X/166-168.
3. *Sa'adyah Gaon on the Influence of Music.*
4. *Transactions of Glasgow University...*

هزج، ۸. خفیف هزج.

این مصطلحات، همه جا بر اندازه‌های یکسان دلالت نمی‌کنند، اما چون غرض ما مفهوم کلی است، به یک مورد از آن اشاره می‌کنیم (دربارهٔ اختلاف در نام ایقاع، نک: هد، اسحاق موصلی).

برحسب نظر فارابی، اگر پایهٔ ضرب، یعنی کوچک‌ترین زمان ممکن میان دو کوبه را، پیمانه فرض کنیم و آن را الف بخوانیم، ضربهای ب، ج، د هر کدام به ترتیب دو، سه و چهار برابر پیمانه خواهند بود؛ حال اگر ایقاعی به صورت ب ب ب ب نواخته شود، خفیف نام دارد؛ ج ج ج ج خفیف ثقیل است (نک: آذرنوش، ۲۲۰-۲۲۱؛ برای توضیح در انواع ایقاع، نک: فارابی، ۴۳۵-۴۳۸؛ خشبه، ۴۳۵-۴۳۸).

پس از ایقاع، تقریباً همیشه نام انگشتان (= اصابع) ذکر می‌شود که علاوه بر معنی اصلی (انگشت)، هم بر پردهٔ مناسب آن (= دستان) و هم بر مقام[1] و یا بر نغمهٔ آغازین مقام دلالت دارد.

اما همهٔ ابهام اصطلاحات *اغانی* از آنجا برمی‌خیزد که مؤلف، نام «اصبع» را غالباً با ترکیب «در مجرای وسطیٰ» یا «در مجرای بنصر» همراه کرده است.

این موضوع باعث گفت‌وگوهای بسیار شده است. شوقی نظرات گوناگون در این باب را مورد بررسی و انتقاد قرار داده، و خود پیشنهادهای معقولی عرضه کرده است (ص ۴۷۱ به بعد).

بنا به گمان شوقی، مراد از «مجریٰ...» لحنی است که به نغمه‌ای (نُتی) که از نهادن انگشت وسطیٰ یا بنصر بر تار سوم عود برمی‌خیزد، نسبت یافته است. بنابراین، مراد از این اصطلاح، یک نت خاص نیست، بلکه آهنگ‌ساز، به یاری این دو اصطلاح، اولاً دو دستگاه اصلی موسیقی (مجرای وسطیٰ، مجرای بنصر) را تعیین، و در عین حال، فاصله‌ها و میزانهای موردنظر و رابطهٔ میان نتها را مشخص می‌کند (ص ۴۲۶-۴۲۷؛ برای جزئیات، نک: هد، اسحاق موصلی).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، تعلیقات بر موسیقی کبیر فارابی، ترجمهٔ همو، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن شاکر، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به‌کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ اصمعی، محمد عبدالجواد، *ابوالفرج الاصبهانی و کتابه الاغانی*، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ اعظمی، ولید، *السیف الیمانی فی نحر الاصفهانی*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بصام، صبحی، «تعلیقات علیٰ کتاب الاغانی»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م، ج ۳۱، شم ۴؛ بلاشر، ر.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ جبری، شفیق، *دراسة الاغانی*، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حقی، ممدوح، *ابوالفرج الاصفهانی فی الاغانی*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ خشبه، غطاس عبدالملک، تعلیقات بر *کتاب الموسیقی الکبیر* (نک: هم، فارابی)؛ خطیب‌بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ سزگین، فؤاد، *محاضرات فی تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة*، فرانکفورت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سلوم، داوود، *دراسة کتاب الاغانی و منهج مؤلفه*، بغداد، ۱۹۶۹م؛ شکعه، مصطفیٰ، *مناهج التألیف عند العلماء العرب*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ شوقی، یوسف، *رسالة ابن المنجم فی الموسیقیٰ و کشف رموز کتاب الاغانی*، قاهره، ۱۹۷۶م؛ طاهر، علی جواد، «نحو الاغانی»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م، ج ۱، شم ۱ و ۲؛ فارابی، محمد، *کتاب الموسیقی الکبیر*، به‌کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فارمر، ه. ج.، «اسماء الاصوات فی کتاب *الاغانی الکبیر*»، همراه *تاریخ الموسیقی العربیة*، ترجمهٔ جرجیس فتح‌الله، بیروت، ۱۹۷۲م؛ فراج، عبدالستار، «الاغانی»، *العربی*، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م، شم ۱۴۰؛ مبارک، زکی، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ مشایخ فریدنی، محمدحسین، مقدمه بر *برگزیدهٔ الاغانی*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

GAL; GAL, S; GAS; Zolondek, L., «The Sources of the *Kitāb al-Aġānī*», *Arabica*, Leiden, 1961, vol. VIII.

آذرتاش آذرنوش

اَلْاَغْراضُ الطِّبّیه، نک: جرجانی، اسماعیل.

آغْریبوز، یا آغریبوز، جزیره‌ای یونانی واقع در دریای اژه که از ۸۷۴ تا ۱۲۳۴ق/۱۴۷۰ تا ۱۸۱۹م به مدت ۳۶۰ سال تحت حاکمیت دولت عثمانی بوده است.

نام و وجه تسمیه: نام اصلی این جزیره اوبیا (ائوبویا[2]) است (سامی، ۲۲۸/۱) و در اغلب آثار عهد باستان به همین نام یاد شده است (استرابن، I/5, 7, 277؛ پلوتارک، V/477؛ هرودت، III/33, IV/7؛ گزنفن، I/289) که به معنی سرزمین گاونر یا دارای گاو فراوان یا خوب (سامی، همانجا) بوده، و از دو کلمهٔ یونانی «او[3]» (خوب) و «بوئوس[4]» (گاو) تشکیل گردیده است (استرابن، V/7، حاشیهٔ 1) و نیز احتمال دارد از غاری در ساحل جزیره که بوئوس‌اوله به معنی جای گاو نام دارد، گرفته شده باشد (همو، V/5، حاشیهٔ 8). علاوه بر آن این جزیره را اُخه[5]، الوپیا[6] (همو، V/7) و به سبب اینکه باریک و دراز است، ماکریس[7] نامیده‌اند (همو، V/3، حاشیهٔ 2).

اولیا چلبی که در سال ۱۰۸۱ق/۱۶۷۰م از آن دیدن کرده است، در *سیاحت نامهٔ* خود می‌نویسد: در قدیم به جزیرهٔ اغریبوز، ماقری‌پو می‌گفتند که به معنی دراز است و در حقیقت هم جزیرهٔ درازی است (۲۴۴/۸). منابع غربی، به خصوص ایتالیاییها آن را نگروپونته[8] (*بیزانتیوم*، II/736؛ هامر پورگشتال، ۵۸۹/۱-۵۹۰؛ چمبرز...، V/400) و ترکها اغریبوز (سامی، همانجا؛ اولیاچلبی، ۲۳۶/۸، ۲۴۳؛ پچوی، ۲۹۴/۲، ۳۱۶؛ روملو، ۵۰۲، ۶۰۵) و یا ایری بوز («دائرة المعارف ترک[9]»، XIV/421؛ اونلو، 231؛ واصف افندی، 57؛ ایوان سرایی، 20؛ EI^2, II/691) می‌نامیدند و امروزه در یونان به این جزیره اِوْیا[10] می‌گویند (*بریتانیکا*، میکرو، III/985؛ مریت...، VI/457؛ «دائرة المعارف ترک»، همانجا).

اولیاچلبی دربارهٔ نام ترکی این جزیره می‌نویسد: بعضی آن را اغریبوز و برخی اکری بوز (اَیری بوز) می‌خوانند و این نام را آل عثمان از کوهی بلند در این جزیره که نزدیک قلعهٔ اغریبوز قرار دارد و اکری بوز نامیده می‌شود، گرفته است، لیکن در دفتر خاقانی به نام اغریبوز ثبت شده است (۲۳۶/۸)؛ ولی سامی معتقد است که اغریبوز صورت تحریف

1. mode 2. Euboea 3. eu 4. bous 5. Ochê 6. Ellopia 7. Macris 8. Negroponte 9. *Türk...* 10. Évvoia

شدهٔ نام بغاز «اوریپوس[1]» است (همانجا).

موقعیت طبیعی و جغرافیایی: اغریبوز بعد از کرت بزرگ‌ترین جزیرهٔ دریای اژه محسوب می‌شود (سامی، نیز بریتانیکا، همانجاها) که به موازات ساحل شرقی خاک اصلی یونان از شمال غربی به سوی جنوب شرقی به صورت باریک و دراز و غیر منتظم کشیده شده است (استرابن، V/3 ؛ سامی، نیز بیزانتیوم، همانجاها). مساحت آن ۳'۹۰۰ کم۲، طولش ۱۷۰ کم (قس: کلیر...، IX/378 : ۱۴۵ کم) و عرضش بین ۵ تا ۵۰ کم است و ۱۸۰ هزار نفر جمعیت دارد («دائرة المعارف جدید...[2]»، 774-II/773؛ مریت، همانجا). دو بغاز تالانته و اوریپوس (اغریبوز) جزیره را از خاک اصلی یونان جدا می‌کنند که فاصلهٔ باریک‌تر قسمت بین این دو بغاز با خاک اصلی در حدود ۳۶متر (سامی، همانجا: ۶۵ متر) است. مرکز جزیره، شهر باستانی خالکیس[3] (چمبرز، همانجا)، در نزدیک‌ترین نقطهٔ بغاز اوریپوس به خاک یونان قرار دارد و به وسیلهٔ یک پل متحرک با آن مرتبط است («دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ استرابن، V/3,5 ؛ EI² ، همانجا؛ بیزانتیوم، I/407؛ اولیاچلبی، ۲۳۸/۸؛ هامر پورگشتال، ۵۹۱/۱).

اغریبوز جزیره‌ای کوهستانی است و رشته کوههایی از شمال غربی، به سوی جنوب شرقی آن کشیده شده است که بلندترین آنها کوه دلفی یا دیرفیس است که ۱'۷۴۵ متر ارتفاع دارد («دائرة المعارف ترک»، چمبرز، همانجاها). ما بین کوهها، دره‌های حاصل‌خیز و جلگه‌های فراوانی وجود دارد و بخش مرکزی و جنوبی پوشیده از جنگل است. بزرگ‌ترین جلگهٔ آن در مرکز، جلگهٔ للانته است و در شمال و طول ساحل غربی مزارع حاصل‌خیز، تاکستانها و باغهای میوه و زیتون واقع شده، و زمین پوشیده از گیاهان مدیترانه‌ای است. آب و هوای جزیره بسیار لطیف است و محصولات گوناگونی دارد. دامنه‌های کوهستانهای آن محل پرورش گوسفند و بز است (اولیاچلبی، ۲۴۴/۸؛ سامی، نیز کلیر، چمبرز ، همانجاها). کالکیس (خالکیس) منبع مس و آهن و صدف و یکی از مراکز مهم معدنی این جزیره است. در گذشته شمشیرها و گلدانهای ظریف ساخته شده در این شهر شهرت فراوانی داشت (پلوتارک، V/477؛ دورانت، ۱۲۷/۲). اغریبوز دارای معادن غنی لینیت و منگنز و سنگ مرمر نیز هست (سامی، ۲۸۸/۱؛ چمبرز، همانجا). در ساخت بناهای قدیم رم نیز از مرمرهای اغریبوز استفاده شده است (همانجا). ساحل شرقی جزیره دارای شیب تند و صخره‌ای است و به همین سبب اکثر بنادر و شهرهای آن در ساحل غربی قرار دارند (همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: ساکنان نخستین اغریبوز را آبانتس[4] می‌خواندند (استرابن، نیز «دائرة المعارف ترک»، همانجاها؛ بریتانیکا، میکرو، III/985). نخستین بار تسالیها، تراسیها و ایونیها در بخشهای شمالی، مرکزی و جنوبی این جزیره چند دولت ـ شهر مستقل به‌وجود آوردند (استرابن، V/5؛ چمبرز، V/400) که در سدهٔ ۸ ق م کالکیس و ارتریا[5] مهم‌ترین آنها به شمار می‌رفتند (استرابن، V/11,13؛ چمبرز، بریتانیکا، همانجاها). این دو شهر اغلب به دلایل تجاری و اقتصادی با یکدیگر در حال جنگ بودند (استرابن، V/19). در ۵۰۶ ق م حکومت آتن کالکیس را تسخیر کرد و اتباعش را در جلگهٔ للانته اسکان داد (بریتانیکا، همانجا؛ «دائرة المعارف ترک»، XIV/421) و بدین‌ترتیب، جزیرهٔ اغریبوز تحت تسلط این حکومت قرار گرفت (میدان لاروس، IV/107؛ سامی، همانجا؛ مریت، VI/457).

در ۴۹۰ ق‌م ایرانیان به یونان لشکرکشی کردند و در سر راه خود ارتریا را ویران ساختند. در نتیجه مردمان اغریبوز جانب یونانیان را گرفتند و در یک جنگ دریایی از شکست آنها جلوگیری کردند (دورانت، ۲۶۰/۲؛ کلیر، IX/379؛ میدان لاروس، همانجا). در ۳۳۸ ق م جزیره توسط فیلیپ پادشاه مقدونی به تصرف درآمد (چمبرز، همانجا) و در ۱۴۶ ق م جزو امپراتوری رم شد و سپس تحت فرمانروایی حکومت بیزانس قرار گرفت («دائرة المعارف ترک»، همانجا). در اوایل سدهٔ ۱۳م، دولت جمهوری ونیز آن را به تصرف خود در آورد (هامر پورگشتال، ۵۹۱/۱) و این سلطه ۲۶۰ سال طول کشید و جزیرهٔ اغریبوز بزرگ‌ترین و مهم‌ترین پایگاه دریایی ونیز در دریای اژه گردید (سامی، نیز «دائرة المعارف جدید»، همانجاها؛ نوایی، ۷۸۸).

دوران حاکمیت امپراتوری عثمانی: تجاوزات حکمران ونیزی جزیرهٔ اغریبوز در ۸۷۴ق/۱۴۶۹م به متصرفات دولت عثمانی در دریای اژه که سبب جنگهای ۷ ساله بین این دو دولت شده بود و قتل و غارت ساکنان جزایر لمنوس (لیمینی) و ایمبروز[6] (ایمروز) و مخصوصاً بندر انیز[7] (انوس) و به اسارت بردن شماری از مسلمانان آنجا، پادشاه عثمانی سلطان محمد فاتح را بر آن داشت تا به اغریبوز حمله کرده، کار این جزیره را یکسره کند و در ضمن پایگاه دریایی ونیزیها را در این جزیره که تهدید دائمی برای سواحل روم ایلی و آناتولی به شمار می‌رفت، از بین ببرد («دائرة المعارف ترک»، XIV/422 ؛ «دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ نوایی، ۷۸۷، ۷۸۸؛ اونلو، 231). در ذیحجهٔ ۸۷۴/ژوئن ۱۴۷۰ سلطان محمد فاتح، امیرالبحر محمود پاشا را با نیروی دریایی عظیمی مأمور تصرف اغریبوز کرد و خود نیز با سپاه بزرگی از طریق خشکی روی بدان سو نهاد (هامر پورگشتال، ۵۸۹/۱؛ عاشق پاشازاده، ۱۷۱). محمود پاشا بی‌آنکه با مقاومت قابل توجهی روبه‌رو شود، وارد بغاز اوریپوس (اغریبوز) شد و در ساحل شهر کالکیس لنگر انداخت و نیرو پیاده کرد و قلعهٔ اغریبوز را محاصره نمود. سلطان محمد نیز از طریق تِب به ساحل بغاز رسید و لشکریان خود را از روی پلی که با قایق ساخته شده بود، عبور داد و به نیروی محمود پاشا پیوست. دفاع سرسختانهٔ محافظان قلعه سودی نبخشید و قلعه پس از ۱۷ روز محاصره در پنجمین یورش ترکها سقوط کرد و در ۱۳ محرم

1. Euripos 2. *Yeni*... 3. Chalcis 4. Abantes 5. Eretria 6. Imbroz 7. Enez

۸۷۵ق/ ۱۲ ژوئیهٔ ۱۴۷۰ کالکیس به تصرف امپراتوری عثمانی درآمد (لطفی پاشا، ۱۸۷؛ اولیا چلبی، ۲۴۴/۸؛ عاشق پاشازاده، ۱۷۱، ۱۷۲؛ هامر پورگشتال، همانجا). بعد از آن قلعهٔ کاریستوس (قزل حصار) نیز از طرف ترکها فتح شد و بدین‌ترتیب، جزیرهٔ اغریبوز به طور کامل به دست عثمانیها افتاد (اولیا چلبی، همانجا؛ اوزون چارشیلی، 192).

جزیرهٔ اغریبوز که به قول روملو «اطیب و انزهِ جزایر یونان و سرحد فاصلهٔ ولایات ساحلی فرنگ و روم ایلی است» (ص ۶۰۵)، در دورهٔ حاکمیت امپراتوری عثمانی یکی از مهم‌ترین سنجاقها (ایالتها)ی وابسته به نیروی دریایی عثمانی شد (اولیا چلبی، ۲۳۶/۸؛ عاشق پاشازاده، ۱۷۲) و همیشه والی این جزیره و توابع آن یکی از پاشاهای امیرالبحر (قپودان دریا) بود که از طرف سلاطین عثمانی به عنوان «محافظ اغریبوز» انتخاب و منصوب می‌شد (واصف افندی، 57, 125, 258؛ ایوان سرایی، 152 ,20؛ «دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ شیخی، ۲-۳/۲، ۵۴، ۱۰۱، ۶۸۵).

عثمانیها پیوسته مراقب حملهٔ دشمنان، به ویژه ونیزیها به اغریبوز بودند. بدین‌سبب، جزیرهٔ اغریبوز مرکز نگهداری مهمات و نظامیان و محل تجمع کشتیهای جنگی آنها بود. اغریبوز در دورهٔ جنگهای کرت (۱۶۴۷م) از نظر نظامی ارزش و اهمیتی بسیار پیدا کرد. اصولاً در طول دوران حاکمیت عثمانیها بر این جزیره ونیزیها بارها اقدام به تصرف مجدد آن کردند و یک بار در شعبان ۱۰۹۹/ ژوئن ۱۶۸۸ جزیره را محاصره کردند، ولی از این کار سودی نبردند و با نیروهای چلبی ابراهیم پاشا محافظ اغریبوز روبه‌رو شدند و دست از محاصره کشیدند (اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۷۰۴؛ هامر پورگشتال، ۶۱۴/۱؛ EI²، «دائرة المعارف ترک»، همانجاها).

ترکها در جزیرهٔ اغریبوز به طور گسترده‌ای اسکان پیدا نکردند و به رغم اینکه پاشاهای ترک به خصوص در سدهٔ ۱۸م مزارع زیادی در جلگه‌های حاصل‌خیز آن ایجاد کردند، اکثر ساکنان روستاها و شهرهای این جزیره را یونانی تبارها و جماعت غیر مسلمان تشکیل می‌دادند و به‌همین سبب، با وجود پادگانهای نظامی‌عثمانیها در قلعه‌های قزل حصار و اغریبوز از ۱۸۲۲م به بعد عصیانها و شورشهای ساکنان جزیره بر ضد سلطهٔ عثمانی آغاز گردید تا سرانجام در ۳ فوریهٔ ۱۸۳۰ بر اساس مادهٔ ۲ قرار داد لندن جزیرهٔ اغریبوز و توابع آن به دولت یونان واگذار شد («دائرة المعارف ترک»، مریت، سامی، *بریتانیکا*، همانجاها).

آثار تاریخی: در جزیرهٔ اغریبوز، شماری از کلیساهای سبک بازیلیکای سده‌های ۱۳-۱۴م و همچنین آثاری از استحکامات و پل و قلعهٔ نظامی مربوط به دوران تسلط ونیزیها باقی مانده است. از دوران کهن‌تر نیز جز قطعاتی از مجسمه‌ها و موزائیکهای مربوط به سدهٔ ۷م و همچنین کف موزائیک کلیسای معروف پاراسکو[1] چیز دیگری در کاوش به دست نیامده است (*بیزانتیوم*، I/407, II/736-737). مهم ترین آثار تاریخی جزیرهٔ اغریبوز مربوط به دوران حکومت عثمانیهاست. آنان پس از فتح جزیره نخست برخی کلیساهای باقی‌مانده را به مسجد تبدیل کردند (عاشق پاشازاده، ۱۷۲) و از آن جمله بزرگ‌ترین و معروف‌ترین کلیسای دوران ونیزیان را به نام سلطان محمد فاتح، تحت عنوان مسجد فاتح به عبادت مسلمانان اختصاص دادند («دائرة المعارف ترک»، XIV/422, 423). اولیا چلبی دربارهٔ آن می‌نویسد: جامع ابوالفتح سلطان محمدخان که قبلاً معبد عظیم آیین مسیح بوده، و حالا تبدیل به عبادتگاه مسلمانان شده است، بنایی است به طول ۱۳۰ و عرض ۹۰ پا که سقفش بر روی ۴۸ ستون مرمر قرار گرفته است و دارای مناره‌هایی برج مانند است (۲۴۰/۸).

قلعهٔ اغریبوز دارای ۱۱ محلهٔ مسلمان، یک محلهٔ یهودی و ۵ محلهٔ مسیحی‌نشین است. در محله‌های مسلمانان ۱۱ مسجد وجود دارد که ۵ مسجد آن بزرگ و جادار و دلگشاست، از آن جمله است: مسجد داوود بیک که ماده تاریخ ساخت آن (۹۱۳ق) بر سر در ورودی رو به قبله‌اش نوشته شده است و همچنین مسجد امین‌زاده و مسجد قارلی زاده. علاوه بر آنها شماری زاویه و تکیه و بقعه و خانقاه درویشان، دو مدرسه و ۵ مکتب صبیان در داخل قلعه وجود دارد. در خارج قلعه نیز سرایهای پاشاها با باغها و گلستانها و چشمه‌ها و چندین مسجد دیگر از جمله مساجد مصطفیٰ بیک و قوجامی پاشا دیده می‌شوند (اولیا چلبی، ۲۴۰/۸-۲۴۱). اولیا چلبی در *سیاحت نامهٔ* خود از قلعهٔ نظامی ۵ ضلعی و ۳ طبقهٔ استواری نام می‌برد که در ساحل جزیره رو به طرف روم ایلی بنا شده، و شرق و جنوب و شمال آن دریا و مغرب آن روی به خشکی است و دیوار عریض و مرتفع و خندق عمیقی دارد. این قلعه دارای ۱۱ برج عظیم است که در هر برج ۱۰ الیٰ ۱۵ توپ کوچک و بزرگ نصب شده است و قلعهٔ دیگری نیز به نام قلعهٔ پل بر روی جزیرهٔ کوچکی واقع شده، و محل استقرار نیروی نظامی است. این پل متحرک است و در مواقع معین آن را بالا می‌برند تا کشتیها از زیر آن بگذرند (۲۳۷/۸-۲۳۸).

مآخذ: اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ بچوی، ابراهیم، *تاریخ*، ۱۲۸۳ق؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ امیر حسین آریان‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء* (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عاشق‌پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ نوایی، عبدالحسین، تعلیقات بر *احسن التواریخ* (نک: هم، روملو)؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Ayvansarâyî, H.H., *Vefeyât- ı selâtin ve meşâhir-i ricâl*, Istanbul, 1978; *Britannica*, 1978; *Byzantium*, ed. A.P. Kazhdan, NewYork, 1991; *Chambers's Encyclopaedia*, London; *Collier's Encyclopedia*, London; EI²; Herodotus, *The History*, tr. A.D., Godley, London, 1957; *Merit Students Encyclopedia*, London; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Plutarch, *Moralia*, tr. F. C. Babbitt, London, 1957; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jonens, London, 1969; *Türk ansiklopedisi*

1. Paraskeve

Ankara, 1966 ; Uzunçarşılı , İ. H ., *Anadolu beylikleri* , Ankara , 1984 ; Ünlü , N ., *İslâm Tarihi* , Marmara üniversitesi ; Vâsıf Efendi , A ., *Mehâsinü'l - Âsâr ve Hakâikü'l- ahbâr*, Istanbul, 1978; Xenephon, *Hellenica*, tr. C.L. Brownson, London, 1968; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.
جلال خسروشاهی

اَغْلَبِ بْنِ سالِم، نک‍: بنی اغلب.

اَغْلَبِ عِجْلی، اغلب‌بن‌جُشَم (د ۲۱ق/۶۴۲م)، یکی‌ازبزرگ‌ترین شعرای رجزسرای مخضرم. نام پدر او را جعشم (کلبی، ۵۴۹) و عمرو (آمدی، ۲۳) نیز آورده‌اند. وی نسب خویش به بنوعجل دریمامه بر می‌کشید (کلبی، همانجا؛ ابن قتیبه، *الشعر...*، ۶۱۳/۲؛ ابن درید، ۳۴۶). تاریخ تولد وی به درستی روشن نیست، اما از آنجا که ابن قتیبه (همانجا) گوید: وی ۹۰ سال زیست، تولد وی را می‌توان حدود ۶۹ قبل از هجرت دانست. اطلاع ما از زندگی وی منحصر به چند روایت است که در متون کهن ادبی و تاریخی برجای مانده است. درباب دوران جاهلی، تنها ابوعبیده در *ایام العرب*، آنجا که به جنگ میان بکربن وائل و بنوتمیم، معروف به «یوم الزورَین یا یوم الزُّوَیرین» اشاره کرده، قطعه‌ای از اغلب نقل می‌کند (۴۴۰/۲-۴۴۱؛ ابوعبید، ۸۰۱/۲-۸۰۲؛ نیز نک‍: ابن اثیر، *الکامل*، ۶۰۴/۱-۶۰۶).

اغلب کهنسال بود که اسلام را درک کرد و به آیین مسلمانی گروید؛ اما ظاهراً شرف صحبت پیامبر(ص) را نیافت، زیرا هیچ‌کس او را در شمار اصحاب آن حضرت نیاورده است (ابن حجر، ۵۶/۱؛ قس: ابن حزم، ۳۱۳؛ ابن اثیر، *اسد...*، ۱۰۵/۱). با این حال، ابوالفرج به هجرت وی اشاره کرده است (۲۹/۲۱؛ قس: ابن حجر، همانجا).

هنگام ارتداد مسیلمه و سجاح، اغلب ظاهراً در یمامه بود و چون سجاح به ازدواج مسیلمه درآمد، اشعاری سخت تند و گزنده سرود (نک‍: ابوالفرج، ۳۱/۲۱-۳۲) که به قول آمدی (همانجا) هیچ شاعری در هرزه زبانی اشعاری همانند وی ندارد؛ گرچه برخی در صحت انتساب این ابیات نیز به او به دیدهٔ تردید نگریسته‌اند (ابن سلام، چ لیدن، ۱۴۹، چ قاهره، ۷۴۳/۲؛ نیز نک‍: اسد، ۳۲۷-۳۲۸، ۳۵۰-۳۵۱).

ظاهراً اغلب پس از کشته شدن مسیلمه به مدینه رفت. از آن زمان تا دوران خلافت عمربن خطاب، نشانی از وی در دست نیست. بنا به روایتی که بیشتر به افسانه شبیه است، وی در زمان خلافت عمر در کوفه حضور داشت و گویند عمر از عامل خویش، مغیرة بن شعبه، در کوفه خواست تا اشعار جاهلی و اسلامی لبید و اغلب را برای وی گرد آورد. مغیره نیز درخواست خلیفه را به آن دو اطلاع داد. لبید که پیش از آن سوگند خورده بود که بعد از اسلام شعری نگوید، زیرکانه پاسخ داد که خدا برای من آیات قرآنی را جایگزین شعر کرده است. اما اغلب در مصراع معروفی می‌پرسد که «آیا رجز می‌خواهد یا قصیده»! از این رو خلیفه از عطای (= مقرری سالیانه) اغلب کاست و به عطای لبید افزود (نک‍: ابن سلام، چ قاهره، ۱۳۵/۱-۱۳۶؛ ابن قتیبه، همان، ۲۷۵/۱-۲۷۶؛ طبری، ۲۳۵۹-۲۳۶۰؛ ابوالفرج، ۳۶۹/۱۵-۳۷۰، ۳۰/۲۱). پس از این ماجرا، اغلب شکایت نزد عمر برد و مقرری سابق برای وی برقرار شد (ابوالفرج، ۳۷۰/۱۵، ۳۱/۲۱).

اغلب به هنگام لشکرکشی سعدبن ابی وقاص، به همراه او از کوفه آهنگ نهاوند کرد (همو، ۲۹/۲۱) و در همان جنگ که اعراب فتح الفتوحش می‌خواندند، کشته شد (ابن قتیبه، همان، ۶۱۳/۲) و همانجا مدفون گردید (ابوالفرج، همانجا). گویند اغلب عجلی عمری دراز یافت (ابوحاتم، ۱۰۸) و به قول ابوعبید بکری (۸۰۱/۲) وی یکی از سالخوردگانی (= معمرینی) بود که زمانی دراز در جاهلیت زیسته بود (نیز نک: بغدادی، ۲۴۰/۲).

اغلب در ردیف نخستین و بزرگ‌ترین رجز سرایان جای دارد (ابوعبیده، *الدیباج*، ۱۴)، چنانکه ابن سلام در *طبقات* (چ قاهره، ۷۳۷/۲) او را در طبقهٔ نهم، مقدم بر دیگر رجز سرایان قرار داده (نیز نک: قیسی، ۱۱۱)، و بر این باور است که اغلب نخستین کسی است که «رجز» سرود و سپس به ترتیب ابوالنجم، عجاج و رؤبه را در دسته بندی چهارگانهٔ خویش ذکر کرده است. ابوهلال عسکری (ص ۳۴۴) نیز به قول ربیعه استناد کرده، اغلب را نخستین رجز سرا دانسته است (نالینو، 150)؛ اما نظر به آنکه این بحر یا وزن رجز در زبان عرب بسیار کهن می‌نماید (دربارهٔ پیدایش رجز و عقیدهٔ کسانی که آن را نخستین شعر عرب می‌دانند، نک: زیدان، ۶۴/۱-۶۶)، باید چنین پنداشت که مراد نویسندگان از «رجز» همانا قصیده ساختن در بحر رجز است (نک: نالینو، 150-149). این نظر را ابن قتیبه با نکته سنجی نقادانه‌ای تأیید می‌کند، آنجا که می‌گوید: اغلب نخستین کسی است که «رجز» را شبیه به «قصیده» سرود (همانجا؛ نیز نک: ابن رشیق، ۱۸۹/۱)، زیرا چنانکه گذشت، رجز پیش ازآن لحن غالب شعر فتوح، آن هم در کارزار، تفاخر و... بود (خلیف، ۳۳۳) و به ۲ یا ۳ بیت منحصر می‌شد (ابوالفرج، ۲۹/۲۱). رواج اینگونه اشعار چنان بود که گویند اغلب خود ۱۴ هزار رجز از حفظ بود (قلقشندی، ۲۹۳/۱).

با توجه به این نکات، باید پذیرفت که این بدعت ادبی به دست مخضرمان و اسلامیان (بکری، ۴) در نیمهٔ اول سدهٔ ۱ق به ظهور رسیده است و نه پس از آن (نک: بلاشر، ۶۱۶)، و به قول آمدی، اغلب سرآمد رجزسرایان است (ص ۲۳) و پس از او، عجاج، از آن سنت پیروی کرد و آن را قوام بخشید (ابن رشیق، ابوالفرج، همانجاها؛ قس: ابوعبیده، همان، ۱۳). ابن رشیق (همانجا) اغلب عجلی و عجاج را در رجز، همانند امرؤالقیس و مهلهل در قصیده نامور دانسته است.

در برخی قصاید منسوب به اغلب، مایه‌هایی از شعر اصیل جاهلی و مخضرم باقی مانده است، اما نشانه‌های جعل (برای جعل در شعر جاهلی، نک: حسین، ۶۱-۶۷؛ بلاشر، ۱۹۶-۲۰۵؛ ضیف، ۱۷۰-۱۷۱) چنان در اشعار وی نمایان است که حتیٰ راویان نخستین را هم دل نگران ساخته است؛ زیرا ملاحظه می‌کنیم که اصمعی شمار اشعار اغلب را تنها دو قصیده و نیم ذکر می‌کند و می‌گوید: فرزندان وی اشعاری برساخته، به پدر نسبت می‌دادند (ص ۱۳). اما همو در جای دیگر حدود

۲۰ قصیده از او ارائه کرده، با این حال، همچنان بر تردید خویش باقی است (نک: مرزبانی، ۱۹۳؛ اسد، ۴۷۷؛ GAS, II/164). حتیٰ در دو چاپ موجود *طبقات* ابن سلام، شمار ابیاتی که به اغلب نسبت داده شده، متفاوت است (نک: چ قاهره، ۷۴۳/۲ـ ۷۴۵، چ لیدن، ۱۴۸ـ ۱۴۹). اشعار منسوب به وی در میان منابع کهن پراکنده است: گاه به عنوان شاهد شعری (نک: سیبویه، ۵۰۵/۳ـ۵۰۶؛ ابوعبیده، *ایام العرب*، ۴۴۰/۲ـ۴۴۱؛ ابن سکیت، ۶۱۵؛ مبرد، ۱۹۹/۴؛ ازهری، ۴۸۷/۱، ۳۵۸/۳، ۱۲۲/۵، جم) و گاه به عنوان ضرب المثل (میدانی، ۳۰۶/۲ـ۳۰۷؛ اسود، ۱۴۸ـ۱۵۰). علاوه بر این در وصف حیوانات نیز، ابیاتی به وی نسبت داده شده است (نک: جاحظ، ۲۸۰/۲ـ۲۸۱؛ ابن قتیبه، *کتاب المعانی*...، ۵۳/۱ـ ۵۴، ۴۷۵؛ بطلیوسی، ۳۲۴).

معروف‌ترین شعر وی همانا هجویهٔ بسیار بی‌پرده و پر ناسزا دربارهٔ سجاح است که در منابع با اندک اختلافی ضبط گردیده است (ابن سلام، چ لیدن، همانجا، چ قاهره، ۷۳۹/۲ـ۷۴۲؛ ابوالفرج، ۳۱/۲۱ـ۳۲).

بغدادی، *دیوان* شعری به وی نسبت داده (۴۳۴/۴؛ نیز نک: GAS، همانجا؛ قیسی، ۱۱۰) که ظاهراً از میان رفته است.

نوری حمودی قیسی در ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م به گردآوری اشعار اغلب همت گماشت و ۶۱ قطعه (و ۵ قطعه که در انتساب آنها به او یا شعرای دیگر اختلاف است) از اشعار او را گرد آورد و در مقاله‌ای تحت عنوان «الاغلب العجلی، حیاته و شعره» در *مجلة المجمع العلمی العراقی* منتشر کرد (ص ۱۰۴ـ۱۴۴).

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالجیل؛ ابن سکیت، یعقوب، *کنز الحفاظ فی کتاب تهذیب الالفاظ*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۸۹۶ـ ۱۸۹۸م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات (فحول) الشعراء*، لیدن، ۱۹۱۳م؛ همان، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، *کتاب المعانی الکبیر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۴م؛ ابوحاتم سجستانی، سهل، *المعمرون و الوصایا*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوعبیده، معمر، *ایام العرب قبل الاسلام*، به کوشش عادل جاسم بیاتی، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ همو، *الدیباج*، به کوشش عبدالله بن سلیمان جربوع و عبدالرحمان بن سلیمان عثیمین، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم‌و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الاوائل*، به کوشش محمد سید وکیل، مدینه، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۹۶م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، الدار المصریه؛ اسد، ناصرالدین، *مصادر الشعر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ اسود غندجانی، ابومحمد، *فرحة الادیب*، به کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ اصمعی، عبدالملک، *فحولة الشعراء*، به کوشش چ. توری، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بطلیوسی، عبدالله، «کتاب المسائل و الاجوبة»، به کوشش ابراهیم سامرایی، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م، شم (۲)۳۸؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مکتبة خانجی؛ بکری، محمدتوفیق، *اراجیز العرب*، قاهره، ۱۳۴۴ق؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ حسین، طه، *فی الادب الجاهلی*، قاهره، دارالمعارف؛ خلیف، یوسف، *حیاة الشعر فی الکوفة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ضیف، شوقی، *العصر الجاهلی*، قاهره، دارالمعارف؛ طبری، محمد، «المنتخب من کتاب ذیل المذیل»، همراه *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۴م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۲م؛ قیسی، نوری حمودی، «الاغلب العجلی، حیاته و شعره»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م، شم (۳)۳۲؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به‌کوشش هلال‌ناجی، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م؛ مبرد، محمد، *المقتضب*، به کوشش محمد عبدالخالق عضیمه، بیروت، عالم الکتب؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ میدانی، احمد، *مجمع الامثال*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین‌عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۵م؛ نیز:
GAS; Nallino, C. A., *La Littérature arabe*, tr. Ch. Pellat, Paris, 1950.

ایران‌ناز کاشیان

آغْمات، شهری قدیم و کوچک در جنوب کشور مغرب حدود ۴۰ کیلومتری جنوب شرقی شهر مراکش که در کنار نهری به نام وادی وریکه یا وادی اغمات واقع است (عنان، حاشیه، ۱۱۸/۲؛ صدیق، ۵۸، ۵۹). نام این شهر در منابع، غالباً آغمات (مثلاً نک: سمعانی، ۳۲۰/۱؛ یاقوت، ۲۲۵/۱) و به‌ندرت آغمات (نک: عبدالله، ۱۷۱؛ ابن خطیب، *اعمال*...، ۱۶۴، ۲۳۵) آمده است.

منابع تاریخی و جغرافیایی از دو محل متمایز به نامهای اغمات وریکه و اغمات ایلان یا اغمات هیلانه یاد کرده‌اند (ابوعبید، ۸۴۲/۲؛ ابن عذاری، ۱۵/۴؛ ابن عبدالمنعم، ۴۶؛ نیز نک: یاقوت، همانجا؛ قس: بیذق، ۴۹: اغمات ان وایلان؛ همو، ۶۰: اغمات علی هیلانه). مقدسی این دو را از توابع طرفانه، مرکز سوس به‌شمار آورده است (ص ۵۷: لطرفانة اغمات ویلا وریکه، نیز ۲۲۱). اغمات ایلان در مشرق اغمات وریکه و در فاصلهٔ ۶ تا ۸ میلی آن و، هر دو در دشت واقع بوده‌اند. اغمات وریکه مقر رئیس و اعیان شهر و محل استقرار و توقف بازرگانان و مسافران بوده است (ابوعبید، ۸۴۲/۲ـ۸۴۳؛ ابن عبدالمنعم، همانجا؛ ادریسی، ۲۳۵/۱). بعداً در زمان علی بن یوسف، امیر مرابطی، یهودیان در اغمات اقامت می‌کردند، چه، به دستور او اقامت و توقف شبانهٔ آنان در مراکش ممنوع بود (ادریسی، ابن عبدالمنعم، همانجاها؛ ابوالفدا، ۱۲۴).

یاقوت به نقل از ابن حوقل مردم اغمات را از دیدگاه اعتقادی دو دسته دانسته است که میان ایشان پیوسته جنگ و نزاع بوده است و هر یک در مسجد جامع به‌طور جداگانه نماز می‌گزارده‌اند: یکی فرقهٔ شیعی «موسویه» پیروان ابن وَرصند که تا امامت موسی بن جعفر (ع) را پذیرفته‌اند، و دیگر فرقهٔ سنی «مالکیهٔ حشویه» که هر دو دسته خویی خشک و خشن داشته‌اند (همانجا؛ نیز نک: ابن حوقل، ۹۰، که این مطلب را دربارهٔ مردم سوس آورده است)؛ اما گویا این ستیز بعدها از میان رفته بوده است (عبدالمؤمن، ۹۸/۱). در اغمات مردمی از قبایل بربر صنهاجه، مصموده و هواره سکنیٰ داشته‌اند (یعقوبی، ۱۱۶؛ ابوعبید،

۸۴۳/۲؛ ادریسی، ۲۳۲/۱؛ یاقوت، همانجا).

نزدیک اغمات آبگیری بود که تمام آبهای شهر در آن جمع می‌شد (زهری، ۱۱۷). به‌سبب خاک خوب و آب کافی و هوای سالم، پیرامون آن‌را باغهای انبوه با میوه‌های بسیار و مراتع و مزارع فرا گرفته بود (یعقوبی، زهری، همانجاها؛ ادریسی، ۲۳۳/۱؛ وزان، ۱۳۶؛ قس: ابوعبید، ۸۴۳/۲، که از هوای بد، ساکنان زردچهره و عقربهای کشندهٔ آنجا سخن می‌گوید). به سبب این فراوانی، قیمتها ارزان بود و ذبح فراوان دام در آنجا حکایت از انبوهی جمعیت داشت (همانجا). رود نه‌چندان بزرگ اغمات که از کوههای اطلس سرچشمه می‌گرفت، از میان شهر به سمت شمال می‌گذشت و در مسیر آن آسیابهای گندم قرار داشت. گاه چند روز از جریان آب به درون شهر جلوگیری می‌کردند تا زمینهای زراعی و باغها را آبیاری کنند (همو، ۲۳۸/۱؛ ادریسی، ۲۳۱/۱؛ نیز نک: ابن حوقل، ۶۸). آب اغمات تا مراکش نیز هدایت می‌شد. این آب در نزدیکی اغمات در کانالهای زیرزمینی جریان می‌یافت (وزان، همانجا؛ *الحلل الموشیة*، ۱۴۵). ابن خطیب از دو رود که از آب شدن برفها در شهر جریان می‌یافته، و آسیابهای دو سوی آنها سخن گفته است. یکی از این‌دو رود از شرق مسجد جامع می‌گذشت و پلی محکم و ساحلی خرّم داشت (*نفاضة...*، ۵۵). در اغمات، همچون سوس، از درختی به نام هلجان دانه‌ای روغنی به فراوانی به‌دست می‌آمد که تقریباً نیاز آنان را مرتفع می‌ساخت (ابوعبید، ۸۵۵/۲-۸۵۶).

در ناحیهٔ اغمات که ابن حوقل آن را «رُستاقی» بزرگ خوانده است (ص ۹۰)، شهر اغمات موقعیت تجاری ویژه‌ای داشت. چنانکه یاد شد، در اغمات وریکه بازرگانان و مسافران ساکن بودند (ابوعبید، ۸۴۲/۲) و بازارهای بزرگ، از جمله یکشنبه بازاری داشت که انواع کالاها در آنجا عرضه می شد (همو، ۸۴۳/۲). از این شهر کالاها به مقصد صحرا بارگیری می‌شد (حمیری، ۴۶). مردم ثروتمند و تاجر پیشهٔ اغمات، از قبایل بربر هواره، کاروانهای خود را، هر یک متشکل از ۷۰، ۸۰ و یا ۱۰۰ شتر به سودان می‌فرستادند. این کاروانها حامل اموال بسیار و کالاهای مختلف مانند مس، پارچه، جامه‌های پشمی، عمامه، انواع رشته‌ها از مهره‌های شیشه‌ای، صدفها، سنگها، عطرهای گوناگون، مصنوعات آهنی و پوستهای دباغی شده بود. اینان در زمان حکومت مرابطون نیز مردمی ثروتمند بودند، لیکن در زمان ادریسی (د ۵۶۰ق) با دست انداختن مصامده بر امور، تا حدودی این ثروتها کاستی گرفته بود (ادریسی، ۲۳۲/۱؛ یاقوت، همانجا).

اغمات با مراکز مغرب بزرگ روابط تجاری استواری داشت. به گفتهٔ ابوعبید بکری مردم اغمات و سوس بیش از همه به کسب درآمد می‌کوشیدند و زنان و کودکان را نیز به کار وامی‌داشتند (۸۵۵/۲). در شرق سرزمین قمنوریه (قیموریه) در کرانهٔ اقیانوس صحرایی بود که راه ارتباطی تجار اغمات و سجلماسه از آنجا می‌گذشت (ابن عبدالمنعم، ۴۸۸).

منطقهٔ اغمات، پیش از اسلام، ظاهراً دارای روابطی با روم و یا دست کم متأثر از تمدن رومی بوده است. مردمان این شهر که مسیحی بودند، به مقابله با عُقبة بن نافع فهری بیرون نیامدند و در شهر پناه گرفتند. پس از آنکه عقبه والی اموی افریقیه (حک‍ ۴۹-۵۵ و ۶۲-۶۷ق) آنجا را مدتی در حصار گرفت، به فرمان او گردن نهادند (عبدالحمید، ۲۰۱/۱؛ نیز نک: ابن عذاری، ۲۷/۱). پس از آن بربرها به اسلام گرویدند و مساجدی در شهرهای آنان ساخته شد. از جمله موسی بن نصیر والی افریقیه (حک‍ ۷۸-۹۶ق) مساجدی در اغمات بنا کرد (حسن، ۴۸؛ نیز نک: عبدالحمید، ۲۳۱/۱). بعدها ادریس بن ادریس حسنی که در ۱۹۷ق سلطهٔ خود را بر شهرهای مصامده گسترد، به اغمات درآمد (ابن ابی زرع، ۵۰). جانشین او محمد بن ادریس برادران خویش را بر این مناطق گمارد و حکومت اغمات و بلاد مصامده و سوس اقصیٰ را به عبدالله، یکی از برادران خود داد (ابن قاضی، ۲۰۳/۱؛ ابن ابی زرع، ۵۱).

در اوایل سدهٔ ۳ق شمار فراوانی از اندلسیان به دنبال حادثهٔ ربض در قرطبه در عصر حکم اموی، به اغمات روی آوردند. با انقراض دولت ادریسیان، اغمات امارتی تابع حکومت زناتیان شد و امیران مغراوه تا فتح مرابطون بر آنجا حکومت کردند (صدیق، ۵۹). در نیمهٔ سدهٔ ۵ق مرابطون بر اغمات دست انداختند و دولتی را در آنجا پایه نهادند (نک: یاقوت، ۲۲۵/۱). عبدالله بن یاسین که رؤسای بربرهای صنهاجه به اقتدار روحانی او گردن نهادند، در ۴۴۹ق از سجلماسه آهنگ اغمات وریکه و اغمات هیلانه کرد و شهر اغمات را از دست آخرین امیر دولت کوچک بربری مغراوه، لقوط بن یوسف به جنگ خارج ساخت (ابن ابی زرع، ۱۲۹؛ ابن خلدون، ۶(۲)/۳۷۶، ۷(۱)/۹۵). وی قبایل مصامده را از جنگ و نزاع بازداشت. پس از این موفقیت ابوبکر بن عمر به اشارهٔ عبدالله بن یاسین با لشکری به اغمات وریکه رفت و با برخی از سران قبایل مصامده دیدار کرد و از بعضی قبایل آنجا بیعت گرفت و با پیشوای خود عبدالله چندی در آنجا ماند. بدین‌ترتیب عبدالله بن یاسین تا پیش از مرگ خویش در ۴۵۱ق بر مناطق وسیعی از جمله سجلماسه و توابع آن، اغمات، سوس و دیگر شهرها استیلا یافت (ابن عذاری، ۱۵/۴-۱۶؛ ابوعبید، ۸۶۳/۲؛ ابن عبدالمنعم، ۴۶). جانشین وی ابوبکر بن عمر از مقر خویش اغمات، بارها بر قبایل برغواطه و شهرهای اطراف تاخت و کارگزارانی بدانجا فرستاد. وی در اغمات با زینب نفزاوی زن پیشین لقوط که به ساحری مشهور بود، ازدواج کرد (ابن ابی زرع، ۱۳۳-۱۳۴؛ ابن عذاری، ۱۸/۴؛ ابن خلدون، ۶(۲)/۳۷۶). بعداً که یوسف بن تاشفین قدرت خود را از مراکش به تمام شهرهای غربی بسط داد، ابوبکر بن عمر زمام کارها را در صحرا به او تسلیم داشت و در ۴۶۵ق به اغمات بازگشت (ابن عذاری، ۲۴/۴). اما چندی بعد در ۴۶۹ق پسر او ابراهیم به هوای بازیافتن ریاست پدر با مردانی بسیار از لمتونه، نزدیک اغمات موضع گرفت، ولی فرستادهٔ یوسف او را از این تصمیم بازداشت (همو، ۲۹/۴). یوسف بن تاشفین در دورهٔ دراز امارت خویش (۴۵۳-۵۰۰ق) تا پیش از تأسیس مراکش سالها در اغمات حکم راند (ابن قنفذ، ۱۰۱).

وی طی فتوح خود در اندلس که دولتهای محلی چندی را برچید، در رجب ۴۸۳ عبدالله بن بلقین، آخرین امیر زیری غرناطه، و در رجب ۴۸۴ق معتمد بن عباد امیر اشبیلیه را گرفت و به اغمات فرستاد (عبدالله، ۱۷۱؛ ضبی، ۳۲؛ ابن عذاری، ۱۲۲/۴؛ ابن خطیب، *اعمال*، ۱۶۳-۱۶۴؛ *نفاضة*، ۵۶؛ نیز نک: یاقوت، همانجا). معتمد تا مرگ خویش (۴۸۸ق) در اغمات محبوس بود (ابن اثیر، ۲۸۸/۹، ۱۹۰/۱۰). ابن خطیب دیوانی به خط او را که پس از خلع، در شهر اغمات تألیف کرده، و در آن احوال خویش را بیان داشته، دیده بوده است (*اعمال*، ۲۳۵؛ نیز نک: ابن ابار، *الحلة*...، ۵۵/۲). امیرعبدالله زیری نیز در ایام بازداشت خود بدانجا تاریخی تدوین کرد(نک: ابن‌خطیب، همانجا؛ *الحلل الموشیة*، ۷۱) که با نام *مذکرات* به‌کوشش لوی پرووانسال به چاپ رسیده است.

در آغاز سال ۴۷۰ق، یوسف بن تاشفین شهر مراکش را در ۱۲ میلی شمال اغمات طرح افکند. این شهر به تدریج از بزرگ‌ترین شهرهای مغرب اقصیٰ و پایتخت دولت مرابطون شد (ادریسی، ۲۳۳/۱-۲۳۴؛ ابن عبدالمنعم، ۵۴۰؛ قس: یاقوت، ۲۲۵/۱؛ ابن سعید، ۵۹). به این ترتیب اغمات که زمانی آبادترین و بزرگ‌ترین شهر مغرب بود (یاقوت، همانجا)، با تأسیس مراکش، مرکزیت خود را از دست داد و تابع شهر جدید شد (ابن سعید، همانجا؛ ابوالفدا، ۱۳۵؛ مراکشی، ۲۴۶؛ برای روایات دیگر دربارهٔ تاریخ بنای مراکش، نک: ابن عذاری، ۱۹/۴، ۱۲۳؛ ابن عبدالمنعم، همانجا؛ وزان، ۱۲۹؛ ابن قنفذ، ۱۰۲؛ *الحلل الموشیة*، ۱۵-۱۶).

در زمان مرابطون، اغمات از مراکز مهم تصوف در غرب اسلامی، و دارای رباطهای فراوان بود و گرایندگان به زهد و تصوف از اطراف افریقیه و قیروان بدانجا روی می‌آوردند (دندش، ۴۵۰؛ صدیق، ۵۹).

ابن تومرت پیشوای موحدون در آغاز حرکت تبلیغی خویش و در زمان علی بن یوسف امیر مرابطی، از مراکش به اغمات ایلان و سپس به اغمات وریکه رفت و در جامع آنجا مدرس شد؛ آنگاه به شهرهای دیگر رفت و به دعوت پرداخت و مردانی را پیرامون خود فراهم آورد (بیذق، ۴۹-۵۰؛ *الحلل الموشیة*، ۱۰۱) و سپس سپاهی از یاران فداکار خویش برای مصاف با مرابطون به کوههای اغمات فرستاد، اما آنان شکست خوردند و کشتهٔ بسیار دادند (ابن اثیر، ۵۷۶/۱۰)؛ ولی در نبرد شدید دیگر که در این منطقه روی داد، وی بر مرابطون پیروز آمد (نک: ابن ابی زرع، ۱۷۷، ۱۷۸؛ ابن خلدون، ۶(۲)/۴۷۱؛ *الحلل الموشیة*، ۱۱۲). پس از چندی گروهی از سپاهیان اغمات در لشکرکشی به مراکش و محاصرهٔ نافرجام آنجا ابن تومرت را همراهی کردند (بیذق، ۶۰؛ ابن اثیر، ۵۷۶/۱۰-۵۷۷؛ ابن عذاری، ۷۵/۴). پس از این شکست، و مرگ ابن تومرت، وقتی عبدالمؤمن بن علی به حکومت موحدون رسید، در ۵۲۴ق اغمات را در محاصره گرفت و در مصاف با سپاهیان علی بن یوسف آنان را به هزیمت راند (ابن عذاری، ۸۴/۴). به این‌ترتیب، از آغاز سدهٔ ۶ق موحدون با دعوتی گسترده و جنگهایی پی‌گیر با مرابطون، بر قلمرو آنان دست انداختند. اغمات پایتخت پیشین مرابطون از شهرهایی بود که تا مدتها بعد همچنان شکوفایی خود را حفظ کرد، چنانکه در دورهٔ موحدون، مراکش دوم نامیده می‌شد (وزان، ۱۳۵-۱۳۶). در دوره‌های بعد بود که اغمات راه انحطاط پیمود. ابن خطیب (د ۷۷۶ق) که در قرن ۸ق در بلاد مغرب در تبعید به‌سر می‌برد، در دیدار از اغمات وصف مفصلی از این شهر به دست داده است. وی پس از بیان موقع طبیعی اغمات، از باروی سرخ فام، خندق و مسجد جامع یاد کرده است. به‌گفتهٔ وی مسجد جامع بنایی‌کهن و حیاطی‌بزرگ و گلدسته‌ای‌مخروطی شکل داشت که مایهٔ شهرت و شگفتی بود؛ چنانکه کاخهای سلطانی نیز درخور توجه بود. ولی به گفتهٔ همو در نتیجهٔ آشوبهای پیاپی ویرانی به شهر راه یافته بود (*نفاضة*، ۵۵-۵۶). دو قرن بعد در زمان وزان (د ح ۹۵۷ق) اغمات دیگر سخت بی‌رونق شده بود. وی آنجا را جایگاه وحوش و پرندگان‌خوانده، گوید در دژ،جز زاهدی با ۱۰۰تن از مریدانش زندگی نمی‌کند (وزان، ۱۳۶).

در ربع اول سدهٔ ۱۴ق شمار ساکنان اغمات به ۶ هزار تن رسید که حدود هزار تن آنان یهودی بودند (خانجی، ۳۱۱/۱). عنان که در ۱۹۵۶م از اغمات دیدن کرده، آنجا را روستایی کوچک در نزدیک مراکش و بلندیهای پوشیده از برف اطلس خوانده است که باغهای زیتون و انجیر آن را فرا گرفته‌اند و ساکنان آن بیش از ۳ هزار نفر نیستند (*دول*...، ۳۵۱). در بیرون این روستا، در میان آثار و خرابه‌هایی که از شهر کهن برجای مانده است، قبر معتمد بن عباد قرار دارد که دیواری کوچک آن را احاطه کرده است. در ۱۹۶۰م ضریحی بر قبر او ساخته شد (همانجا؛ صدیق، ۵۹).

آنچه در کتب تراجم خاصه منابع اندلسی آمده است، حکایت از این دارد که اغمات یک مرکز کاملاً فعال فرهنگی بوده است (EI^2) و علما و فقهای بسیاری از آنجا برخاسته‌اند و یا در پی اوضاع نابسامان افریقیه و اندلس از شهرهای قیروان و قرطبه بدانجا کوچیده‌اند. از این افراد ابوهارون موسی بن عبدالله اغماتی فقیه و مناظره‌گر را می‌توان نام برد که به سرزمینهای شرقی سفر کرد و سالها بعد در ۵۱۶ق به سمرقند درآمد و یک سال بعد در همانجا درگذشت (سمعانی، ۳۲۰/۱-۳۲۱؛ برای دیگر علما، نک: ابن زیات، ۶۱، ۶۸، ۸۳، ۹۲؛ ابن ابار، *المعجم*...، ۹۹، ۳۲۱؛ ابن خطیب، *نفاضة*، ۶۳، ۶۶؛ ابن قاضی، ۲۵۱/۱، ۲۵۴).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به‌کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، *المعجم فی اصحاب القاضی الامام ابی علی الصدفی*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به‌کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ همو، *نفاضة الجراب*، به‌کوشش احمد مختار عبادی، قاهره، دارالکاتب العربی؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن زیات، یوسف، *التشوف الی رجال التصوف*، به‌کوشش ادولف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن سعید مغربی، علی، *بسط الارض فی الطول و العرض*، به‌کوشش خوان ورنت، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، ج ۱، به‌کوشش ج. س. کولن و لوی پرووانسال، بیروت ۱۹۸۳م، ج ۴، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ ابن قنفذ، احمد، *الفارسیة*، به کوشش محمد شاذلی نیفر و عبدالمجید ترکی، تونس،

۱۹۶۸م؛ ابوعبید بکری، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش ا. وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به‌کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ بیذق، علی، *اخبار المهدی بن تومرت*، به‌کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزائر، ۱۹۸۶م؛ حسن، ابراهیم حسن، *انتشار الاسلام و العروبة فیمایلی الصحراء الکبریٰ*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ *الحلل الموشیة*، به‌کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ خانجی، محمدامین، *منجم العمران*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ دندش، عصمت عبداللطیف، *الاندلس فی نهایة المرابطین و مستهل الموحدین*، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ زهری، محمد، *الجغرافیة*، به‌کوشش محمد حاج صادق، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ صدیق بن عربی، *المغرب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عبدالحمید، سعد زغلول، *تاریخ المغرب العربی*، اسکندریه، المعارف؛ عبدالله‌زیری، *مذکرات*، به‌کوشش لوی‌پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ عنان، محمدعبدالله، حاشیه بر *الاحاطة فی اخبار غرناطة* ابن خطیب، قاهره، ۱۳۹۴ق؛ همو، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به‌کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ وزان، حسن، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م؛ نیز: EI².

محمدرضا ناجی

آَغْواط، یا الاغواط، استان و شهری در جنوب الجزایر. این نام که در منابع غربی لاغوات[1] آمده، می‌تواند واژه‌ای عربی باشد: جمع غَوْط و غاط (قس: غوطة دمشق) و در این صورت می‌توان آن‌را به معنای سرزمینهای واحه‌ای (پست و هموار) دانست. از سوی دیگر با توجه به بسیاری از نامهای این ناحیه که عربی نمی‌نماید، می‌توان آن را واژه‌ای بربری یا یکی از لهجه‌های بومی شمرد.

استان اغواط در ۴۲۰ کیلومتری جنوب الجزیره، و شهر اغواط در ۲° و ۵۵´ طول شرقی و ۳۳° و ۴۸´ عرض شمالی قرار گرفته است (EI², V/595). در آغاز سال ۱۹۸۴م/۱۳۶۲ش جمعیت این استان ۳۹۱٬۸۱۷ نفر و مساحت آن ۱۱۲٬۰۵۲ کمـ ۲ برآورد شده است («خاورمیانه...[2]»، 284). اقتصاد این ناحیه بیشتر متکی به نخلستانهای فراوان و پرورش گوسفند و تولید پشم بود ــ که این خود دلیل بر وجود منابع کافی آب در آنجاست ــ و از آنجا که بر سر راه نقاط مختلف قرار گرفته است، اهمیت تجارتی مهمی داشت و بدین‌سبب، در دوران اشغال فرانسویان یکی از پایگاههای نظامی آنان بود. شهر و واحهٔ اغواط در کنار سمت راست وادی مزی[3] قرار گرفته، و واحه به شکل نیم دایره در امتداد شمال غربی و جنوب شرقی است. شمال غربی آن وسیع‌تر، و مرکز نخلستانها و زمینهای کشت غلات است.

از حوادث تاریخی این منطقه ــ جز چند مطلب کوتاه ــ اطلاعی در دست نیست. در قرن ۴ق/۱۰م به تسلط فاطمیان درآمد و در قرن ۵ق/۱۱م پس از راه یافتن بنی هلال در این سرزمین اقوام دیگر عرب نیز بدانها پیوستند و طوایف بربر در اطراف آنان می‌زیستند. در قرن ۱۰ق/۱۶م مالیات به پادشاه مراکش می‌پرداختند و از قرن ۱۲ق/۱۸م به‌بعد اطلاعات بیشتری به طور پراکنده می‌توان یافت (EI², V/595-596). البته گفتنی است که مراکش نفوذ خود را در این ناحیه کلاً از دست نداد، چه از راههای نظامی و چه از طرق مذهبی ـ سیاسی مخصوصاً از راه نفوذ پیروان طریقتهای صوفیانه به نوعی با حکومت ترکان عثمانی به ستیز برمی‌خاست و احساسات استقلال‌طلبانهٔ مردم محلی را تهییج می‌کرد، اما در پایان به شکست و عقب‌نشینی تن در می‌داد. در حکومت ترکان، ۴ بخش از الجزایر مستقیماً زیرنظر فرماندهان ترک، و ۳ بخش دیگر هر یک زیر نظر یک «بای» (کارگزار) بود که برای مدت محدودی از طرف ترکان گمارده می‌شدند؛ ولی بیشتر عشایر و قبایلی که در الجزایر پراکنده بودند، در سرزمین خود که «وطن» می‌نامیدند، رئیسی داشتند، همچون امرای اقطاعی و نظام معمولی قرون وسطیٰ که در ادارهٔ امور داخلی خویش مستقل بودند و ضمن وفاداری به حکومت ترکان، به هنگام نیاز، از کمکهای انسانی و مالی دریغ نمی‌کردند (جیلالی، ۳/۲۰). همین اندازه از اختیارات سبب می‌شد که گه‌گاه سرپیچی کنند و شورش نمایند. محمد بن شریف، فرمانروای سجلماسه، بر این بود که الجزایر (مغرب میانه) را به مغرب اقصیٰ پیوند دهد و گامی در راه تحقق وحدت مغربی بردارد (همو، ۳/۱۳۶). چون سلطان علوی مغرب به الجزایر حمله کرد و بر اغواط و اطراف آن مسلط شد، ترکان خود را برای مقابله با سلطان آماده کردند و سلطان با غنایمی که به دست آورده بود، عقب‌نشینی کرد. حاکم ترک برای فیصله دادن به مخاصمه گروهی را که همراه با دو فقیه بود، نزد وی فرستاد و معاهدهٔ صلح و دوستی در ۱۰۶۴ق/۱۶۵۴م برقرار شد (همو، ۳/۱۳۷)، ولی غائله به همین جا ختم نشد.

در ۱۱۱۰ق/۱۶۹۸م سیدی الحاج عیسیٰ تلمسانی که از نفوذ معنوی و روحانی برخوردار بود، توانست بخشی از سرزمینها را از نفوذ طرفداران مراکشی خارج سازد و مردم اغواط به رهبری او نخست به پیروزی دست یافتند، ولی سرانجام مجبور به پرداخت جزیه به سلطان مراکش مولای اسماعیل شدند (۱۱۲۰ق/۱۷۰۸م) که در بیرون باروی شهر اردوی خود را مستقر کرده بود. پس از مرگ عیسیٰ تلمسانی (۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م)، اختلاف میان دو گروه یعنی ساکنان جنوب غربی با مردم شمال شرقی درگرفت و در این میان چند بار قدرت دست به دست شد (EI², V/596).

در ۱۱۹۲ق/۱۷۷۸م پیروان طریقهٔ «درقاویه» که از حکومت ترکان عثمانی ناراضی بودند، بر آن شدند که از اطاعت ترکان سرپیچی کنند. «بای» ایالت غربی که به مقابله با آنان برخاسته بود، پس از چندی درگذشت. آنگاه محمد الکبیر بای ایالت غربی شد و او توانست شورش درقاویه را فرونشاند و دیگر قبایل متمرد را سرکوب کند (احمد، ۱۷)؛ سپس به جنوب صحرای الجزایر حمله‌ور شد و شهر اغواط را تصرف کرد (۱۱۹۹ق/۱۷۸۵م) و در نتیجه تمامی قبایلِ گرداگرد اغواط

1. Laghouat 2. *The Middle East ...* 3. Mzi

حکومت ترکان را پذیرفتند و به پرداخت مالیات سالیانه تن در دادند (همو، ۱۷ـ۱۸).

ریشهٔ این شورشها را باید در احساسات شدید استقلال‌طلبانهٔ مردم محلی جست و جو کرد که از بدرفتاری کارگزاران دولت عثمانی و بستن مالیاتهای سنگین و نیز تشویق و کمکهای مستقیم و غیرمستقیم دولت مغرب ــ برای گسترش قلمرو خود ــ و همچنین نیرنگهای دول استعماری اروپایی ناشی می‌شد. از سوی دیگر عده‌ای از رهبران دوراندیش، بدرفتاری عثمانیان را بر تسلط خارجیان خاصه فرانسویان ترجیح می‌دادند و معتقد بودند که ضعف حکومت عثمانی منجر به استقلال آنان نمی‌شود، بلکه باعث تسلط بیگانگان می‌گردد. در نتیجهٔ این تضارب آراء شورشهای مکرر و پی در پی روی داد. ترکان عثمانی نیز از اختلاف و نزاع خاندانهای سرغینه (ساکنان جنوب غربی) و الهلاف (ساکنان شمال شرقی) در اغواط بهره‌ها بردند. مثلاً بر اثر کشتار بی‌رحمانهٔ محمد تشاقر، بای قسنطینه، ناحیهٔ اغواط سر به شورش برداشت و به مناطق اطراف نیز سرایت کرد (۱۲۲۹ق/۱۸۱۳م) که با نیروهایی از شهرهای الجزیره و وهران، و حضور شخص بای فرونشانده شد (جیلالی، ۳۱۱/۳).

از حوادث مهم دیگر می‌توان از شورش محمد الصغیر تجینی یاد کرد. او فرزند کوچک سیداحمد، از اشراف مغرب بود که مدتی در میان بنی تجین زندگی می‌کرد. محمد تجینی با کمک بنی اغواط غربی به شورش پرداخت و چون امیر عبدالقادر الجزایری، حکمران عثمانی، در ۱۲ ربیع‌الاول ۱۲۵۴ق/۱۲ ژوئن ۱۵۳۲م با ۶ هزار سواره و ۳ هزار پیاده و عراده‌های توپ بر قلعهٔ عین ماضی حمله برد و پس از مدتها نبرد آنجا را تسخیر کرد، تجینی به بنی اغواط غربی پناهنده شد. امیر عبدالقادر پس از چند هفته با ۵ هزار سوار به جنوب رفت و ناگهان به جایگاه بنی اغواط غربی که در بیش از ۱۰ هزار چادر می‌زیستند، حمله کرد و پس از کشتار فجیع، آنان مجبور به اظهار اطاعت و تقدیم ۴ هزار نفر شتر و ۳۰ هزار گوسفند و پرداخت زکات ۵ ساله شدند. امیر از تنبیه بیشتر آنان خودداری کرد و به مرکز خود بازگشت (الجزایری، ۳۰۱/۱ـ۳۰۵) و این شورش در ۲۹ شعبان ۱۲۵۹ق/۲۴ سپتامبر ۱۸۴۳م با امضای محمد تجینی به پایان رسید (جیلالی، ۱۵۷/۴).

از این پس زد و خوردهایی میان اغواط شمال شرقی و جنوب غربی اتفاق افتاد و در ۱۸۴۴م احمد بن سالم خود را تحت الحمایهٔ فرانسویان قرار داد و از طرف ایشان خلیفهٔ آن سرزمین شد و سپاه فرانسه نزدیک باروی شهر پایگاه خود را برقرار کرد. مرحلهٔ بعدی اشغال در ۱۸۴۷م و استیلای کامل فرانسویان در ۱۸۵۲م رخ داد (EI^2، همانجا) و بدین ترتیب، حکومت ۳۲۶ سالهٔ عثمانیان بر الجزایر پایان گرفت. گرچه مقاومت ملی به رهبری امیر عبدالقادر الجزایری ادامه یافت، اما سرانجام ناچار به سلطان مراکش پناهنده شد (جیلالی، ۲۰۲/۴ـ۲۰۳).

مآخذ: احمد بن هطال تلمسانی، *رحلة محمد الکبیر*، به کوشش محمد بن عبدالکریم، عالم الکتب؛ الجزایری، محمد، *تحفة الزائر فی تاریخ الجزائر و الامیر عبدالقادر*، به کوشش ممدوح حقی، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ جیلالی، عبدالرحمان، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت، دارالثقافه؛ نیز:
EI^2; *The Middle East and North Africa, 1986*, London.

عبدالامیر سلیم

اُغوز، نام قبیله و یا در واقع اتحادیه‌ای مرکب از قبیله‌های ترک زبان که موطن اصلی آنها در شمال شرقی آسیای میانه و در کرانهٔ شاخه‌هایی از رودینی‌سئی در سرزمین مغولستان امروزی واقع بود.

برای واژهٔ اغوز چند معنا فرض و پیشنهاد شده است که از میان آنها اُق / اُغ به معنای قبیله + ـ اوز/ ـ ز نشانهٔ جمع، یعنی قبیله‌ها، ایلها درست‌تر می‌نماید. اُق به همین معنا در اصطلاح اون اُق نام مجموعهٔ قبیله‌های دهگانهٔ بازمانده از گوک ترکها / تورکوها (= تو ـ کیو چینی)ی غربی و اوچ اُق و بوزاُق، نام دو شاخهٔ اصلی قبیلهٔ اغوز در حماسهٔ اغوزان نیز به‌کار رفته‌است (سومر، I؛ کلاوسن، «فرهنگ...[1]»، 76).

اما در همان حماسه، اُغوز برگرفته از نام اغوزغاقان / خان بنیان‌گذار و فرمانروای افسانه‌ای قبیلهٔ اغوز دانسته شده است. حماسه و اسطورهٔ اغوزان که کهن‌ترین منبع آن *جامع‌التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله است (۴۲/۱)، روایت دیگری نیز به خط اویغوری و اندکی متفاوت با متن *جامع‌التواریخ* دارد که تقدم یا تأخر آن بر روایت *جامع‌التواریخ* دانسته نیست (کاپلان، 22). دیگر روایتها اعم از ترکی و فارسی از جمله روایت ابوالغازی بهادرخان در *شجرهٔ تراکمه* (ص ۱۳ـ۳۶) برگرفته از *جامع‌التواریخ* است.

بنابر همان روایات اسطوره‌ای، اغوزغاقان پسر قراخان از نسل یافث بن نوح(ع) بود. قراخان و کسان و تابعان او همگی کافر بودند، اما اغوز از مادر، خداپرست زاده شد و سینهٔ مادر نگرفت، تا آنکه مادر نیز خداپرست و مؤمن شد. اغوزخان باور خویش از پدر پنهان می‌داشت. در روزگاری که وی جوان و برنا شده، و دوستداران و همدلانی از میان قبیله یافته بود، پدر بر راز او آگاه شد؛ پس آهنگ قتل او کرد، اما در جنگ زخمی شد و مرد. به روایت رشیدالدین فضل‌الله (۵۱/۱) اغوز با کشتن پدر به فرمانروایی دست نیافت، بلکه این مقام را پس از ۷۵ سال جنگ و ستیز با خویشان و کسان خود به دست آورد. اغوزخان ۶ پسر داشت: گون (= خورشید)، آی (= ماه)، یولدوز (= ستاره)، گوک (= آسمان)، طاق (= کوه) و دینگگیز (= دریا). وی اقوامی را که از نسل ۳ پسر نخست بودند، بوزاُق، و اقوامی را که از نسل ۳ پسر بعدی بودند اوچ‌اُق نامید.

پسران اغوز غاقان هر یک ۴ پسر داشتند و او تمام قوم را میان ۲۴ نوادهٔ خویش بخش کرد و در نتیجه ۲۴ قبیله به وجود آمد. نام آن قبیله‌ها بدین‌گونه است: ۱. قبیله‌های پسران گون‌خان: قایی، بایات، آلقه اِولی و قَرا اِولی؛ ۲. قبیله‌های پسران آی‌خان: یازِر، دوگَر، دودورغا و یاپرلی؛ ۳. قبیله‌های پسران یولدوزخان: آوشَر (= افشار)، قیزیق، بیگدلی و

1. *An Etymological...*

قارقین؛ ۴. قبیله‌های پسران گوک‌خان: بایندر، بیچنه، چاوُلدور و چپنی؛ ۵. قبیله‌های پسران طاق‌خان: سالـور، ایمـور، اُلایـونتلی و اورِگیـر؛ ۶. قبیله‌های پسران دینگگیزخان: ایگدِر، بوگدوز، ییوه و قِنِق.

به روایت رشیدالدین (۵۷/۱) هر یک از ۲۴ قبیلهٔ مذکور یک نشان تمغا (مُهر)، و هر ۴ قبیله یک اونقون (توتم) داشته‌اند (نیز نک: همو، ۴۷/۱ـ۶۱؛ ابوالغازی، ۱۳ـ۳۶).

اگرچه اِرقیل خوجه (= خواجه) وزیر اغوزخان (رشیدالدین، ۵۷/۱) شباهت بسیـاری بـه تونیوقوق وزیر دانای تـورکوها (گوک ترکها)ی متأخر دارد که وزارت قُتلُغ (ایلتریش) غاقان (۶۱ق ـ۷۲ق/ ۶۸۱ ـ۶۹۱م) و برادر وی قاپغان غاقان (۷۲ـ۹۷ق/۶۹۱ ـ۷۱۶م) و پسرانش بیگله غاقان (۹۸ـ۱۱۶ق/۷۱۷ـ۷۳۴م) وکول تگین (د ۱۱۳ق/ ۷۳۱م) را داشت (ارگین، 8)، امـا گروهی از پژوهنـدگان، حمـاسهٔ اغوزخان را بازتابی از یک رویداد تاریخیِ مشابه بسیار کهن می‌دانند که در منابع چینی آمده است. بر حسب آن منابع، مائوتون (مته) غاقان پسر تو ـ او ـ مان فرمانروای هی یونگ ـ نو ها که در آسیای میانه حکومتی داشتند، و گمان بر آن است که ترک زبان بوده‌اند (کاپلان، 24)، در ۲۰۹ ق‌م به سیاست و پیشنهاد نامادری خود توسط پدر به عنوان گروگان نزد قوم یوئه ـ چی[1] فرستاده شد و پدر برای آنکه مائوتون به دست آن قوم کشته شود، پس از فرستادن پسر، بی‌درنگ به سوی آن قوم تاخت. اما مائوتون که از اندیشهٔ پدر خبر یافته بود، به سوی پدر گریخت و او نیز به ناچار فرماندهی سپاه را به پسر سپرد. مائوتون از فرصت سود جست و بر پدر خویش شورید و او و همسرش را کشت و بر تخت فرمانروایی قوم هی یونگ‌نو نشست. بر اساس همان گزارشها، اتحادیهٔ هی یونگ نو نیز متشکل از ۲۴ قبیله بود (سومر، 2؛ کاپلان، همانجا).

زکی ولیدی طوغان افسانهٔ اغوزخان را برگرفته از حماسه‌های سکایی دانسته که قومی ایرانی بودند و روزگاری بسیار نیرومند شده، و در غرب آسیای میانه تا دوردستها تاخته، و سرزمینهای وسیعی را به تصرف خویش درآورده بودند (همو، 25). محمود کاشغری (د ۴۶۶ق) مؤلف *دیوان لغات الترک* از حماسهٔ اغوزخان بی‌خبر بوده، و اشاره‌ای بدان نکرده، اما قبیلهٔ اغوز را ۲۲ شاخه دانسته، و همه را نام برده است. در این اثر نام ۲۱ قبیله همانند *جامع‌التواریخ* و *شجرهٔ تراکمه* آمده، و نام ۳ قبیلهٔ قیزیق، یاپرلی و قارقین در آن ذکر نشده، و نام شاخهٔ چَرُقلُغ افزون بر قبیله‌های یاد شده در آن منابع، در اینجا آمده است (کاشغری، چ ۱۳۳۳ق، ۵۶ ـ۵۷). اگرچه فهرست نام قبیله‌های ۲۴ گانهٔ اغوز از یک داستان حماسی برگرفته شده است و در کهن‌ترین منابع (که بدانها خواهیم پرداخت) از قبیله اغوز تنها با عنوان آلتی اغوز (۶ اغوز) و اوچ اغوز (۳ اغوز) و تقوز اغوز (۹ اغوز) نام برده شده، اما بیشتر آن نامها واقعی بوده، و از قبیله‌هایی بدان نامها در منابع اسلامی تا روزگار اخیر یاد شده است.

اگرچه به باور برخی از پژوهندگان، «وو ـ هو آنِ[2]» مذکور در منابع چینی قرن ۳ق‌م همان اغوزانند که در دامنهٔ کوههای آلتای و اُتوکَن می‌زیستند (کلاوسن، «ترک...[3]»، 117؛ اسین، 186)، اما کلاوسن که واضع این فرض است، بعدها در این باور خویش دچار تردید شد (نک: «مطالعـات...[4]»، 28-20). از آن سوی گفته‌اند که اوگوروی[5] منـابع بیزانسی قرن ۵م نخستین اشارهٔ تاریخی به اغوزهاست. براساس همان منابع اوگورویها یا اغوزها روی به سوی غرب آوردند و گروهی از آنان در شرق و جنوب شرقی دریاچهٔ آرال ساکن شدند (همان، 28). برای تأیید صحت تطبیق اوگوروی با اغوز باید افزود که زبان ترکی در کهن‌ترین روزگار دو شاخه داشته است: در شاخه‌ای «ش» و «ز»، و در شاخهٔ دیگر به جای آن دو صامت «ل» و «ر» به کار می‌رفته است (همان، 36؛ همو، «فرهنگ»، 3)؛ و چون بلغارهای اتل (= ولگا) به زبان ترکی شاخهٔ اخیر سخن می‌گفته‌اند، بی‌گمان بیزانسیان نام اغوز را بدین‌گونه از آنان شنیده، و ضبط کرده‌اند. هنگامی که تورکو (تو ـ کیوهای چینی)ها در سدهٔ ۶ق به دشت بازگشتند و قدرت «ژُوان ـ ژُوان»ها را درهم شکستند، در اوج قدرت خویش نه تنها بر مغولستان درونی و بیرونی تسلط داشتند، بلکه در سرزمینهای دور دست غربی نیز اسکان یافتند. در همان زمانِ بازگشتِ آنان اتحادیهٔ از یاد رفته‌ای از ساکنان دشتهـا تشکیل گـردید کـه در منـابع چینی نخست، کائـو ـ چـه، سپس تی ـ ئه ـ لی نامیده شد. یکی از قبیله‌های عضو این اتحادیه در همان منابع، چیو ـ هسینگ نام داشت که در زبان چینی به معنای ۹ خانواده است و بی‌گمان همان تقوز اغوز (۹ اوغوز) سنگ نبشته‌های اورخون و ینیسه اوسو و منابع بعدی است. بنابر همان نوشته‌های چینی، اویغورها یکی از همان ۹ خانواده بوده‌اند (همو، «مطالعات»، 29-28).

حکومت تورکوها در ۵۵۲ م بـه فرمانـدهی بومین خاقان استقـرار یافت. سپاه آنان به فرماندهی ایستَمی‌خان برادر وی در غرب پیشروی کرد و به زودی به مرزهای ایران رسید و با ایرانیان همسایه شدند. پس از بومین خان که در همان سال ۵۵۲م درگذشت، ۳ پسر وی یکی پس از دیگری به جای وی نشستند و فرمان راندند: نخستین در ۵۵۳م و دومی از ۵۵۳ تا ۵۷۲م و سومی از ۵۷۲ تا ۵۸۱م. پسر سوم که موقان غاقان نام داشت، بـر سرزمین وسیعی از منچوری تا مـرزهای ایـران حکومت می‌کرد، اما پس از مرگ او جانشینانش تنها تا ۶۳۰م استقلال خویش را حفظ کردند و پس از آن سلطهٔ چینیان را پذیرفتند. در شاخهٔ غربی ترکوها، پس از مرگ ایستمی که عنوان یَبغو داشت، جانشین وی تاردو در ۵۸۲م خود را غاقان (خاقان) نامید و اعلان استقلال کرد. پس از اندک مدتی ترکوهای غربی نیز دچار ضعف گشته، دو شاخه شدند. اگرچه در ۶۵۱م دوباره یکپارچه شدند، اما در ۳۷ق/۶۵۷م از چینیها شکست خوردند و تابعیت چین را پذیرفتند. در ۶۸ق/۶۸۷م چینیها غاقانِ ترکوهای غربی را کشتند و در اواخر قرن ۷م قومی به نام تورگیش

---

1. Yüeh-chih 2. Wu-huan 3. «Turk...» 4. *Turkish...* 5. Ougouroi

در قلمرو آنان قدرت یافت. از روزگار حضور ترکوها در صحنهٔ سیاست تا افول و ظهور دیگر بارهٔ شاخهٔ شرقی آنان در ۶۸۱م تنها یادی که از اغوزها به جای مانده، سنگ نبشته‌هایی است منسوب به آنها بر چند گور در ساحل رود بارلیق (بالیق) ــ یکی از منابع رود ینی سئی ــ که به همین سبب به سنگ نبشته‌های ینی سئی معروف است و قدمت آنها به قرن ۷م باز می‌گردد. یکی از آن سنگ گورها از آنِ نوجوانی ۱۳ ساله به نام اوزیگن آلپ توران از اتحادیهٔ آلتی اغوز است.

در ۵۹ق/۶۷۹م ترکوها برضد چینیان شورش کردند و در ۶۱ق/۶۸۱م سرکوب شدند. در ۶۸۲م قتلغ غاقان دیگر باره برضد آنان شورید و ترکوها را احیا کرد و از آن پس ایلتریش غاقان نامیده شد. در ۷۴ق/۶۹۳م برادرش قاپغان غاقان به جای او نشست. قاپغان در ۹۷ق/۷۱۶م درگذشت و پسران ایلتریش ــ کول تیگین و بیلگه قاغان ــ قدرت را به دست گرفتند. کول تیگین در ۱۱۳ق/۷۳۱م، و بیلگه غاقان در ۱۱۶ق/۷۳۴م درگذشت. از دورهٔ تجدید حیات تورکوها از ۶۹۳ تا ۷۳۴م ۳ سنگ نبشته از کول تیگین و بیلگه غاقان و تونیوقوق وزیر مدبر آنان در درهٔ رود اورخون واقع در جمهوری مغولستان امروز به جای مانده که در آنها مکرراً از اغوزان با عنوان اوچ، آلتی، تقوز اغوز یاد شده، و از دشمنیها و جنگ و ستیزشان و یا تبعیتشان سخن رفته است (ارگین، 8؛ اُرکون، 12-5؛ کلاوسن، «مطالعات»، 30-28؛ مینورسکی، 264؛ اسین، 115-75؛ دیاربکری، 336-333).

پس از نخستین فروپاشی تورکوها، اغوزها به کرانه‌های رود توغلا (تولا) کوچیدند و بر منطقهٔ کوهستانی اتوکن (خانغای) نیز دست یافتند. همزمان با احیای دولت ترکوها، اغوزها نیز دولتی به فرمانروایی بازغاقان تشکیل دادند. برپایهٔ سنگ نبشتهٔ تونیوقوق هنگامی که قدرت تورکوها در دورهٔ ایلتریش غاقان استقرار یافته، و آرامشی برای آنان فراهم آمده بود، تقوز اغوزها کوشیدند که با چینیان و ختاییان برضد آنان اتحادیه‌ای فراهم آورند؛ پس فرستادگانی به سوی آنان گسیل داشتند و بر آن شدند تا چینیان از جنوب و ختائیان از شرق و خود آنان از شمال به سوی ترکوها بتازند. تورکوها به واسطهٔ جاسوسان خویش از آن اتحاد خبر یافتند و پیش از استقرار پیوند آن سه، به سوی اغوزها لشکر کشیدند. اغوزها در جنگ شکست خوردند، گروهی از آنان غرق شدند، گروهی به قتل رسیدند و بازماندگانشان تسلیم شدند. بار دیگر غاقان اون اوق (ترکوهای غربی)، قرقیزها و چینیها برضد ترکوها هم پیمان شدند و اغوزان را نیز به شورش خواندند. به نوشتهٔ تونیوقوق، اغوزها پیش آهنگ این اتحادیهٔ نظامی شدند، ولی شکست خوردند و غاقانشان در جنگ کشته شد. در دورهٔ درگیری فرزندان ایلتریش با فرزندان قاپاغان ــ که به پیروزی فرزندان ایلتریش انجامید ــ ضعفی در دولت ترکوها پدید آمد. در این میان اغوزها باز سر به شورش برداشتند؛ اما پس از ۵ جنگ پیاپی در ۱۰۰ق/۷۱۸م به سختی شکست خوردند و به چین پناهنده شدند و به اطاعت چینیان درآمدند (ارکون، 124-100؛ ارگین، 98-91؛ کلاوسن، تونیوقوق، 148-141).

پس از فروپاشی دوم تورکوها در ۷۴۳م نخست باسمیلها و اندکی بعد اویغورها (۷۴۵م) قدرت را به دست گرفتند. کول بیلگه غاقان فرمانروای اویغور پسر خویش را بر حکومت اغوزها گمارد. این پسر در ۷۴۶ یا ۷۴۷م با نام تانریدا بولمیش ایل ایتمیش بیلگه غاقان، به جای پدر نشست و فرمانروایی یافت. او در سنگ نبشتهٔ خویش از تقوز اغوزها با عنوان ملت من نام برده است، اما در همان سنگ نبشته از سکیز اغوز (۸ اغوز) نام برده که با وی دشمنی می‌ورزیده‌اند. اغوزها سر بر تسلیم ننهادند و پس از چند درگیری با اویغورها یک بار با تقوز تاتار (۹ تاتار)ها و بار دیگر با باسمیلها و قارلوقها برضد اویغورها هم پیمان شدند؛ اما در همهٔ این جنگها شکست خوردند (ارکون، 185-164). قارلوقها به سوی غرب گریختند و سرزمین اون اوقها (تورکوهای غربی) را متصرف شدند. اویغورها تا ۲۲۵ق/۸۴۰م فرمان راندند و در این مدت آیین مانی را پذیرفتند. اما متأسفانه پس از سنگ نبشتهٔ بیلگه غاقان اویغور، سندی از درگیری آنها با اغوزها در دست نیست. پس از آنکه قرقیزها جای اویغورها را در منطقه گرفتند، اویغورها دو گروه شدند: گروهی به سوی تبت رفتند و در ناحیهٔ کانسو دولت کوچکی تشکیل دادند و گروه دیگر که انبوه‌تر از گروه نخستین بودند، در ناحیهٔ تیان شان ساکن شدند و دولت دیگری برپا داشتند، ولی هر دو گروه تابع چینیان شدند. گروه دوم بعدها بر شهر بیش بالیغ (پنجیکنت) دست یافتند و به تبعیت ختاییان درآمدند (مینورسکی، 265-264؛ اسین، 133؛ *میدان لاروس*، XII/453). گمان می‌رود که در جنگ قرقیزها با اویغورها، اغوزها نیز در زمرهٔ مهاجمان بودند. قرقیزها در ۳۱۲ق/۹۲۴م سرزمین پیرامون اورخون و سِلَنگه را بدون مقاومت به ختاییان که از چین رانده شده بودند، سپردند و به سرزمینهای پیشین خود در ساحل ینی سئی علیا گریختند و ختاییان که در منابع ایرانی و اسلامی شاخه‌ای از آنها قراختایی نام یافتند، بر مغولستان مسلط شدند (همان، VII/246؛ سومر، 31).

گروهی از اغوزها در سدهٔ ۵م در کرانه‌های دریاچه آرال حضور داشتند و گمان می‌رود که گروههایی از آنان نیز همراه با شاخهٔ غربی ترکوها و قارلوقها بدین سو آمده‌اند. اما تقوز اغوزهای ساکن مغولستان به صورت انبوه گویا در سده‌های ۹ و ۱۰م پس از فروپاشی دولت اصلی اویغور به سوی سیر دریا (رودسیحون) کوچ کرده‌اند. گمان می‌رود که اغوزها در همان دوران، پچنکها را از جنوب دریاچهٔ آرال رانده، و سرزمینهای آنان را متصرف شده‌اند (نک: مروزی، ۱۸). اصطخری جغرافیانویس قرن ۴ق/۱۰م سرزمین اغوز (غزّیه) را به طور عام بین خزر و بلغار می‌داند (ص ۹) و در جای دیگر از آن به عنوان سرزمینی از خوارزم تا ناحیهٔ اسپیجاب یاد کرده است (ص ۲۹۰)؛ باز در جای دیگر حضور آنان را در شرق و شمال دریای خزر یادآور می‌گردد و می‌گوید که در سیاه کوه (شبه جزیره‌ای که ترکان آن را قراداغ می‌نامیدند) طایفه‌ای از ترکان ساکن بودند و اغوزها آنجا را تصرف کردند و آن ترکان را بیرون راندند و خود در آنجا ساکن شدند (ص ۲۱۷-۲۱۹).

سیـاه کوه همان شبـه جزیره‌ای است که بعـدها اغوزها آن را منقشلاق (منگ قشلاغ) نام نهادند و به ظاهر زمستانگاه آنان بود.

از قراین و آگاهیهای جسته گریختهٔ منابع گوناگون چنین برمی‌آید که در نیمهٔ اول قرن ۴ق/۱۰م اغوزها دولت مستقل و نسبتاً نیرومندی تشکیل داده بودند که فرمانروای آنان یبغو (= جبغو، جتویه) نامیده می‌شد (سومر، 54). یَنگی کَنت در نزدیکی رود سیحون که در منابع عربی القریة الحدیثه (ابن حوقل، ۵۱۲؛ ادریسی، ۷۰۶/۲) یا المدینة الجدیده (مسعودی، ۲۱۲/۱)، و در فارسی ده نو (حدود *العالم*، ۱۲۳) نامیده می‌شد، پایتخت زمستانی آنان بوده است. از سازمان دولت اغوز این قدر می‌دانیم که فرمانده سپاه آنان سوباشی خوانده می‌شد و شخصیتی با عنوان کوذرکین (کول ارکین) نایب یا وکیل یبغو بود و ینال و ترخان (طرخان) نیز از صاحبان شغلهای مهم به شمار می‌آمدند (ابن فضلان، ۹۱-۱۰۳؛ خوارزمی، ۱۲۰). فرمان یبغویان، تُغراغ (= طغرا) خوانده می‌شد و این واژه خاص اغوزان بود و دیگر ترکان با آن آشنایی نداشتند (کاشغری، چ تصویری، ۲۳۲).

اغوزان برای تصمیم‌گیری در مسائل مهم مجلس مشاوره تشکیل می‌دادند (نک‍: ابن فضلان، ۱۰۳-۱۰۴). آنها مردمی ستوردار و گله دار بودنـد و گوسفند و اسب و شتـر و حتیٰ گاو پـرورش می‌دادند و بـرای دست‌یابی به علفزار پیوسته کوچ می‌کردند (*حدودالعالم*، ۸۶؛ اصطخری، ۲۸۸؛ ابن فضلان، ۱۰۶). مسعودی (همانجا) و مؤلف حدود *العالم* (همانجا) از جنگاوری و دلیری آنان یاد کرده‌اند، چنانکه باخزرها نیز برضد پچنکها هم پیمان شدند و جنگیدند (سومر، همانجا). اگرچه به گزارش برخی از جغرافی‌نویسان مسلمان اکثر سپاه خزرها در سدهٔ ۴ق/۱۰م مسلمان، یا به گفته‌ای از اغوزان مسلمان بودند (اینان، 10)، اما دولت یبغویی اغوز با خزرها نیز رابطهٔ چندان دوستانه‌ای نداشت و با آنان کمابیش درگیر بود (ابن فضلان، ۱۰۴).

قارلوقها که سرزمینهای تورکوهای غربی را تصرف کرده بودند با اغوزها همسایه بودند و مرکز دولت آنان تراز (طراز = تالاسِ ترکی) نام داشت. گاه این دو قبیله برای غارت مسلمانان همدستی می‌کردند (سومر، 56). به باور فاروق سومر دولت یبغویان اغوز بایستی به دست قبچاقها برافتاده باشد، زیرا در اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م از قبچاقها به عنوان ساکنان سرزمینهای اغوزان در کرانه‌های سیحون یاد شده است. به ظاهر گروهی از اغوزها در سرزمینهای خود تحت سلطهٔ قبچاقها باقی ماندند، گروهی به سوی جند و از آنجا به سوی بخارا رفتند و گروهی نیز به روسیهٔ جنوبی کوچ کردند. این گروه اخیر از آنجا به شمال دریای سیاه و از آنجا نیز بر اثر فشار قبچاقها به ساحل رود دُن کوچیدند. اغوزهای ساکن حوالی دن به شبه جزیرهٔ بالکان تاختند و در ترکیه، مقدونیه و سلانیک به غارتگری و کشتار پرداختند، اما بر اثر برف و سرما دچار ضعف شدند و سپس مطیع بیزانسیان گشتند. دولت بیزانس آنان را در مقدونیه و دیگر مناطق بالکان اسکان داد و در جنگها به عنوان سپاهی از ایشان سود می‌جست. گروهی از آن اغـوزها در جنگ ملازگـرد (۴۶۳ق/۱۰۷۱م) در کنار بیزانسیها بودند، اما به سلجوقیان پیوستند (همو، 59).

به احتمال بسیار و براساس قراین موجود، اغوزها پیش از روی آوردن به اسلام بر آیین شمنی بودند و به روایت حدود *العالم* (همانجا) طبیبان را که از نفوذ بسیار برخوردار بودند، بزرگ می‌داشتند. این طبیبان بـی گمان همـان «قام»های مغولان بودند کـه وظیفهٔ اجـرای مراسم دینی و طبابت را برعهده داشتند (رشیدالدین، ۷۹/۱). اغوزان مانند مغولها دست و روی خود را در آب روان نمی‌نشستند و از آلودن آب پرهیز می‌کردند، به خدای (تنگری، چَلَپ) یگانه اعتقاد داشتند و هنگام دعا رو بر آسمان می‌کردند. قربانی کردن اسب در میان آنان رواج داشت و پس از قربانی کردن چوبی در پوست اسب می‌کردند و آن را به صورت ایستاده در می‌آوردند. گورمردگان را به صورت گنبدی برجسته می‌ساختند. برای خیراتِ مردگان، مردم را اطعام می‌کردند و در سوگواری سیاه پوش می‌شدند (اینان، 27,179,196).

اغوزها مانند دیگر قبیله‌های ترک زبان آسیای میانه چون قارلوقها، یغماها و قبچاقها در قرنهای ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م اندک اندک به دین اسلام روی آوردند. بعضی جوامع مسلمان در سرزمینهای اغوزان، بازرگانان مسلمانی که در کاروانهای عظیم از ماوراءالنهر و خوارزم رهسپار دیار آنان می‌شدند و صوفیانی که به آهنگ تبلیغ اسلام نزد آنان می‌رفتند، نقش عمده در گرایش اغوزان به اسلام داشتند (سومر، 52). اغوزهایی که به دین اسلام در می‌آمدند، ترکمان نامیده می‌شدند (بیرونی ۳۳۳؛ مروزی، ۱۸)؛ اما کاشغری قارلوقها را نیز ترکمان نامیده است (نک‍: چ ۱۳۳۳ق، ۴۷۳، چ تصویری، ۶۲۲). در ۳۹۱ق یبغوی اغوزان هنگامی که ابوابراهیم منتصر واپسین شاهزادهٔ سامانی برای درخواست یاری، نزد وی رفته بود، به دین اسلام گروید و با آن شاهزاده خویشاوندی کرد (گردیزی، ۳۸۳). این یبغو گمان می‌رود یبغوی اغوزان ینگی کنت بوده باشد. اغوزان جند و بخارا که سلجوقیان در زمرهٔ آنان بودند، به روزگاری پیش‌تر از آن به دین اسلام تشرف یافته بودند (توران، 42).

گروهی از اغوزانی که مسلمـان شده بودند، شهـر نشین یا نیمـه شهرنشین شدند. شهرهایی که تا پیدایی دولت سلجوقی مسکن اغوزان بود، عبارتند از: اُترار (که به باور اُگِل همان ینگی کنت است)، سُتکنت، قراچوق، شغناق و سَبران (سَوران، سَبرَن) (اوگل، 341-334؛ سومر، 38).

گروهی از اغـوزهای مـاوراءالنهـر در قـرن ۴ق در اطراف بخارا می‌زیستند. این اغوزان هواخواه و دوستدار سامانیان بودند و در روزگار افول سامانیان با دیگر اغوزان در یاری آنان تکاپویی کردند، اما به پیروزی مهمی دست نیافتند. آنان در ۳۸۲ق/۹۹۲م که بُغراخان از ترکستان به بخارا لشکر کشید و در آنجا بیمار شد و به ناچار آهنگ بازگشت کرد، دنبالهٔ سپاه و بارو بنهٔ او را همگام با بخاراییان تاراج کردند و جمعی از سپاهیانش را کشتند (ابن اثیر، ۱۰۰/۹؛ عتبی، ۹۸). درحدود سال ۳۹۳ق ابوابراهیم منتصر واپسین شاهزادهٔ سامانی پس از

چندین شکست و ناکامی به اغوزان پناه برد و از آنان یاری خواست. اغوزان به هواخواهی وی در نزدیکی سمرقند بر سپاه ایلگ خان (ایلگ خان) شبیخون زدند، گروهی را کشتند و گروهی را اسیر کردند و غنیمت فراوان یافتند (ابن اثیر، ۱۵۸/۹؛ عتبی، ۱۹۲-۱۹۳؛ گردیزی، همانجا).

عتبی (ص ۱۹۳-۱۹۴) در ۳۹۴ق و ابن اثیر (۱۸۸/۹) در ۳۹۶ق از درگیری دیگری میان آنان وایلگ خانیان به پشتیبانی ابوابراهیم یاد کرده‌اند و آورده‌اند که اغوزها شکست خوردند و گروهی از آنان اسیر و کشته شدند. ابن اثیر همچنین در حوادث سال ۳۹۷ق نیز از اغوزها به عنوان گروهی از لشکریان سلطان محمود غزنوی یاد کرده است که در زمرهٔ سپاه سلطان با ایلگ‌خان پیکار کردند و او را درهم شکستند (۱۹۱/۹-۱۹۲).

محمود غزنوی در ۴۱۶ق/۱۰۲۵م اجازه داد تا شاخه‌ای از اغوزها که به نام نیای خویش سلجوقی خوانده می‌شدند، از جیحون بگذرند و به خراسان درآیند. براثر شکایت مردم نسا و فراوه از سلجوقیان، ارسلان جاذب حاکم توس چندبار با آنان جنگید، اما همه جا شکست خورد. در ۴۱۹ یا ۴۲۰ق محمود خود به جنگ آنان شتافت و گروه بسیاری از آنان را کشت و بازماندگانشان را پراکنده کرد. گروهی از آنان به سوی بلخان و گروهی به سوی گرگان و عراق عجم گریختند (گردیزی، ۴۱۶؛ ابن اثیر، ۳۷۷/۹؛ راوندی، ۹۲-۹۳؛ آق‌سرایی، ۱۳؛ توران، 47).

پس از مرگ محمود در ۴۲۱ق گروههای بیشتری از اغوزان به فرماندهی برادران سلجوقی خود از ماوراءالنهر راهی خراسان شدند و از آنجا در سرتاسر قلمرو غزنویان در ایران و هند پراکنده گشتند. چون مسعود غزنوی به فرمانروایی نشست، در برخی از جنگها از آنان سود جست؛ اما به زودی دست اندازی اغوزان بر خراسان آغاز شد و شکایت مردم پیاپی به وی رسید و جنگ با آنان ضرورت یافت. در دو جنگ به سالهای ۴۲۳ و ۴۲۶ق سپاه مسعود از سلجوقیان شکست خوردند. مسعود ناچار به سوی آنان لشکر کشید و با آنان جنگید. جنگ سال ۴۳۰ق به نوعی آشتی انجامید، اما در ۴۳۱ق در حصار دندانقان جنگ بزرگی رخ داد که مسعود در آن شکست کامل یافت و خراسان به دست سلجوقیان افتاد و غزنویان یکسره قلمرو خویش را در خراسان و عراق عجم از دست دادند. پیش از این دو جنگ، در ۴۲۹ق طغرل در نیشابور به تخت نشسته، و خطبه به نام خود کرده بود. پس از پیروزی سلاجقه در دندانقان، دولت سلجوقی ایران برپا و استوار گردید و بدین‌سان، نخستین سلطنت اغوزان در جهان اسلام تشکیل گردید. دامنهٔ قلمرو سلجوقیان به زودی گسترش یافت و تا عراق عرب و شام و آسیای صغیر کشیده شد (بیهقی، ۴۴۱، ۶۲۶، جم؛ ابن اثیر، ۳۷۷/۹-۳۹۱، جم؛ گردیزی، ۴۱۶-۴۱۷، جم؛ آق‌سرایی، ۱۳-۱۴؛ راوندی، ۹۴-۹۷؛ توران، 57-48).

فرمانروایی سلجوقیان در ایران تا نیمهٔ دوم قرن ۶ق/۱۲م، و در آسیای صغیر تا اواخر قرن ۷ق/۱۳م تداوم یافت (نک: ه د، سلجوقیان). اغوزان که دیگر ترکمان خوانده می‌شدند، در دورهٔ افول دولت ایلخانان ایران و پس از آن در دورهٔ فتور تیموریان دیگر باره سر برآوردند و دولتهای کوچک و بزرگ دیگری در ایران و عراق و آسیای صغیر تشکیل دادند، از جمله دولت آق قویونلو، قراقویونلو و از همه مهم‌تر دولت عثمانیان. ترکمانان در تشکیل دولت صفوی در ایران نیز نقش چشمگیری داشتند. نادرشاه به قبیلهٔ افشار اغوز منسوب بود و قاجارها هم در زمرهٔ اغوزان به شمار می‌رفتند.

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن فضلان، احمد، *رسالة*، به کوشش سامی دهان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ تراکمه*، به کوشش ا. ن. کونونوف، مسکو / لنینگراد، ۱۸۷۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بیرونی، ابوریحان، *الجماهر فی الجواهر*، به کوشش یوسف الهادی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد ۱۳۵۶ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، آنکارا، ۱۳۳۳ق؛ همو، همان، چ تصویری، آنکارا، ۱۹۴۱م؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ (زین الاخبار)*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مروزی، طاهر، *فصول حول الصین والترک و الهند منتخبة من کتاب طبائع الحیوان*، الجغرافیا الاسلامیة، فرانکفورت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ۱۸۷۴م؛ نیز:

Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish*, Oxford, 1972; id, *Tonyukuk abidesi hakkında bâzi notlar türkiat mecmuası*, 1976, vol. XVIII; id, *Turkish and Mongolian Studies*, London, 1962; id, «Turk, Mongol, Tungus», *Asia Major*, 1961, vol. VIII; Diyarbekirli, N., «Orhun' dan geliyorum», *Türk kültürü*, 1979, no. 198-199; Ergin, M., *Orhun abideleri*, Istanbul, 1978; Esin, E., *İslâmiyetten önceki Türk kültür tarihi*, Istanbul, 1978; İnan, A., *Şamanizm*, Ankara, 1986; Kaplan, M., *Oğuz kağan destanı*, Istanbul, 1979; *Meydan-Larousse*, 1987; Minorsky, V., notes on *Ḥudūd al - 'Ālam*, Cambridge, 1982; Ögel, B., *Türk kültür tarihi*, Ankara, 1988; Orkun, H. N., *Eski Türk yazıtları*, Ankara, 1986; Sümer, F., *Oğuzlar*, Ankara, 1972; Turan, O., *Selçuklular tarihi*, Ankara, 1969.

مصطفی موسوی

اُغوزْخان، خاقان افسانه‌ای ترک. در پرداختهای مختلف متنی داستانی که با نام عمومی *اغوز نامه* شناخته می‌شود، وی فرمانروایی است که اقوام گوناگون ترک را گرد آورده، به کشورگشایی دست زده، و بخش مهمی از جهان آباد را به زیر فرمان خود درآورده است. همچنین در روایات عصر مغولی، وی به عنوان نیای گروهی از طوایف ترکمن شناخته شده است که پنداشته می‌شد نام قومی خود («اغوز») (شکل معرب: غُز) را از این نیا گرفته بوده‌اند.

در تاریخ زبانهای ترکی، واژهٔ اغوز، هم به صورت نام شخص و هم نـام قوم به کار رفته است و همگام با شک در اشتقاق واژه، در اینکه کدام یک از این دو کاربرد بر دیگری پیشی داشته، نیز تردید وجود دارد. نمت[1] این واژه را از دو بخشِ اُق (= قبیله) + (ـ و)ز (z = ادات جمع) به

1. J. Nemeth

معنی «قبیله‌ها» دانسته، و بدین ترتیب، عملاً کاربرد آن را به عنوان نام قوم اصل گرفته است؛ اما شماری از ترک‌شناسان مانند بانگ[1] در درستی این نظریه تردید نموده، به احتمالاتی دیگر روی آورده‌اند (مثلاً نک: بازن، 315 به بعد؛ هامیلتون، 26-25؛ سومر، 3-1). به طور کلی در تشکلهای قومی ترک، این فرایند که رئیسی نام‌آور، نام خود را به قبیله‌اش داده باشد، امری معمول و متداول است.

شخصیت داستانی اغوزخان: داستان اغوزخان و شخصیت افسانه‌ای او به عنوان فرمانروایی مقتدر و در عین حال شخصیتی دینی و تا اندازه‌ای فرازمینی، در میان داستانهای ملی اقوام گوناگون، نظایری دارد؛ اما بی‌تردید در این داستان می‌توان ویژگیهایی را بازیافت که آن را به عنوان یک داستان قومی با هویت تاریخی و متعلق به حوزۀ منطقه‌ای مشخص، مطرح می‌سازد. برخی از عناصر موجود در داستان، در فرهنگ قومی ترک و اقوام وابسته بدان، از سابقۀ دیرین برخوردار است؛ از جمله باید به اسطورۀ کوک بوری (گرگ آسمانی) اشاره کرد که جایگاه آیینی آن را می‌توان در برهه‌های گوناگون تاریخی در میان طیف وسیعی از اقوام آسیای مرکزی سراغ گرفت. داستان زنی که خود را در تنۀ میان‌تهی درختی پنهان می‌کند تا پسری به دنیا آورد، از یک‌سو در داستان زایمان همسر آی یرگن در حماسه‌های ساگایی به چشم می‌خورد و از سوی دیگر در داستان تولد قیچاق و سبب نام‌گذاری او در *اغوزنامه* دیده می‌شود (نک: دورفر، 884؛ قس: طوغان، 26). ردپای دو شخصیت به نامهای گون‌خان و آی‌خان به عنوان فرزندان اغوزخان در *اغوزنامه* را نیز می‌توان در داستانهای ترکی دیرینه جست؛ چه از سویی در حماسۀ «آلتاین ساین سالام» مربوط به ترکان آلتای، نام خانهای افسانه‌ای گون‌خان و آی‌خان به میان می‌آید (نک: دورفر، همانجا) و از سوی دیگر، انتخاب دو شخصیت داستانی در *قوتادغو بیلیک* با نامهای آی‌تولدی و گون توغدی ممکن است بی‌ارتباط با این دو خان افسانه‌ای نبوده باشد (نک: جعفر اوغلی، 269؛ قس: بلاساغونی، 54,60).

در بارۀ پرداختهای موجود از داستان، باید یادآور شد که هیچ‌یک از آنها از تغییراتی متناسب با تحولات فرهنگی تاریخی در امان نبوده‌اند، اما ویژگیهای فرهنگ شمنی، در متأخرترین پرداختهای عهد اسلامی، هنوز کاملاً از میان نرفته است. داستان اغوزخان، قصه‌ای باستانی مربوط به منطقۀ مغولستان است که به تدریج عناصر قومی و آیینی در آن جابه‌جا شده، و در چهرۀ آن تغییراتی پدید آمده است. از پرداختهای نخستینِ داستان، در حال حاضر نمونه‌ای در دست نیست و در میان پرداختهای موجود، متن اویغوریِ *اغوزنامه* بسیار کمتر از دیگر پرداختها از محیط اسلامی تأثیر پذیرفته است؛ در حالی که در پرداختهای متأخر مربوط به دورۀ اسلامی، تعالیم این دین در متن داستان راه یافته، و چهرۀ مذهبی اغوز خان، از چهره‌ای شمنی به چهره‌ای پیامبرگونه، و عناصر دینی داستان به شکلی متناسب با دیانت اسلام تغییر یافته است (نیز نک: سومر، 375-374). در *اغوزنامۀ* اویغوری، سخن از پرستش گوک تنگری (خدای آسمان)، جایگاه مقدس درخت، و مهمتر از همه نقش گوک بوری به عنوان راهبر، بازتاب باورهای آیینی پیش از اسلام در میان ترکان است؛ در حالی که جز کاربرد مبهمی از دو نام جغرافیایی شام و مصر (ص 55-54) و کاربرد چند واژۀ فارسی و عربی (نک: ص 22, 23, 43, 52, 55)، نشان دیگری از ارتباط این متن با جهان اسلام دیده نمی‌شود.

در پرداخت اسلامی داستان، قراخان پدر اغوز، با یک یا دو واسطه به یافث بن نوح نسب می‌رساند است (نک: رشیدالدین، ۱/۴۷-۴۸). اغوز در گاهواره، مادر کافرش را به خداپرستی دعوت می‌کند و در جشن نام‌گذاریش در یک‌سالگی، به سخن درآمده، خود از مهتران می‌خواهد تا او را اغوز نام نهند؛ چون بلوغش فرا می‌رسد، ۳ تن از دخترعموهایش را که به همسری او درآمده‌اند، پنهانی به ایمان فرا می‌خواند، اما از آن میان تنها دختر اورخان به‌خداپرستی روی‌می‌آورد. با حسدورزی دو همسر کافر، راز یکتاپرستی اغوز آشکار می‌گردد و میان اغوز و پدر دشمنی و جنگ درمی‌گیرد. اغوز که بسیاری از مردم قوم خود را به خداپرستی رهنمون شده، پس از ۷۵ سال جنگ، پدر را از میدان به در می‌کند و بر تخت خانی می‌نشیند. بر پایۀ این داستان، پس از آن همراهان و همدلان اغوزخان، با عنوان «اویغور» شناخته می‌شوند و شماری از قبایل ترک با آنان همراه می‌گردند؛ در حالی که عموزادگان او که بر کفر اصرار ورزیدند و با نام «مغول» شناخته شدند، در جانب شرقِ سرزمین اغوز، سکنیٰ گزیدند (نک: همو، ۱/۴۸-۵۴).

گفتار مربوط به نام‌گذاری اقوام ترک از سوی اغوزخان، بخشی مشترک میان پرداختهای گوناگون داستان اعم از پرداخت اویغوری و پرداختهای اسلامی فارسی و ترکی است. در سخن از ترکان همراهی کننده با اغوزخان، افزون بر نام اویغور، از قبایل شناخته شدۀ قنقلی، قیچاق، قارلق، خلج و در برخی پرداختها آغاچری نام آمده، و در خلال داستان نشان داده شده که چگونه اغوزخان هر یک از این اقوام را به مناسبتی به این نامها نامیده است.

در پرداختی از داستان که رشیدالدین منعکس ساخته، و بیشتر از فرهنگ اسلامی تأثیر پذیرفته است، قلمرو پدر اغوزخان (قراخان) از تلاس و صیرم تا بخارا دانسته شده (نک: ۱/۵۱)، و در جریان کشورگشایی او، از تصرف «تمام ممالک ایران و توران و شام و مصر و روم و افرنج»، سخن به میان آمده است (۱/۵۵؛ نیز نک: بارتولد، «غز[2]»، 526-525)؛ در حالی که در *اغوزنامۀ* اویغوری، در جریان کشورگشایی اغوزخان نامهایی غالباً نمادین به کار رفته که از آن میان شاید اتل و سقلاب در غرب، و تنگوت در جنوب مغولستان قابل تطبیق با نامهای جغرافیایی بوده باشند؛ البته در این متن اشاراتی مبهم و گذرا به هند، شام و مصر نیز دیده می‌شود (ص 55-35؛ نیز نک: یادداشتهای شچرباک بر این بخش از متن).

حمدالله مستوفی در *تاریخ گزیده*، در ذکر نسب ترک و مغول، در

---

1. W. Bang 2. «Guzz»

نقلی غیردقیق از *جامع التواریخ* رشیدالدین، داستان اغوزخان را با افسانهٔ مغولی ارگنه قون (ه م) در آمیخته است (ص ۵۶۲ ـ ۵۶۴؛ قس: رشیدالدین، ۱/۱۴۷ـ۱۴۹).

در میان منابع پسین، *ظفرنامهٔ* شرف الدین علی یزدی در نقل داستان اغوزخان نسبت به روایت رشیدالدین از استقلال بیشتری برخوردار است و در آن ویژگیهایی دیده می‌شود. از جمله در این روایت، مادر اغوزخان به تعیین خاتون بزرگ قراخان بوده است؛ همچنین آنچه اغوز مادرش و دیگران را به گرویدن بدان فرامی‌خواند، «مسلمانی» است (ص ۱۸الف ـ ۲۰الف). ابوبکر طهراتی در ذکر نسب اوزون‌حسن فرمانروای آق قویونلو سخنی کوتاه از اغوزخان و فرزندان او آورده است (ص ۲۴ـ۲۹).

در میان راویان بعدی داستان، ابوالغازی بهادر خان در *شجرهٔ ترک* (ص ۱۳ـ۲۹) بیش از همه تحت تأثیر شرف‌الدین علی یزدی قرار داشته است و در مقایسه تنها افزوده‌هایی اندک در آن دیده می‌شود؛ این تصور که ابوالغازی، داستان خود را بر اساس تلفیق اطلاعات رشیدالدین و برخی *اغوزنامه* های ترکی پرداخته (نک: اکمان، 383)، ناشی از نادیده گرفتن جایگاه *ظفرنامه* در این میان است. در اشاره به افزوده‌های ابوالغازی نسبت به شرف‌الدین علی یزدی، باید گفت که وی در نقل جشن نام‌گذاری، اغوزخان را «ولیّ مادرزاد» خوانده، بیان می‌دارد که او به هنگام ترک مجلس، زبان به ذکر عربی خداوند گشود و یاد «الله الله» بر زبان او جاری بود. شرف‌الدین علی یزدی و ابوالغازی، حکایت خود از داستان اغوز را به ابیاتی چند به فارسی و جغتایی در فضایل اغوزخان آراسته‌اند.

در بررسی روند داستان در پرداختهای گوناگون، زندگی اغوزخان مقدمه‌ای در باب تولد افسانه‌ای، رشد و ازدواج او دارد که با باورهای آیینی در آمیخته است؛ در ادامهٔ داستان سخن از آن است که اغوز پس از رسیدن به منصب خاقانی، به سرزمینهای نزدیک و دور سپاه می‌برد و آنها را یکی پس از دیگری تصرف می‌کند و سرانجام، داستان با تقسیم افسانه‌ای زمین میان ۶ فرزند اغوز به پایان می‌آید. همان‌گونه که شچرباک تحلیل کرده است (ص 88)، داستان در دو بخش آغاز و پایان کاملاً افسانه‌ای است و تنها بخش میانی آن که شرح پادشاهی و کشورگشایی اغوزخان است، صورتی تاریخی ـ افسانه‌ای دارد. این ویژگی موجب شده است تا برخی از محققان در صدد منطبق یا مرتبط ساختن اغوزخان با شخصیتهای تاریخی برآیند.

بیچورین، اغوزخان را با موده، فرمانروای هون (د ۱۷۴ ق‌م)، رضانور، با اسکندر مقدونی، و مارکوارت (ص 142)، با چنگیزخان مرتبط دانسته‌اند (شچرباک، 94-92). در میان شخصیتهای تاریخی ـ داستانی، سرگذشت خانی فاتح و کشورگشا به نام بوقوخان نیز با اغوزخان قابل مقایسه است. بررسی تطبیقی داستان بوقوخان در *تاریخ جهانگشای* جوینی که به نقل از یک سنگ‌نبشتهٔ اویغوری آمده است (نک: ۱/۳۹ـ ۴۵)، با داستان اغوزخان در پرداخت *جامع التواریخ* رشیدالدین به خوبی نشان می‌دهد که این دو داستان ــ به خصوص در بخش شبه تاریخی مربوط به کشورگشایی ــ شباهت قابل ملاحظه‌ای دارند. رادلف ضمن طرح پیشنهاد یکی بودن این دو شخصیت، بوقوخان را با بو ـ کیا ـ خان در وقایع‌نامه‌های چینی تطبیق کرده، و بدین ترتیب داستان را به تاریخ پیوند داده است (نک: شچرباک، 92). در بعد همسانی آیینی میان دو داستان، نیز باید به حکایتی کهن در میان ترکان شمنی اشاره کرد که اشترنبرگ آن را یاد کرده است. بر پایهٔ این داستان، شمنِ بزرگ بو ـ خان در قلهٔ کوه با دختری آسمانی ملاقات می‌کند و او را می‌فریبد که در زمین همسری ندارد و آن دختر را به زنی می‌گیرد (نک: همو، 90)؛ این حکایت با دو همسر اغوز در *اغوزنامه* قابل قیاس است که فرزندان یکی نامهای آسمانی و فرزندان دیگری نامهای زمینی دارند (ص 31-29). شچرباک (ص 107-88) و طوغان (ص 151-117) در تحقیقات خود بر روی متن *اغوزنامه* به تفصیل به بررسی مکان، زمان و شرایط تألیف داستان و نیز شناسایی حوادث تاریخی و شخصیتهای نامبردار در داستان پرداخته‌اند.

دربارهٔ داستان اغوزخان، پیش از تطبیق این شخصیت با یک فرمانروای تاریخی، در آغاز باید دید که این شخصیت داستانی مربوط به کدام قوم، منطقهٔ جغرافیایی و برههٔ تاریخی است. با توجه به اینکه در پرداختهای اصلی داستان، اغوزخان، خاقان اویغور دانسته شده است (نک: *اغوزنامه*، 33؛ نیز رشیدالدین، ۱/۵۱ـ۵۲)، می‌توان این نکته را به عنوان نقطهٔ آغاز و اتکا تلقی کرد. می‌دانیم که موطن قدیم اویغورها در شمال مغولستان قرار داشته (نک: ه د، اویغور)، و ثابت شدن این نکته حائز اهمیت است که در داستان اغوزخان، محیط نخستینِ پردازش، شمال مغولستان بوده است؛ متن *اغوزنامه* در سخن از موطن اغوزخان، آن را سرزمینی با جنگل بزرگ و رودهای بسیار دانسته است (ص 24) و این نکته از ویژگیهایی است که با شرایط جغرافیایی مغولستان شمالی و نواحی مغول‌نشین مجاور آن در خاک روسیه انطباق دارد. در پرداخت رشیدالدین از داستان (۱/۵۵ـ۵۶)، موطن اصلی و نیز تختگاه اغوزخان در منطقهٔ اورتاق و کرتاق (نک: ابوالغازی، ۱۳، که اولغ تاغ و کچیک تاغ را نام جدید منطقه تعیین کرده است) دانسته شده که این منطقه خود در فاصله‌ای تعیین نشده از قراقروم (در کرانهٔ اُرخونِ علیا) قرار داشته است.

بر پایهٔ این دو آگاهی، یعنی قبیله و منطقهٔ جغرافیایی اغوزِ داستانی، می‌توان دربارهٔ برههٔ تاریخی آن اظهار نظر کرد. مایهٔ تاریخی اغوزخان را باید در دورهٔ تاریخی حضور اویغورها در مغولستان، یعنی پیش از کوچ اجباری آنان در ۸۴۰م جست‌وجو کرد. با تکیه‌ای بیش از اندازه بر قومیت اویغورِ اغوزخان، باید آن را به دورهٔ خاقانی اویغورها (۷۴۳ـ۸۴۰م) مربوط دانست، اما دور نیست که اغوزخان، یک شخصیت اویغور شده از شخصیتی پرسابقه‌تر از قبایل مقتدر منطقه، مانند گوک ترکها، یا هونها بوده باشد. بر پایهٔ نویکندها، می‌دانیم که در ۷۳۲م، در مراسم باشکوه تدفین کول‌تگین، خاقان گوک ترک، شخصی با عنوان

«اغوز بیلگه تمغاچی» به سفارت از سوی خاقان ترگش، شرکت داشته است (نک: اُرکون، I/52) و کاربرد اغوز به عنوان نام شخص در این تاریخ، در میان قوم ترگش (هم؛ نیز قس: سومر، 24)، شاید الهام گرفته از شخصیت اسطوره‌ای اغوزخان بوده باشد که در این صورت، تاریخ داستان به مدتها پیش از ۷۳۲م باز خواهد گشت.

داستان اغوزخان در میان ترکان، همواره در کنار چهرهٔ حماسی، از چهره‌ای دینی و روحانی نیز برخوردار بوده، و این چهرهٔ دینی در محیط اسلامی به تدریج حالتی پیامبرگونه بـه خود گرفتـه بوده است (نک: گومیلف، 62). همین ویژگی شرایطی را ایجاد می‌نمود که فارغ از گفت‌وگـو در باب کشورگشـایی و کشورداریِ اغـوزخان، سخنانـی حکمت‌آموز نیز از زبان او نقل گردد. چنانکه در رساله‌ای که تاریخ پردازش آن حدود سدهٔ ۹ق/۱۵م دانسته شده، و به گونه‌ای مبهم عنوان *اغوزنامه* یافته، مجموعه‌ای از کلمات حکیمانهٔ منتسب به اغوزخان فراهم آمده است. این متن ترکی که آن را باید از نمونه‌های کهنِ «امثال و حکم» اغوزی تلقی کرد، در نسخهٔ خطی عنوان «رسالة من کلمات *اغوزنامه*، المشهور بآتالار سوزی [= امثال و حکم]» به خود گرفته است (نک: بوراتاو، 71؛ برای پیوند حماسهٔ اغوز با ترانه‌های قومی اوزان، نک: بخاری، ۳۲؛ کوپریلی، 141، جم).

نقش قوم‌شناختی اغوزخان: مطابق *اغوزنامهٔ* اویغوری، اغوزخان از همسر نخست خود ۳ پسر به نامهای گون (خورشید)، آی (ماه) و یولدوز (ستاره)، و از همسر دوم نیز ۳ پسر به نامهای گوک (آسمان)، تاغ (کوه) و تنگیز (دریا) داشت و در پایان عمر، بر پایهٔ خوابی که دیده بود، مقرر کرد که ۳ فرزند نخست در موطن اصلی، یعنی در مشرق بمانند و ۳ فرزند دیگر، روی به سوی مغرب آورند (نک: ص 63-56 ,31-29). رشیدالدین در روایت خود از داستان، در پراکندگی فرزندان اغوزخان، سخنی نزدیک به آنچه یاد شد، حکایت کرده، و نسل ۳ پسر مهتر را لشکر دست راست یا بوزوق، و نسل ۳ پسر کهتر را لشکر دست چپ یا اوچ اوق نامیده است (۵۶/۱). این داستان، زمینهٔ شناخته شدن قومی بزرگ با عنوان عمومی اغوز، و تقسیمات درونی آن است که در متون و حکایات نسب‌شناختی ابعادی گسترده‌تر یافته است.

اینکه در تاریخ قوم‌شناسی ترکی، قومی با نام اغوز شناخته شود، یک بار در عصر خانات گوک ترک و اویغور مغولستان، و بار دیگر در عصر اسلامی در ماوراءالنهر دیده می‌شود؛ اما اطمینانی در میان نیست که میان این دو واحد قومی ارتباطی در نسب بوده باشد، یا هر یک از آنها نام خود را از اغوزخان گرفته باشند. آنچه می‌توان با اطمینان عنوان کـرد، اینکه برخـی منابع کهن اسلامـی، در بحث از نسب غـزان ماوراءالنهر هر دو فرض را به عنوان نکته‌ای قطعی انگاشته‌اند. در برخی منابع اسلامی اغوزان (غزان) ساکن در سرزمینهای اسلامی، با «۹ اغوزانِ» مغولستان مرتبط دانسته شده، و نسب آنان با اغوزان همزیستِ اویغوران از یک اصل پنداشته شده است و در پاره‌ای از منابع نیز نسب طوایف گوناگون اغوزان ماوراءالنهر، به شخص اغوزخان رسانیده شده، و داستان فرزندان اغوز با نسب شناسی غز (ترکمن) پیوند یافته است.

در تواریخ اسلامی پیش از مغول، نخستین یادکرد از حضور اغوزان (غز) در آسیای مرکزی، روایتی بسیار مهم و سودمند است که ابن‌اثیر در *الکامل* (۱۷۸/۱۱) آورده، و آن را از «بعض (یکی از) مورخان خراسان» نقل کرده است. این روایت در بحث از جایگیر شدن غزان به روزگـار خلافت مهـدی عباسـی (۱۵۸ - ۱۶۹ق/۷۷۵- ۷۸۵ م) در ماوراءالنهر، به موطن اصلی غزان و سرگذشت آنان پیش از مهاجرت به منطقه اشاره کرده، و مدعی شده است که این غزان از دورترین سرزمینهای ترکان (نواحی دوردست در قلمرو خاقانات اویغور)، به ماوراءالنهر آمده بوده‌اند. ذکر ترکان غز (اغوز) و اشاره به ارتباط آنان با ۹ اغوزانِ مغولستان، در برخی دیگر از منابع پیش از مغول مانند *زین الاخبار* گردیزی (ص۲۶۶-۲۶۸) نیز دیده می‌شود، اما در منابع پیش از مغول در باب داستان اغوزخان و ارتباط او با ۹ اغوزان، سکوتی حکم‌فرماست. حتیٰ کاشغری که گزارش او دربارهٔ طوایف اغوز و بسیاری دیگر از موضوعات مربوط به ترکان، حجت است، آنگاه که ذیل مادهٔ «اُغُز»، نام ۲۲ طایفهٔ اغوز (ترکمن) با ذکر ویژگیهای آنان را آورده، و نام طوایف را برگرفته از نام نیاکان دانسته است، از شخص اغوزخان نامی به میان نیاورده است (۱/۵۶-۵۸).

در متن اغوزی میانهٔ دده قورقوت، اگرچه بارها از قوم اغوز سخن به میان می‌آید و حتیٰ در نسخهٔ خطی واتیکان (ص ۲) اصل داستان با عنوان «اغوزنامه» شناخته شده است، اما با وجود مناسبت، تکیه بر اغوزخان به عنوان نیا و راهنمای این قوم دیده نمی‌شود و در تفصیلات بعدی داستان است که ارتباط میان داستان «دده قورقوت» با اغوزخان قوت می‌گیرد (نک: بارتولد، «حماسه...[1]»، 485).

ارتباط طوایف اغوز با اغوزخان، در منابع عصر مغولی نه تنها تأیید گردیده، بلکه خود زمینه‌ای برای گسترش داستان اغوزخان فراهم آورده است. در این باره، مهم‌ترین گزارش از آنِ رشیدالدین است که باید دانسته‌های خود را از متون میانهٔ مغولی ـ ترکی گرفته باشد. بر پایهٔ این گزارش در روزگاری که باید آن را به پیش از سدهٔ ۲ق/۸م بازگردانید، اقوام اغوز در شمال مغولستان، در همسایگی اویغوران به سر می‌برده‌اند؛ در این دوره، قومیت اغوز از ۹ شعبه تشکل یافته بود که نام «توغوز اوغوز» (ضبط محرف در نسخ: توغوز اویغور) بر آن نهاده می‌شد (نک: رشیدالدین، ۱۳۹/۱، برای عمومیت خطا در نسخه‌ها، نک: ۱۶۱۰/۳، حاشیه؛ سومر، 23: شکل دگرگون شدهٔ نام به صورت تُغُزغُز). رشیدالدین در بحث از شخصیت اغوزخان، از سویی او را به عنوان خانِ متبوع اویغوران معرفی کرده، و از سوی دیگر وی را نیای طوایفی با نام عمومی اغوز دانسته است که طوایف شناخته شدهٔ غزان ماوراء النهرند (نک: ۴۹/۱ به بعد؛ برای تفصیل، نک: هد، غُز، تغزغز).

1. «Turetskiĭ...»

از اهمیت احتمالیِ اغوزخان در میان طوایف اغوز پیش از عصر مغول مدارک قابل استنادی به دست نیامده است، اما بر این نکته می‌توان تکیه کرد که در آن دوره جایگاه داستانیِ اغوزخان بیش از اویغوران، در میان اغوزان اهمیت یافته، و به عنوان افتخاری قومی بر آن تکیه‌ای روزافزون شده‌است (برای اشاره‌ها، نک: بارتولد، «اجمال...[1]»، 434-435، «بررسی...[2]»، 579-574؛ سومر، 373 به بعد). انتساب فخرآمیز ترکمانان به اغوزخان را نباید یک پدیدهٔ مبتنی بر انگیزه‌های عصر حاضر پنداشت، بلکه گزارشهایی مستقل و پراکنده از ترکمانان حوزهٔ خزر، آسیای صغیر و حتیٰ شام مربوط به سده‌های ۱۲ و ۱۳ق/۱۸ و ۱۹م، حکایت از آن دارد که چنین انتساب و تفاخری را در میان آنان باید امری با سابقه تلقی کرد (نک: آذر، ۳۶۳/۱؛ هامر پورگشتال، I/6-7؛ بارتولد، «غز»، 526، به نقل از گالکین؛ برای بررسی نسب بردن طوایف ترکمن به اغوزخان در یک ترجمهٔ ترکمنی کهن از *جامع‌التواریخ* رشیدالدین از تاریخ ۹۶۳ق، نسخهٔ خطی آکادمی علوم ترکمنستان، نک: محمدوا، 37-27).

ابوالغازی بهادر خان در *شجرهٔ ترک*، بر پایهٔ افزوده‌ها بر داستان اغوزخان، از یک نوادهٔ اغوز به نام قرغز نام برده، و یادآور شده که او نیای قوم اصیل قرغز (یعنی قرقیزهای مغولستان) بوده است، اما در دوره‌های بعد نسل قرغز با اقوام دیگر درآمیخته، و قوم قرقیز از نسب واقعی خود دور گشته است (نک: ص۴۲). شاکریم در نسب‌نامهٔ خود، در برداشت از گفتار ابوالغازی، قرقیز مورد نظر او را به قوم قره‌قرقیز، یعنی قرقیزهای کنونی تفسیر کرده است (ص 36).

بررسی کتاب‌شناختی اغوزنامه‌ها:

۱. *اغوزنامه*، کهن‌ترین متن موجود از داستان اغوزخان به خط اویغوری. قدمت این نسخه مربوط به سدهٔ ۹ق/۱۵م است و نشانه‌هایی در نوشتار آن وجود دارد که استنساخ آن را از یک تألیف قدیم‌تر می‌نمایاند. تنها نسخهٔ خطی این تحریر در مجموعهٔ شفر از کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود (نک: شچرباک، 16-15). تصویر این نسخه و نیز ترجمه و آوانگاری آن، بار نخست توسط رادلُف در ۱۸۹۰-۱۸۹۱م در سن‌پترزبورگ به چاپ رسیده، و چاپ محققانه‌ای از آن به کوشش بانگ و آرات در استانبول (۱۹۳۶م)، و نیز همراه با ترجمهٔ روسی توسط شچرباک در مسکو (۱۹۵۹م) انتشار یافته است (برای نسخه‌های اویغوری دیگر در سده‌های اخیر، نک: سومر، 376). تشخیص دقیق زبان این متن در طی سالها، موضوع بحث میان ترک‌شناسان بوده، و گرایش غالب، بازگرداندن آن به زبان اویغوری کهن یا قارلقی ـ اویغوری است (نک: بارتولد، «نقدی...[3]»، 272؛ شچرباک، 5؛ قایدارف، 16)؛ اما برخی از محققان آذربایجانی و ترکمن، تلاش داشته‌اند تا به نحوی زبان این متن را گویشی از شاخهٔ اغوزی بدانند (نک: بایلیف، 9؛ زینالف، 82).

۲. *تاریخ اغوزان*، عنوان مشترک نسخه‌هایی چند به زبان فارسی مشتمل بر داستان اغوزخان که رونوشتی از بخش مربوط به داستان از *جامع التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله است و تاریخ رونویسی برخی از آنها مربوط به دورهٔ زندگی خود رشیدالدین است. ۵ نسخهٔ خطی از این اثر در کتابخانه‌های توپکاپی سرایی و سلیمانیه نگهداری می‌شود و برخی از آنها به مینیاتور تزیین شده‌اند (نک: طوغان، 14-13). زکی ولیدی طوغان روایت اغوزخان در *جامع التواریخ* را در مقایسه با این ۵ نسخه اساس کار خود در «داستان اغوز» قرار داده است.

۳ و ۴. *اغوزنامه*، عنوان دو نسخه به زبان جغتایی که در بخش نسخه‌های خطی مؤسسهٔ شرق‌شناسی آکادمی علوم ازبکستان (شم IV-185 و 4347) نگهداری می‌شوند و شچرباک در چاپ *اغوزنامهٔ* اویغوری، از آنها به عنوان نسخ معین کمک گرفته است. زبان این دو نسخه از زبان *شجرهٔ ترک* ابوالغازی کهن‌تر است (نک: شچرباک، 9,20؛ نیز فاضلف، I/9).

۵. روایت اوزون کوپری از داستان اغوز به ترکی عثمانی که به کوشش نامق اُرکون در آنکارا (۱۹۳۵م) به چاپ رسیده، و طوغان در نسخهٔ *طبیقی‌خو*، د از این روایت نیز بهره برده است.

۶. *اغوزنامه*، مشتمل بر منتخباتی از ترجمهٔ ترکی *جامع التواریخ*، *شجرهٔ ترک* ابوالغازی و *جهان‌نمای* حاجی خلیفه که به صورت خطی در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا (شم Ad. 11,726) نگهداری می‌شود (برای وصف نسخه، نک: ریو، 283-282).

بر این موارد، باید برخی تحریرهای داستان اغوزخان مندرج در متون مفصل تاریخی را نیز افزود که به برخی از آنها پیش‌تر اشاره شد. از دیگر نمونه‌ها، باید به تحریری اشاره کرد که یازیجی‌اوغلو در سرآغاز کتاب خود با عنوان *تواریخ آل سلجوق* آورده، و این تحریر از داستان در «نشریهٔ تاریخ، باستان‌شناسی و قوم‌شناسی ترک» (۱۹۳۴م) منتشر گردیده است. نمونهٔ دیگر بخش مقدمه از نسخهٔ خطی (شم Or. 3222) در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا با عنوان *تواریخ گزیدهٔ نصرت‌نامه* در تاریخ شیبانیان است که تحریر آن مربوط به ۹۰۸ق است (برای وصف، نک: همو، 277-276؛ نیز اکمان، 366).

در نگاهی گذرا بر تحقیقات مربوط به داستان اغوزخان، به دشواری می‌توان به شماری محدود از آثار بسنده کرد و آثار تحقیقی متعددی را که عمدتاً بر پایهٔ نسخهٔ اویغوری پدید آمده است، نادیده گرفت. کهن‌ترین تحقیق خاورشناختی مربوط به دیتس[4] است که به‌مقایسه میان قیات (تک شاخ) در داستان اغوز و غول یک چشم در اساطیر یونانی پرداخته، و پاره‌ای از متن *اغوزنامه* را به آلمانی ترجمه کرده، و در ۱۸۱۵م انتشار داده است. از دیگر آثار باید به چاپی تحقیقی از *اغوزنامه* توسط رضانور در اسکندریه (۱۹۲۸م)؛ مقاله‌ای از پل پلیو[5] با عنوان «در بارهٔ افسانهٔ اغوز خان در نسخهٔ اویغوری» (۱۹۳۰م)؛ پاسخی از

1. «Obzor...» 2. «Ocherk...» 3. «Retsenziya...» 4. Dietz 5. P. Pelliot

نسبتهای ناروا دربارۀ وی را افترا نامیده است. این کتاب با نام *تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری* به چاپ رسیده است. از میان معاصران نیز محمد غزالی کتابی با عنوان *الاسلام المفتریٰ علیه بین الشیوعیین و الرأسمالیین* به چاپ رسانده است.

از موضوع افترا در متون اخلاقی مسلمانان، غالباً با مصطلحاتی نزدیک مانند «بهتان» و «تهمت» سخن رفته است.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن حزم، علی، *المحلّیٰ*، به کوشش احمد محمدشاکر، بیروت، دارالآفاق‌الجدیده؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، عالم‌الکتب؛ ابوداود، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ایزوتسو، توشیهیکو، *ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی ـ دینی در قرآن*، ترجمۀ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۰ش؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ صاحب جواهر، محمدحسن، *جواهر الکلام*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ طباطبایی یزدی، محمدکاظم، *العروة الوثقیٰ*، قم، ۱۴۱۴ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، صیدا، ۱۳۵۵ق؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ق؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۲ق؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش موسیٰ شاهین لاشین و احمد عمرهاشم، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ نظام برهان‌پوری و دیگران، *الفتاوی الهندیة*، بیروت، ۱۴۰۰ق.

احمد بادکوبۀ هزاوه

افترا از نظر حقوقی: نسبت دادن امری به کسی بر سبیل حکایت و نه هتک حرمت به طوری که امر إسناد شده در قانون جرم تلقی شود. این اسناد باید صریح و طرف آن مشخص باشد و اسناد دهنده باید با قصد اضرار به غیر آن را به یکی از راههایی که قانون مشخص کرده است (اوراق چاپی یا خطی، اعلان، نطق در مجامع، درج در روزنامه‌ها)، ایراد نماید. بدیهی است چنانچه اسناد دهنده صحت امور منتسب را اثبات نماید، از مجازات معاف است (نک: جعفری لنگرودی، ۶۶-۶۷؛ *قانون مجازات اسلامی*، مصوب ۱۳۶۲ش، مادۀ ۱۴۰). بنابراین اگر مفتری صحت امور منتسب را اثبات نماید، نه تنها به عنوان مفتری قابل تعقیب نخواهد بود، بلکه به عنوان هتک حرمت و توهین نیز قابل مجازات نیست (پاد، ۳۳۱/۱). بنا بر تعریف یاد شده، در رکن مادی بزه افترا باید موارد زیر لحاظ شود:

۱. نسبت دادن صریح عمل مجرمانه به غیر: پس اگر شخص به قصد انشا و هتک حرمت مثلاً به کسی بگوید: «دزد»، مفتری محسوب نمی‌شود، زیرا منظور اسناد دهنده توهین و تحقیر طرف اسناد بوده است، نه اینکه در واقع او را به ارتکاب عمل دزدی متهم نماید. همچنین است دادن نسبتهای کلی و غیرصریح مانند جانی، یا فاسق که فاقد صراحت کافی است و به نوع جرم منتسب اشاره ندارد. در عین حال، این اعمال ممکن است از مصادیق توهین و هتک حرمت محسوب شوند. همچنین طرف إسناد نیز باید مشخص باشد. بنابراین، افترا به اشخاص غیرمعین بدون اینکه وسیله، دلایل و قراین جداگانه و افراد إسناد شونده مشخص شوند، از شمول بزه افترا خارج خواهد بود (هما نجاها؛ نیز عبدالملک، ۱۲۴/۲).

۲. جرم بودن عمل انتسابی: عمل اسناد داده شده باید فعل، یا ترک فعلی باشد که در زمان اسناد در قانون ممنوع، و برای آن مجازات تعیین شده باشد (نک: *قانون مجازات اسلامی*، مصوب ۱۳۷۰ش، مادۀ ۲؛ همان، مصوب ۱۳۶۲ش، مادۀ ۱۴۰)؛ پس اگر امر نسبت داده شده در قانون جرم محسوب نشود، افترا محقق نمی‌گردد (برای مقایسه با حقوق مصر، نک: عبدالملک، ۱۱۱/۲، ۱۲۴).

در *قانون مجازات عمومی* مصوب ۱۳۵۲ش که جرائم به ۳ دستۀ جنایت، جنحه و خلاف تقسیم شده بود، برای تحقق بزه افترا، عمل اسناد داده شده باید جزء یکی از جرائم داخل در دستۀ جنحه، یا جنایت می‌بود (نک: مواد ۷ و ۲۶۹)، ولی با تصویب قوانین مجازات اسلامی سالهای ۱۳۶۲ و ۱۳۷۰ش این تقسیم‌بندی حذف گردید و به موجب مادۀ ۱۴۰ *قانون مجازات اسلامی* مصوب ۱۳۶۲ش، صرف اسناد «جرم» بالحاظ سایر شرایط قانونی، تحت شمول بزه افترا خواهد بود، زیرا اطلاق کلمۀ «جرم» در مادۀ یاد شده، جرائم کم اهمیت مثل فحاشی را هم که سابقاً جزء جرائم خلافی محسوب می‌شد (*قانون مجازات عمومی*، مصوب ۱۳۰۴ش، مادۀ ۲۷۶) و در نتیجه، اسناد آن موجب تحقق بزه افترا نمی‌شد، نیز شامل می‌شود. به عبارت دیگر از نظر حقوقی، امروزه اسناد جرائم کم‌اهمیت هم می‌تواند باعث تحقق بزه افترا گردد (قس: رامین راد، ۲۲).

۳. وسایل ارتکاب جرم: در بزه افترا وسیله در تحقق جرم شرط شده است. به عبارت دیگر رکن مادی جرم مذکور باید به یکی از راههایی که قانونگذار شناخته است، انجام شود. این وسایل ارتکاب جرم در حقوق کشورهای مختلف، متنوع و پراکنده است (مثلاً نک: عبدالملک، ۱۲۰/۲)، اما در ایران به موجب مادۀ ۱۴۰ *قانون مجازات اسلامی* مصوب ۱۳۶۲ش، موسوم به تعزیرات دربارۀ این وسایل چنین آمده است:

الف ـ افترا به وسیلۀ تحریر اوراق چاپی یا خطی، حتیٰ اگر به خط مفتری نباشد، اما مطالب آن از طرف او تقریر شده باشد، کافی است، لیکن ارسال آن برای طرف افترا، یا اشخاص دیگر شرط است (برای مقررات مصر و الجزایر، نک: عبدالملک، ۱۱۹/۲؛ نیز شباسی، ۳۶۵)، ولی اگر این اوراق پس از تحریر، یا تهیه نزد مفتری باقی بماند و برای کسی ارسال نگردد، عمل مزبور جرم تلقی نمی‌شود، خاصه آنکه شروع به جرم افترا جرم محسوب نمی‌گردد (پاد، ۳۳۴/۱).

ب ـ انتشار اوراق چاپی یا خطی، و آن هنگامی است که اوراق متضمن افترا به صورت اعلان و مانند آن به وسیلۀ مفتری یا به دستور مفتری منتشر شود.

ج ـ درج در روزنامه و جراید.

د ـ نطق در مجامع، که آن را افترای شفاهی نیز نامیده‌اند (همو، ۳۳۶/۱). تحقق مجمع نیز به تشخیص عرف بستگی دارد، ولی به هر حال شمار حضار باید به حدی باشد که صدق مجمع بر آن قابل پذیرش باشد (همانجا).

برای تکمیل رکن مادی بزه افترا، ناتوانی نسبت دهنده از اثبات

به جای پدر بر مسند حکومت بصره نشیند و افزون بر پرداخت هزینهٔ جنگ، سالانه ۲۰ هزار اکو (سکهٔ نقره یا طلا) نیز به دربار عثمانی بفرستد (ابن غملاس، ۵۹-۶۰؛ هامر پورگشتال، همانجا).

پس از این مصالحه، ابراهیم پاشا به بغداد، و حسین پاشا به بصره بازگشتند؛ اما در غیاب حسین پاشا، بازرگانان بصره زمام حکومت را به دست گرفته، و برخی از نزدیکان و افراد او را به قتل رسانده بودند (ابن غملاس، ۵۹). در برابر، حسین پاشا نیز فرمان داد از برخی قاتلان انتقام گرفتند و اموالشان را مصادره کردند (نک: هامر پورگشتال، ۲۴۷۱/۴). سپس پسر عموی خود، یحییٰ آقا را همراه با بخشی از تاوان جنگ، نزد سلطان عثمانی فرستاد و متعهد شد که بقیه را نیز به تدریج ارسال کند. مقارن ورود یحییٰ آقا به استانبول، بازرگانان بصره نیز به شکایت از حسین پاشا، نزد سلطان عثمانی آمدند. یحییٰ آقا در برابر اولیای دیوان عدالت عثمانی به دفاع از حسین پاشا برخاست، ولی چون نتوانست بی‌گناهی او را ثابت کند، سلطان عثمانی به برکناری حسین پاشا فرمان داد و یحییٰ آقا را با نام یحییٰ پاشا به حکومت بصره برگماشت (همانجا) و به قره مصطفیٰ پاشا حاکم بغداد مأموریت داد که حاکم جدید بصره را به حکومت آنجا برنشاند. قره مصطفیٰ در ۱۰۷۷ق/۱۶۶۶م راهی بصره شد. و حسین پاشا چون تاب پایداری ندید، به ایران گریخت (۱۰۷۸ق/۱۶۶۸م) و یحییٰ پاشا بر مسند حکومت بصره نشست (همانجا؛ لانگریگ، 116-117)، اما دیری نپایید که حاکم جدید با شورش لشکریان بصره رو به رو شد و پای به گریز نهاد (۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م) و مصطفیٰ پاشا قاپوچی باشی از نزدیکان سلطان، بر جای وی به امارت بصره گمارده شد (ابن غملاس، ۶۲؛ هامر پورگشتال، ۲۴۷۱/۲-۲۴۷۲). بدین‌سان، روزگار فرمانروایی خاندان افراسیاب در بصره به سر رسید و دولت عثمانی دوباره بر آن ولایت چیرگی یافت.

مآخذ: ابن غملاس، *ولاة البصرة*، بغداد، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ تاورنیه، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، به کوشش حمید شیرانی، تهران، کتابخانهٔ سنائی؛ خال، محمد، *تاریخ الامارة الافراسیابیة*، بغداد، ۱۳۸۰ق؛ سرکیس، یعقوب، *مباحث عراقیة*، بغداد، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۵م؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ عمری، یاسین، *غایةالمرام*، بغداد، ۱۹۶۸م؛ وحید قزوینی، محمد طاهر، *عباس نامه*، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، ۱۳۲۹ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:
Longrigg, S.H., *Four Centuries of Modern Iraq*, Beirut, 1968.
مهرداد قدرت دیزجی

اِفْراغه[1]، شهری کوچک از ایالت وشقه[2] در شمال شرقی اندلس، ۳۰ کیلومتری جنوب غربی لارده[3]، در دو سوی رود زیتون (ثینکا[4]) که حدود ۱۸ کم بالاتر از محل به هم پیوستن آن با رود ابرو[5] قرار دارد (EUE; EI²). نام این شهر در منابع اسلامی به صورت افراغه (یاقوت، ۳۲۳/۱؛ ابن ابی زرع، ۱۳۶)، افراغ (همو، ۱۵۶، ۱۶۹) و گاه نزدیک به لفظ لاتینی آن فراغه (نک: قزوینی، ۵۴۹) آمده است. قدمت این شهر به دورهٔ رومیها می‌رسد (EUE).

ادریسی افراغه را همراه جاقه، لارده و مکناسه از شهرهای اقلیم زیتون در ثغر اعلای اندلس شمرده که دژی آباد با بازارها و صنعتها داشته است و مردمانش نیرومند و دلیر بوده‌اند. به گفتهٔ او از افراغه تا هر یک از شهرهای لارده و طرطوشه[6] ۵۰ میل فاصله بوده است (۵۳۸/۲، ۷۳۳). این شهر ساختی نیکو، آب فراوان، باغهای بسیار زیتون و منظری خوش داشته است (قزوینی، یاقوت، همانجاها؛ حمیری، ۴۸). به گفتهٔ قزوینی (همانجا) در این شهر سردابهایی بسیار به نام فجوج با گذرهای زیرزمینی و درهایی چند بوده است که مردم در گریز از دشمن بدانها پناه می‌بردند. بنا به روایت مؤلفی ناشناخته، افراغه بیش از ۳ هزار قریه داشته که در هر یک خطبه خوانده می‌شده است. این رقم مبالغه‌آمیز، حاکی از تراکم جمعیت و نفوذ و انتشار اسلام در این منطقه بوده است (نک: سامرایی، ۵۶). با این حال، تقریباً هیچ اثری ازدورهٔ اسلامی در آنجا برجای نمانده است. احتمالاً هنگامی که موسی بن نُصیر در ۹۶ق/۷۱۵م سرقسطه را گرفت، افراغه نیز به‌تصرف مسلمانان درآمد و از آن پس با سرقسطه سرنوشت مشترک داشته است (EI²).

پس از پیش‌روی فرنگان در ۳۳۰ق/۹۴۲م و تصرف برخی شهرهای مرزی چون اربونه[7]، جبههٔ جدید مسلمانان در ۳۳۲ق به شهرهای افراغه، لارده و طرطوشه منتقل شد (مسعودی، ۱۶۲/۱-۱۶۳؛ نیز نک: مقری، ۳۵۱/۴) و این وضع تا مدتها بعد ادامه یافت. در اواخر دورهٔ اموی، بنی هود بر برخی شهرهای شمال شرقی که ثغراعلا خوانده می‌شد، از جمله افراغه، مستولی شده بودند (مراکشی، ۵۸، ۷۱). در ۴۸۴ق که یوسف بن تاشفین امیر مرابطی، آهنگ اندلس کرد، از خاندان بنی‌هود، احمد المستعین پسر یوسف المؤتمن بر شهرهای شرق اندلس از جمله افراغه فرمان می‌راند. وی با امیر مرابطی مکاتبه کرد و از در مسالمت درآمد تا نقش حایلی را میان وی و مسیحیان داشته باشد (*الحلل*...، ۷۳-۷۴). به این ترتیب، افراغه شرقی‌ترین حوزهٔ تحت نفوذ مرابطون گردید (ابن ابی زرع، ۱۳۶). اما چندی بعد که یوسف بن تاشفین حکومتهای محلی را در اندلس برچید، در ۴۸۶ق افراغه را نیز فتح، و آنجا را به پایگاهی برای جهاد در برابر مسیحیان تبدیل کرد و تا ۴۹۰ق/۱۰۹۷م حاکمیت خود را بر تمام اندلس گسترد (همو، ۱۵۶، ۱۶۹).

پس از چندی آرامش و صلح (نک: ابن عذاری، ۹۲/۴)، پادشاه آراگون آلفونسوی اول (حک ۱۱۰۴-۱۱۳۴م) ملقب به جنگجو (در منابع اسلامی: اذفونش) در پی استیلا بر برخی پایگاههای مهم ثغر اعلا از جمله سرقسطه در ۵۱۲ق (نک: مراکشی، ۲۰۸)، چندی بعد نیز حرکت خود را برای تصرف شهرهای باقی‌ماندهٔ ثغراعلا، یعنی لارده، افراغه و مکناسه آغاز کرد. وی در اواخر ۵۲۷ق/۱۱۳۳م نخست مکناسه را

1. Fraga 2. Huesca 3. Lérida 4. Cinca 5. Ebro 6. Tortosa 7. Narbonne

گرفت، سپس متوجه افراغه شد، اما فتح آن کاری آسان نبود، چه این شهر بر فراز تپه‌ای با شیب تند و صعب العبور موقعی مستحکم داشت که کار تهاجم را دشوار می‌ساخت (عنان، ۱۲۱/۱). آلفونسو با لشکر انبوه که برخی روایات اسلامی شمار آن را ۱۲ هزار سوار برآورد کرده‌اند (ابن اثیر، ۳۳/۱۱-۳۴)، افراغه را مدتی طولانی در محاصره گرفت، چنانکه آزوقهٔ شهر تمام شد. امیر مرابطی علی بن یوسف بن تاشفین پسر خود تاشفین را به همراه یحیی بن غانیه سردار مرابطی و والی بلنسیه[1] و مرسیه[2] برای کمک نظامی و تدارکاتی به یاری ابن مردنیش سعد بن محمد والی افراغه فرستاد. در نبردی سخت که در خارج شهر میان طرفین درگرفت، آلفونسو شکست خورد و به دژی در آن حوالی پناه برد، اما کمی بعد بر اثر بیماری و اندوه درگذشت (ذهبی، ۲۳۳/۲۰-۲۳۴؛ حمیری، ۴۸- ۴۹؛ قس: ابن اثیر، همانجا). منابع اسلامی تاریخ این جنگ را به اختلاف: ۵۲۷ق (ذهبی، همانجا)، ۵۲۸ق (نک: عنان، ۱۲۳/۱-۱۲۴) و ۵۲۹ق (ابن اثیر، ۳۳/۱۱) نوشته‌اند. چندی پس از آن در ۵۳۰ق از تهاجم مشترک سعد ابن مردنیش و ابن غانیه به شهر مرزی مکناسه و خارج ساختن آن از دست مسیحیان یاد شده است (ابن عذاری، ۹۵/۴).

به هر روی، شکست مسیحیان در ۵۲۸ق چندی مانع پیشروی آنان به سوی شهرهای مرزی مسلمانان شد. اما با آشفته شدن اوضاع در اندلس و دل مشغولی مرابطون به سرکوب آشوبها و دفاع از پایگاههای خود، مسیحیان فرصت را برای اقدام غنیمت شمردند. به رغم آنکه محمد بن سعد ابن مردنیش به کنت بارسلون و پادشاه کاستیل باج می‌داد (مونس، ۲۳۳/۲، حاشیه)، در اواخر ۱۱۴۸م/۱۶ شعبان ۵۴۳ق طرطوشه، و کمی پس از آن در ۲۴ اکتبر ۱۱۴۹م/۵۴۴ق لارده با تهاجم مسیحیان به رهبری رامون برنگر[3] چهارم، کنت بارسلون، سقوط کرد. در همان زمان یا همان روز، بر پایهٔ اسناد آرشیو لارده، افراغه و مکناسه نیز به دست مهاجمان متحد صلیبی به رهبری رامون برنگر افتاد (عنان، ۳۶۹/۱-۳۷۰؛ EUE). روایات اسلامی سقوط افراغه را در ۵۴۳ق، همزمان با استیلای موحدون بر شهرهای قرطبه، قرمونه[4] و جَیّان[5]، یاد کرده‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶/۱۱؛ ابن ابی زرع، ۲۶۳؛ ابن خطیب، ۳۴۷/۴؛ قس: یاقوت، ۳۲۳/۱).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷/۱۹۷۷م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ *الحلل الموشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سامرایی، خلیل ابراهیم، *الثغر الاعلی الاندلسی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۰م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، مقدمه و حاشیه بر *الحلة السیراء* ابن ابار، قاهره، ۱۹۸۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
EI²; EUE.

محمدرضا ناجی

اِفْرَنْج، نک: فرنگ.

آفْریدی، قبیلهٔ بزرگ پشتون (= پتان، افغان) ساکن نواحی مرزی شمال غربی پاکستان و جنوب شرقی افغانستان.

برپایهٔ شجره‌نامهٔ اقوام کرلانری[6] (کارو، 21)، نیای بزرگ این قبیله فریدون پسر مانی، پسر کودی، پسر کرلانر (یا کرران) است؛ از این‌رو شاید بتوان میان نام آفریدی و فریدون یا آفریدون پیوندی یافت. اما برخی برآنند که افریدی (در زبان پشتو: اپریدی) با اپاریتهٔ[7] مذکور در «تاریخ» هرودت (ص 182-181) یکی است. برخی از پژوهشگران نام‌آور نیز از این نظر طرفداری می‌کنند (کارو، 37). به روایت هرودت (همانجا)، در پکتیکا[8] ۴ قوم در کنار هم می‌زیسته‌اند: گنداری[9]، ستاگیدی[10]، اپاریته و دادیک[11]. به عقیدهٔ صاحب‌نظران، گنداری با گندهاری ــ که در سروده‌های ودای هم یاد شده ــ، اپاریته با افریدی، ستاگیدی با ختک، و دادیک با تاجیک یکی است (کارو، 29؛ کهزاد، ۱۱۳، ۱۲۳). روایتهای افسانه‌آمیزی نیز دربارهٔ نام این قوم وجود دارد. از جمله اینکه عثمان نیای افریدیان در پاسخ کسی که نام و نسبش را پرسیده بود، گفته است که من آفریدهٔ خدایم، پس او و دودمانش را آفریدی یا آفریدی نامیدند (حیات‌خان، ۳۱۳). نیز در میان افریدیان عقیده‌ای وجود دارد، حاکی از آنکه اصل آنان از یونان است. این مطلب را ابوالفضل علامی آورده است و در سده‌های ۱۳ و ۱۴ق/۱۹ و ۲۰م برخی از خاورشناسان هم آن را تکرار کرده‌اند (نک: *ایرانیکا*).

افریدیان به ۸ خیل (گروه، قوم) تقسیم شده‌اند: کوکی خیل، مَلِکدین خیل، قنبرخیل، کَمره‌ای، زَکّاخیل (زخه خیل)، آکاخیل، آدم خیل و سپاه. ۶ خیل یا گروه اول ــ که به افریدیان خیبر معروفند ــ تابستان در میدان تیراه و نواحی علیای رودبارا زندگی می‌کنند و زمستان به دشتها فرود می‌آیند (EI¹, I/175-176). گفته‌اند که این خیلها به ویژه زکاخیل مردمی بدوی و قانون گریزند و غالباً بر دشتها می‌تازند (همانجا).

این اقوام در حدود یک هزار میل مربع منطقهٔ کوهستانی جنوب و غرب پیشاور را در اختیار دارند که گذرگاه خیبر در آن واقع شده است (اسپین، 46). سرزمین افریدیان پاکستان از سلسله‌های شرقی سفید کوه و نیمهٔ شمالی تیراه و از گذرگاه خیبر تا غرب و جنوب پیشاور گسترده است. گذرگاه خیبر در شمال کوههای افریدی و درست در جنوب رود کابل واقع شده که راه کابل ـ پیشاور از آن می‌گذرد. در مرکز این کوهها سرزمین مرتفع تیراه قرار دارد که متشکل از چند دره با

1. Valencia 2. Murcia 3. Ramón Berenguer 4. Cármona 5. Jaén 6. Karlanri 7. Aparytae
8. Pactyīca 9. Gandari 10. Sattagydi 11. Dadicae

ارتفاع ۱٬۸۲۹ تا ۲٬۱۳۴ متر است و میان قبیلهٔ افریدی و همسایهٔ جنوبی آن، قبیلهٔ اورکزی، تقسیم شده است. درهٔ اصلی بخش افریدی میدان نام دارد که صحرای فراخ و خوش منظری است. رودبارا در شمال آن واقع شده که به سوی مشرق در جلگه‌های پیشاور جاری است (EI¹، همانجا). افریدیان افغانستان بیشتر در استان پکتیا ــ که در گذشته جنوبی خوانده می‌شد ــ زندگی می‌کنند، اما در نقاط دیگر نیز هستند، چنانکه کیفر می‌گوید، وی بیشتر افریدیها را در استان مشرق (اکنون ننگرهار که مرکز آن جلال‌آباد است) می‌دیده است که به کارهای بازرگانی، رانندگی، کشاورزی و گله‌داری مشغول بوده‌اند (نک: *ایرانیکا*).

برخی بر این باورند که تیراه ــ که اکنون مهم‌ترین جایگاه افریدیان است ــ نخست مسکن مردمانی دیگر از نژاد دَردی بوده است که زبانی جز زبان پشتو داشته‌اند، در حالی که افریدیان که کوچ‌نشین بودند، تا سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در زمستان به دره‌های بازار و کجوری خیبر، و در تابستان به ارتفاعات تیراه می‌رفتند. آنان در اوایل همین سده تیراهیان را از مسکنشان بیرون راندند (ماری، 54). افریدیان اکاخیل در جنوب رودخانهٔ بارا، و آدم خیل در ناحیهٔ میان کوهات و پیشاور زندگی می‌کنند. برخی از گروههای ساکن در میدان تیراه بیشتر زمین‌دار و کشاورزند؛ قوانین بسیار مردمی دارند و در هر رایزنی باید شمار بسیاری از افراد شرکت ورزند. با اینهمه، فریبکار و خشن، اما شجاع و سخت کوشند (همانجا).

افریدیان مردمی کوهستانی به شمار می‌روند؛ بلند بالا، خوش سیما، دارای رنگ پوست روشن، نیرومند و باریک اندامند. استخوان گونه‌هاشان برجسته و ابروانشان به بالا کشیده است و خرد اندام‌تر از یوسف زئیانند. سیمای آنان با ساختار کلی سیمای افغانان اختلاف دارد و می‌توان گفت که نژادی ویژه و کوهستانی بوده‌اند که با پیشروی به سوی شمال، جذبِ افغانان شده‌اند.

به گفتهٔ یکی از محققان که دربارهٔ این قوم پژوهشهایی کرده است، افریدیان با آنکه آرزومند شرکت در جهادند، اما سهل‌انگاریشان در امور دینی زبانزد دیگر پشتونهاست، چنانکه روشانیان که در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از سوی دیگر قبایل متدین پشتون رانده شدند، در تیراه نزد افریدیان پناه یافتند و پیر روشان، مؤسس روشانیان، هنوز هم در آنجا محترم است. از سادگی آنان در امور اعتقادی نیز حکایت کرده‌اند (اسپین، 48). افریدیان هر چند در برابر دشمنان همواره به اتفاق مقاومت کرده‌اند، اما در میان خویش هر خیل با خیل دیگر نیز سخت دشمن است.

سیفی هروی مورخ سدهٔ ۷و۸ق/۱۳و۱۴م از لشکرکشیهای آل‌کرت به سرزمینهای افغانان یاد کرده، و از فتح دو حصار تیری و تیراه در ۶۵۳ و ۶۶۶ق/۱۲۵۵ و ۱۲۶۸م گزارش داده است. وی ضمن گزارش فتح حصار تیری (ص ۲۰۵) صریحاً از افغان بودن مردمان تیری و از رئیس آنان المارِ افغان، یاد کرده است، اما در گزارش فتح حصارِ تیراه در حالی که شجاعت و مقاومتشان را می‌ستاید، یادی از افغان بودنشان نمی‌کند (ص ۳۰۱-۳۰۳؛ نیز نک: ندوی، ۱۹).

نخستین منبع تاریخی موجود که صریحاً از افریدیان نام می‌برد، *بابرنامه* (ص۳۸۶-۳۸۷) تألیف ظهیرالدین محمد بابر فرمانروای مغولان هند است که با آنان درگیریهایی داشته است.

وجود اقوام افریدی در گذرگاه خیبر، تماس حاکمان مغولی هند را با استانِ دور افتادهٔ کابل دشوار می‌ساخت. در روزگار اکبر، افریدیان بر اثر تبلیغات بایزید انصاری ــ معروف به پیر روشان که دشمنانش او را پیر تاریک می‌خواندند ــ پیوسته سپاه وی را به وحشت و زحمت می‌انداختند. اکبر چندین بار به منطقهٔ افریدی لشکر کشید و ابوالفضل علامی گزارش پاره‌ای از آنها را به تفصیل در *اکبرنامه* آورده است (نک: ۵۱۳/۳، ۵۲۱، ۵۳۱، ۶۰۷، ۶۴۰، ۷۰۲، ۸۱۴).

جلال‌الدین پسر بایزید انصاری که انبوهی از افریدیان پیرو او بودند، پس از جلب حمایت برخی از قبایل دیگر لقب «شاه افغان» یافت. آنان برای سپاه اکبر و مان سینگ ــ حاکم کابل ــ مشکلات فراوانی آفریدند؛ حتی بر پیشاور تاختند و فرمانده آنجا سیدعبدالحمید را کشتند (کارو، 211-213؛ EI², I/238). سپس احداد (یا احد داد) نبیرهٔ پیر روشان و برادرزادهٔ جلال‌الدین، قبایل را در برابر سپاه اکبر رهبری کرد. سرانجام اکبرشاه با افریدیان پیمانی بست و آنان با دریافت باج راهداری تعهد کردند که امنیت گذرگاههای منطقه را تأمین کنند. نورالدین جهانگیر خود از سرکشی افریدیان و شورش در کوهستان کابل یاد کرده است. در آن روزگار راهداری کُتل (گذرگاهِ) خیبر بر عهدهٔ یکی از بزرگان افریدی، به نام قَدَم بود. وی سر به شورش برداشت و «شوری مجدد در کوهستان کابل روی داد». جهانگیر فرمان داد هارون برادر قدم و جلال پسر او را که در دربار بودند، در قلعهٔ گوالیار به زندان افکندند (توزک...، ۱۸۲). به گفتهٔ ویلبر (ص 16)، جهانگیر که گرفتار قیام این اقوام شد، با شمشیر بر آنان سیطره یافت. جهانگیر بسیاری از افریدیان را به دکن، لودهیانه و پانی‌پت تبعید کرد که دودمان آنان تاکنون در آن مناطق هستند (شیرمحمدخان، ۲۴۰، ۲۴۹).

در روزگار اورنگ‌زیب، حاکم کابل برای تأمین و حفظ ارتباط با دهلی، در بهار ۱۰۸۳ق/۱۶۷۲م با سپاهی به خیبر تاخت. افریدیان سپاه اورنگ زیب را به عقب راندند. به گزارش جیمز اسپین افریدیان ۱۰هزار تن از سربازان وی را کشتند و بسیاری را به اسارت بردند و غنیمتی هنگفت به دست آوردند. آیمَل‌خان رئیس افریدیان، خود را شاه خواند و در برابر آنان اعلام جهاد کرد و تمام منطقه، از اتک تا قندهار دستخوش آشوب گشت. خوشحال خانِ ختک شاعر معروف پشتو نیز بر ضد سپاه اورنگ زیب به ایمل‌خان پیوست. این قبایل دو سال بعد نیز دو سپاه دیگر را به ترتیب در گنداب و گذرگاه کَرپه[1] شکست دادند؛ چنانکه اورنگ‌زیب ناچار خود به مرز آمد و یک سال و نیم در آن حدود ماند.

---

1. Karapa

افریدیان از وی سالانه ۱۲۵ هزار روپیه، افزون بر عوارض انفرادی، برای تأمین امنیت گذرگاهها می‌گرفتند (ص 35-33).

از مقاومت اقوام افریدی در برابر نادرشاه افشار نیز یاد کرده، و آورده‌اند که نادر به تطمیع آنان پرداخت (غبار، ۳۵۰). به روایتی دیگر وقتی نادر از هند باز می‌گشت، افریدیان راه را در خیبر بر او بستند و او ناچار از راههای اطراف تیراه گذشت (اسپین، 35).

افریدیان مدتها بر ضدانگلیسیها پیکار کردند. نخستین رویارویی آنان در جنگ اول افغان و انگلیس (۱۲۵۵-۱۲۵۸ق/۱۸۳۹-۱۸۴۲م)، مخصوصاً وقتی آغاز شد که ژنرال پالک[1] در ضمن لشکرکشی به کابل بر آنان تاخت (بریتانیکا، میکرو، I/126). افریدیان در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م تلفات بسیاری بر سپاه انگلیسی به سرکردگی سرجان کین وارد کردند (رشتیا، ۸۷). از ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م دولت انگلیسی هند دست کم ۸ سپاه برای سرکوب این اقوام گسیل کرد.

نخستین توافق قوم زکاخیل خیبر که سرسخت‌ترین آنان به شمار می‌آید، با دولت انگلیسی هند در جریان اغتشاش هند در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م صورت گرفت (ایچیسن، XI/92, 96) که تا جنگ دوم افغان و انگلیس رعایت شد. در ۱۲۹۵ق/ ۱۸۷۸م تمام منطقهٔ مرزی دستخوش ناآرامی گردید و بر اثر حملات زکاخیل بر گذرگاه خیبر، سپاه انگلیس کشتزارهای آنان را از میان برد و منازل، قلعه‌ها و روستاهایشان را ویران کرد. اندکی بعد در ۱۲۹۶ق انگلیسیها با امیرمحمد یعقوب‌خان پیمان گندمک را امضا کردند (نک: دولافوز، ۳۵۰) که به موجب آن گذرگاه خیبر تحت نظارت بریتانیا درآمد. در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م افریدیان خیبر و شینواریان لَندی کُتل امنیت گذرگاه را بر عهده گرفتند و در برابر استقلال خویش تعهد کردند تا با دیگر خارجیان رابطه‌ای نداشته باشند (ایچیسن، XI/97-99؛ نیز EI²، همانجا). معاهدهٔ دیورند[2] که در ۱۳۱۱ق/۱۸۹۳م میان دولت انگلیسی هند و امیر عبدالرحمان امضا شد، اقوام پشتون در دو سوی مرز جای گرفتند (*دائرة‌المعارف*...، ۴۴۷۴/۵).

افریدیان در نبردهای قبایل پشتون با انگلیس در سالهای ۱۲۹۶، ۱۳۱۵ و ۱۳۱۶ق/۱۸۷۹، ۱۸۹۷ و ۱۸۹۸م شرکت داشتند و در سال پس از جنگ شدید تیراه رو به صلح آوردند و پرداخت مستمری به ایشان مجدداً جریان یافت (EI²، همانجا) و تفنگداران خیبر به فرماندهی افسران انگلیسی تجدید سازمان یافتند. این تفنگداران، از سوی یک ستون سیار مستقر در پیشاور پشتیبانی می‌شدند. به موجب این توافق انگلیسیها مسئول تفنگداران خیبر و امنیت گذرگاه شناخته می‌شدند. با اینهمه، در سالهای ۱۳۲۳-۱۳۲۶ق/۱۹۰۵-۱۹۰۸م اقوام افریدی زکاخیل، اورکزایی و برخی از اقوام دیگر بر ضد انگلیسیها دست به عملیات زدند و لرد مینتو سپاهی را برای سرکوب زکاخیل گسیل داشت (آدامک، 79).

در محرم ۱۳۳۳/نوامبر ۱۹۱۴ ورود عثمانیان به جنگ جهانی هیجان سختی در مرز برانگیخت و در ۱۹۱۵م بریتانیا ناگزیر مستمری افریدیان را دو چندان ساخت. اندکی پس از ختم جنگ جهانی اول، سومین جنگ افغان و انگلیس در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م آغاز شد. قبایل سراسر مرز آمادهٔ پیکار شدند و خطر سقوط نظامی لرد کرزن به میان آمد. افریدیان در این پیکارها رشادتهای بسیار نشان دادند و از نبرد مردانهٔ محمد عمرخان افریدی سخنها رفته است (غبار، ۷۶۴، ۷۶۹؛ EI²، همانجا).

با این حال در ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م اقوام افریدی ناچار تسلیم شدند. تشکیلات تفنگداران خیبر منحل گردید و گروههایی به نام «خاصه‌داران» یا سربازان قبیله‌ای جایگزین آنان شدند. در همین احوال سیداکبر روحانی قوم اکاخیل، افریدیان را باز برانگیخت. وی قبایلی را که از حکومت انگلیس فرمان می‌بردند محکوم می‌کرد و در حالی که دولتهای افغانستان و هند انگلیسی دست از جنگ برداشتند، افریدیان به جنگ ادامه دادند (غبار، ۷۷۰؛ EI²، همانجا). حکومت انگلیسی‌بار دیگر بر مستمری آنان افزود. در ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م قوم زکاخیل به جرم فعالیت برضد حکومت به پرداخت جریمه محکوم گردید. از ۱۳۴۵ تا ۱۳۴۹ق/۱۹۲۷ تا ۱۹۳۰م این منطقه میدان درگیری میان اقوام شیعه و سنی بود (همانجا).

در ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م افریدیان با حمایت از کنگرهٔ ملی هند و نهضت سرخ جامگان ــ که نهضتی ضدانگلیسی و ترکیبی از ناسیونالیسم هندی و پان اسلامیسم بود ــ به نبرد با حکومت انگلیس پرداختند و همان سال بر پیشاور حمله کردند، اما در پایان همان سال نیز سرکوب شدند. با استقلال هندوستان و تجزیهٔ شبه قارهٔ هند، سرزمین افریدی بخشی از استان مرزی شمال غربی (صوبهٔ سرحد) پاکستان گردید و از آن پس نهضتی با حمایت افغانستان به نام پشتونستان آزاد در منطقه به وجود آمد (بریتانیکا، میکرو، I/126) و مردمان استان شمال غرب برای تبدیل نام استان به «پشتونخُوا» مبارزه می‌کنند.

مآخذ: ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، کیوتو، ۱۹۹۵م؛ *توزک جهانگیری*، به کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حیات‌خان، محمد، *حیات افغانی*، لاهور، ۱۸۶۸م؛ *دائرة‌المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۴۸ش؛ دولافوز، ث. ف.، *تاریخ هند*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ رشتیا، قاسم، *افغانستان در قرن نوزده*، کابل، ۱۳۳۶ش؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ‌نامهٔ هرات*، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ شیرمحمدخان، *تواریخ خورشید جهان*، لاهور، ۱۳۱۱ق؛ غبار، میرغلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، ۱۳۵۹ش؛ کهزاد، احمدعلی و دیگران، *دافغانستان پخوانی تاریخ*، کابل، ۱۳۳۴ش؛ ندوی، معین‌الدین، *معجم الامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:

Adamec, L. W., *Afghanistan, 1900-1923*, Los Angeles, 1967; Aitchison, C. U., *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads...*, Delhi, 1919; *Britannica*, 1978; Caroe, O., *The Pathans...*, London, 1964; EI¹;EI²; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, New York, 1947; *Iranica*; Murray, J.W., *A Dictionary of the Pathan Tribes* ..., Calcutta, 1899; Spain, J.W., *The Pathan Borderland*, Karachi, 1985; Wilber, D., *Afghanistan*, New Haven, 1962.

محمدآصف فکرت

1. Pollock 2. Durand

اِفْریقا، یا آفریقا، دومین قارۀ کرۀ زمین از نظر وسعت پس از آسیا.

I. جغرافیا

نام گذاری: دربارۀ اطلاق نام افریقا بر این قاره، محققان نظرهای متفاوتی ابراز داشته‌اند که از میان آنها دو نظر واجد اهمیت است: گروهی برآنند که نام افریقا از ریشۀ واژۀ فینیقی «ف ر ک» پدید آمده که به معنای «جداشده» از دریای مدیترانه است. گروه دیگر بر این عقیده‌اند که افریقا از نام قبیله‌ای بربر با عنوان اوریگ[1]، یا افاریک[2]، افری[3]، افر[4] پدید آمده است (EI[1], III/453-454; BSE[3], II/435؛ بروکهاوس، I/155). رومیان در معنای محدودتر، این نام را برای سرزمینی به کار بردند که در قلمرو دولت کارتاژ بود. این همان است که یونانیان در معنای عام لیبوئه[5] می‌نامیدند (پاولی، I(1)/713). این نام در متن یونانی نوشتۀ پروکوپیوس نیز به همین صورت، و در متن لاتینی همان اثر به صورت آفریکا[6] آمده است (III/58-59). گفته‌اند که رومیان نخستین بار در پیکار کارتاژ، مردمان بومی تونس را افری یا افر نامیدند. سرزمین آنان نیز افری خوانده شد و سرانجام در زبان لاتینی به صورت منشأی برای نام «آفریکا» درآمد («دائرةالمعارف دیانت...[7]»، I/413). از نام آفریکا در ماجرای تسلیم دولت پادشاهی واندالها به دست بلیزاریوس سردار بیزانسی نیز یاد شده است. در روزگار فرمانروایی یوستی نیانوس امپراتور بیزانس (حک ۵۲۷ ـ ۵۶۵م)، سپاهیان روم شرقی در این لشکرکشی، بخشی از شمال افریقا (تونس کنونی و شرق الجزایر) را به تصرف خود در آوردند (بلیایف، 9؛ کولسنیکوف، 14).

ایران با قارۀ افریقا از اوایل پادشاهی هخامنشیان تماس حاصل کرده بود. نخستین نمونۀ این تماس لشکرکشی کبوجیه (کمبوجیه) فرزند کوروش به مصر است. کبوجیه پس از تصرف مصر بر آن بود که دیگر سرزمینهای افریقا از جمله کارتاژ و حبشه را نیز به چنگ آورد، ولی به سبب یاری نرساندن فینیقیان که نیروی دریایی قابل ملاحظه‌ای در اختیار داشتند، این خواسته برآورده نشد و او ناچار به تصرف واحۀ آمون در شمال غرب صحرای لیبی و سرزمین حبشیان بسنده کرد (داندامایف، «تاریخ...[8]»، 61). گرچه در حجاریهای نقش رستم صورتهای برجستۀ مصریان، نوبیها و برخی اقوام افریقایی که از اتباع دولت هخامنشی و خراجگزار آن بوده‌اند، حک شده است (همو، *ایران...*، 10-11)، با این وصف، در کتیبه‌های هخامنشی نامی از افریقا نمی‌یابیم.

از برخی اشارات تاریخی چنین برمی‌آید که از سوی آخرین شاهان ساسانی شهرهایی در نقاط مختلف از جمله افریقا ساخته شده بود (کولسنیکوف، همانجا).

عربها بخش شرقی سرزمین بربرها را افریقیه، و بخش غربی آن را مغرب نامیدند. افریقیه صورت تحریف شده‌ای از نام لاتینی آفریکاست که رومیان پس از ویرانی کارتاژ بر آن نهاده بودند. سرانجام نام افریقیه از سوی عربها بر سراسر قارۀ افریقا اطلاق شد (EI[1]، همانجا). افریقیه در نوشته‌های مؤلفان عهد اسلامی با افسانه‌هایی نیز همراه شده است؛ چنانکه برخی این نام را برگرفته از نام افریقس‌بن‌ابرهه دانسته‌اند (مسعودی، ۲۲۴/۳؛ یاقوت، ۳۲۴/۱؛ نیز نک: EI[2], III/1047). اروپاییان نیز در آغاز همۀ سرزمینها و صحراهای جنوب دریای مدیترانه را آفریکا می‌نامیدند. این نام بعدها در دورۀ اکتشافهای جغرافیایی به سراسر قارۀ افریقا اطلاق شد (*بروکهاوس*، I/155).

اکتشافهای جغرافیایی: کهن‌ترین آگاهیهای جغرافیایی دربارۀ افریقا به ویژه مناطق شمالی آن با مصر مرتبط بوده است. اطلاعات موجود در مصر باستان بعدها در اختیار یونانیان، رومیان و عربها قرار گرفت. مصریان، در غرب به سرزمینهای دور دست، از رود نیل تا صحرای لیبی، و در جنوب، حدود ۲ هزار کم‍ تا مسیر علیای رود نیل و سرچشمه‌های آن، نیز در جنوب شرق، در طول ساحل دریای سرخ، خلیج عدن، شمال سودان، اتیوپی و سومالی سفر کردند (*افریقا...*، I/38).

فینیقیان بخش بزرگی از سواحل جنوبی دریای مدیترانه را درنوردیدند و به احتمال در سدۀ ۶ق‌م از اقیانوس اطلس سر برآوردند و در ساحل غربی افریقا چند کلنی (مستملکه) تأسیس کردند. در این زمان دریانوردان کارتاژ نیز به سواحل غربی افریقا راه یافتند، و رشته کوههای اطلس را در غرب افریقا کشف کردند، ولی چنین به نظر می‌رسد که نتوانستند قارۀ افریقا را دور بزنند. یونانیانی که در خدمت نخوی[9] (نکائو) دوم (۶۱۰ ـ ۵۹۵ ق‌م)، فرعون مصر، بودند، نخستین کسان به شمار می‌آیند که قارۀ افریقا را دور زدند (همانجا).

اقوام مختلف تصورهای متفاوتی دربارۀ شکل قارۀ افریقا داشتند. یونانیان و رومیان باستان، عربها و اروپاییان در سده‌های میانه گمان داشتند که جنوب افریقا در منطقه‌ای نزدیک خط استواست (همانجا). از نوشتۀ استرابن (۶۴ یا ۶۳ق‌م-۲۳ یا ۲۴م) می‌توان دریافت که یونانیان با غرب قارۀ افریقا آشنا بوده‌اند. وی تصور معقولی دربارۀ رشته کوههای اطلس ارائه کرده، و متذکر شده است که یونانیان این رشته کوهها را اطلس، و بربرها دوریس[10] می‌نامند (VIII/156-157). رومیان نخستین کسانی بودند که به اعماق این قاره راه یافتند. آنها در سدۀ ۲م سرزمین کنونی مغرب (مراکش) را نیک می‌شناختند، ولی نقشه‌ای که از سواحل شمالی افریقا تهیه کردند، تحریف شده بود (*افریقا*، همانجا). دانشمندان مسلمان نیز به تحقیقات جغرافیایی دربارۀ افریقا پرداختند. اصطخری از نخستین مؤلفان ایرانی و اسلامی است که مطالب قابل توجهی از قارۀ افریقا تهیه کرده است. وی دیار مغرب را به درازای دریای مدیترانه دانسته، وآن را به دو نیمۀ شرقی و غربی بخش کرده است (ص ۳۶). اصطخری بجز شمال افریقا به

1. Avrig 2. Afaric 3. Afri 4. Afer 5. Libue 6. Africa 7. *Türkiye...* 8. *Politicheskaya...*
9. Necho 10. Dyris

سرزمین سیاهان اشاره کرده، و آن را سرزمینی فراخ دانسته است که هیچ اقلیمی فراخ‌تر از اقلیم ایشان نیست و تا کنارهٔ دریای محیط امتداد دارد (ص ۴۰). وی نه تنها به سرزمینهای واقع در جنوب افریقای شرقی از جمله نوبه، حبشه، زنگبار و بجایه اشاره دارد، بلکه مطالبی دربارهٔ سرزمینهای واقع در جنوب سرزمین مغرب نوشته، و از وجود بیابانهایی میان مغرب و سرزمین سیاهان خبر داده است (ص ۴۰، ۴۵). در سدهٔ ۵ق/۱۱م دریانوردان مسلمان سواحل شرقی قارهٔ افریقا را درنوردیدند و به سرزمینهای حبشه، غنا و مالی راه یافتند و دریاچهٔ چاد و مسیر سفلای رود زامبزی[1] و کوههای اژدها را کشف کردند و به ماداگاسکار رفتند (*افریقا*، I/38). از شرحی که ابوالفدا (سدهٔ ۸ق/۱۴م) دربارهٔ دیار مغرب نوشته است، چنین بر می‌آید که وی از وسعت قارهٔ افریقا و وجود اقوام سیاه پوست در جنوب صحرا آگاه بوده است (ص ۱۲۲).

ابن بطوطه که سفر ۳۰ سالهٔ خود را از ۷۲۵ق/۱۳۲۵م آغاز کرده بود، در ۷۵۳ق/۱۳۵۲م از طریق مراکش و سجلماسه و تمبوکتو[2] به سرزمین سیاهان افریقا رسید و دوبار از صحرای افریقا گذشت. مطالبی که وی دربارهٔ سرزمین سیاهان، از جمله کشور مالی نوشته، در خور توجه است (نک: ۲/۷۷۶-۸۰۲).

در اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م دریانوردان پرتغالی طول سواحل غربی افریقا را در نوردیدند و تا مصب رود سنگال پیش رفتند. آنان در حدود سال ۸۶۶ق/۱۴۶۲م دماغهٔ سبز[3] و کرانهٔ سیرالئون را می‌شناختند. دیگوکائو[4] ناخدای پرتغالی در سالهای ۸۸۹-۸۹۱ق/۱۴۸۴-۱۴۸۶م دهانهٔ رود کنگو را کشف کرد و ۲٬۵۰۰ کم ساحل غرب این قاره به ویژه سرزمین آنگولا را بر روی نقشه رسم نمود (سرمد، ۳۷؛ *افریقا*، همانجا). در ۱۴۸۷م بارتولومئو دیاش[5] از دماغهٔ امید نیک گذشت و به دهانهٔ رود اُرانژ[6] رسید و سرانجام نقشهٔ سراسر طول سواحل غربی افریقا را تهیه کرد (همانجاها). از اواخر سال ۱۴۹۷م واسکودگاما با ۴ کشتی بزرگ غرب قارهٔ افریقا را پیمود و در ۱۴۹۸م به سواحل شرقی افریقا روی آورد و سپس به موزامبیک و از آنجا به مالیندی[7] رسید و با کمک دریانوردی به نام ابن ماجد (ه م) تا ساحل دکن پیش رفت (سرمد، ۳۹، ۴۰، ۴۱). در اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م، اروپاییان نخستین بار به آگاهیهای دقیق‌تری دربارهٔ سراسر سواحل قارهٔ افریقا دست یافتند. از این زمان نفوذ اروپاییان به اعماق مناطق استوایی این قاره آغاز شد که با اکتشافهای جغرافیایی عمده‌ای همراه بود. در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۰ق/۱۶م توجه اروپاییان به قارهٔ افریقا افزون گشت. از اواسط همین سده میسیونرهای پرتغالی اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ اتیوپی گردآورند. در ۱۰۲۲ق/۱۶۱۳م، پائش[8] که تبار اسپانیایی داشت، از نخستین اروپاییانی بود که سرچشمهٔ نیل آبی را کشف کرد. با اینهمه، آگاهی اروپاییان دربارهٔ شرق و شمال شرق افریقا تدریجی بود. به عنوان نمونه آ. داپر[9] نقشه‌نگار هلندی در ۱۰۷۹ق/۱۶۶۸م هنوز به اطلاعات پائش دربارهٔ نیل آبی دست نیافته بود. در اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م جهانگردان فرانسوی و انگلیسی به تکرار مطالبی پرداختند که پیش از آن از سوی پرتغالیها عنوان شده بود (*افریقا*، I/38).

از اواخر سدهٔ ۱۷ و اوایل سدهٔ ۱۸م، هیأتهای فرانسوی به حوضهٔ رود سنگال روی آوردند. بروس[10] جهانگرد انگلیسی در سالهای ۱۱۸۳-۱۱۸۷ق/۱۷۶۹-۱۷۷۳م نقشه‌ای از شمال شرق افریقا تهیه کرد که در ۱۷۹۰م انتشار یافت (همان، I/39). با وجود تلاش جهانگردان اروپایی، اطلاعات مربوط به قارهٔ افریقا، بیشتر محدود به سواحل این قاره بود. در ۱۷۸۸م در لندن انجمنی برای کمک به کشف بخشهای درونی قارهٔ افریقا تأسیس شد. وظیفهٔ عمدهٔ این انجمن مطالعه دربارهٔ نیجر بود که با توفیق چندان همراه نشد؛ چنانکه یکی از جهانگردان به نام لوکاس نتوانست از طریق طرابلس منطقهٔ صحرا را طی کند. همچنین در ۱۷۹۰م تنی چند از جهانگردان انگلیسی در راه کشف نیجر جان باختند، ولی سفر مونگوپارک[11] به موفقیت انجامید. وی در سالهای ۱۲۱۰-۱۲۱۲ق/۱۷۹۵-۱۷۹۷م توانست راه میان مصب رود گامبیا تا شهر سگو[12] در نیجر را طی کند. بدین‌سان، مصب رود سنگال نیز کشف شد، اما پارک در سفر بعدی خود در سالهای ۱۲۲۰-۱۲۲۱ق/۱۸۰۵-۱۸۰۶م گرچه ۲هزار کم از مسیر رود نیجر را طی کرده بود، جان باخت (همان، I/40؛ سرمد، ۷۴-۸۴). در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م برادران لاندر[13] توانستند بقیهٔ راه نارفته از سوی مونگوپارک را در مسیر رود نیجر بپیمایند (همو، ۹۴-۹۵؛ *افریقا*، همانجا). کلاپرتن[14] و همراهان او در سالهای ۱۲۳۷-۱۲۴۰ق/۱۸۲۲-۱۸۲۵م فاصلهٔ طرابلس تا چاد را طی کردند. این سفر برای تهیهٔ نقشهٔ جغرافیایی صحرای افریقا، اهمیت فراوان داشت (همانجا).

جهانگردان فرانسوی در کشف اراضی شمالی و غربی قارهٔ افریقا، نقشی بسزا داشتند. رنه کایه[15] فرانسوی در سالهای ۱۲۴۲-۱۲۴۳ق/۱۸۲۷-۱۸۲۸م، ضمن عبور از غرب افریقا، از سیرالئون راه تمبوکتو به مراکش را طی کرد (همانجا؛ سرمد، ۹۲-۹۳). پس از حملهٔ فرانسویان به الجزایر در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م تحقیقات جغرافیایی قابل توجهی دربارهٔ سرزمین مغرب صورت گرفت. در دههٔ ۱۹۵۰م نقشه‌هایی از نواحی شمالی الجزایر و متعاقب آن اطلاعاتی علمی دربارهٔ صحرای الجزایر همراه با نقشه انتشار یافت. تا اواسط سدهٔ ۱۳ق/۱۹م جهانگردان اروپایی به اطلاعات قابل توجهی دربارهٔ سودان، بخشهایی از صحرای لیبی و نوبه دست یافتند. سراسر مسیر رود نیل و محل تلاقی نیلهای سفید و آبی و نیز مسیر نیل آبی از کوههای اتیوپی بر روی نقشه آورده شد (*افریقا*، I/40). از ۱۸۳۰م مطالعات جغرافیایی دربارهٔ شرق افریقا

1. Zambezi 2. Tombouctou 3. Cap Vert 4. Diego Cao 5. Bartolomeu Diaz 6. Orange
7. Malindi 8. Paes 9. Dapper 10. Bruce 11. Mungo Park 12. Segu 13. Lander
14. Clapperton 15. R. Caillié

قوت گرفت. در سالهای ۱۲۴۷-۱۲۴۹ق/ ۱۸۳۱-۱۸۳۳م روپل[1] از بندر مصوع[2] در دریای سرخ تا مسیر شرقی نیل آبی را طی کرد (*افریقا*، همانجا).

مهم‌ترین اکتشافهای جغرافیایی قارهٔ افریقا در دهه‌های ۴۰ تا ۷۰ سدهٔ ۱۹م صورت گرفت. در ضمن، مطالعه دربارهٔ صحرا و سودان نیز وسعت یافت. نقش پل دوشایو[3] دانشمند فرانسوی در تهیهٔ نقشهٔ بخش غربی منطقهٔ استوایی قارهٔ افریقا، حائز اهمیت است. وی در سالهای ۱۲۷۱-۱۲۷۵ق/۱۸۵۵-۱۸۵۹م به اکتشافهای جالبی دست زد (همان، I/41؛ سرمد، ۱۰۵-۱۰۷). در اواخر سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م با بررسی بخش جنوبی اتیوپی، ابهامی که در نقشهٔ جغرافیایی افریقا وجود داشت، برطرف شد و مرحلهٔ جدیدی در مطالعات دقیق، از جمله اوضاع طبیعی و منابع این قاره آغاز گردید (*افریقا*، I/42).

افریقا تنها قارهٔ کرهٔ زمین است که خط استوا به تقریب از وسط آن می‌گذرد. حداکثر طول آن از دماغهٔ ابیض در تونس تا دماغهٔ آگولاس[4] در جنوب، حدود ۸ هزار کمـ، و حداکثر عرض این قاره از دماغهٔ سبز در ناحیهٔ داکار پایتخت سنگال تا رأس خافون در سومالی ۷٬۵۰۰ کمـ، است. قارهٔ افریقا میان دو اقیانوس اطلس در غرب و هند در شرق قرار گرفته است. در شمال آن دریای مدیترانه و در بخشی از مشرق آن دریای سرخ قرار دارد. کانال سوئز به طول ۱۲۰ کمـ افریقا را از آسیا جدا کرده است. افریقا شبیه مثلثی است که رأس آن در جنوب قرار گرفته است. پیش از حفر کانال سوئز، این قاره به آسیا متصل بود و صحرای سینا مرز میان این دو قاره محسوب می‌شد، ولی با حفر کانال، قارهٔ افریقا از خشکی جدا شد و به صورت جزیره‌ای بزرگ درآمد. این قاره از طریق تنگهٔ جبل طارق به طول ۱۴ کمـ از اروپا جدا شده است.

طول سواحل افریقا جمعاً ۳۰٬۵۰۰ کمـ است (همان، I/12؛ «اطلس...[5]»، 134-137؛ شیفرز، IV/9؛ غروی، ۲). مساحت سراسر قارهٔ افریقا ۲۹٬۲۰۰٬۰۰۰ کمـ۲، و همراه با جزایر متعلق بدان ۳۰٬۳۰۰٬۰۰۰ کمـ۲ و به تقریب یک پنجم خشکیهای کرهٔ زمین است (*افریقا*، I/13). افریقا از شمالی‌ترین تا جنوبی‌ترین نقطه در فاصلهٔ میان °۳۷ و ´۲۱ عرض شمالی و °۳۴ و ´۵۲ عرض جنوبی، و از شرقی‌ترین تا غربی‌ترین نقطه در فاصلهٔ میان °۵۱ و ´۲۶ طول شرقی و °۱۷ و ´۳۲ طول غربی واقع است (WNGD, 10).

قارهٔ افریقا دارای جزایر متعددی است که از آن جمله‌اند: ماداگاسکار، کومور، ماسکارن که جزیرهٔ موریس جزئی از آن است، امیرانت، سیشل، الدبره، پمبا، مافیا، زنگبار و سُقطریٰ در شرق، مادیرا، قناری، جزایر دماغهٔ سبز، انوبون، پرنسیپ، سائوتومه و سنت هلن در غرب، و شماری جزایر کوچک. مجموع مساحت جزایر متعلق به قارهٔ افریقا حدود ۱٬۱۰۰٬۰۰۰ کمـ۲ است («اطلس»، 10-11؛ *افریقا*، همانجا).

ساختار طبیعی: بلندیهای عمدهٔ قارهٔ افریقا را می‌توان به چند منطقه تقسیم کرد: بخش شمال غربی که بلندیهای آن کمتر از هزار متر است و حدود دو سوم اراضی این قاره را دربرمی‌گیرد، و بخش جنوب شرقی که ارتفاع آن بیشتر از هزار متر است. مرز میان این دو بخش از جنوب غرب تا شمال شرق از آنگولا تا مصوع (اتیوپی) کشیده شده است (همانجا). بیشتر اراضی این قاره به صورت فلاتی است که اکنون کم و بیش آرام است و جنبش و حرکت چندانی ندارد. شالودهٔ این فلات از صخره‌های بسیار کهن آرکائن از دوره‌های قدیم پرکامبرین است که در برابر حرکتهای ارضی ایستادگی داشته‌اند. در درون این فلات پهناور به تقریب اثری از کوههای چین خورده و جوان نیست، اما بیرون از فلات، رشته کوههای چین خورده، مانند اطلس در شمال (نک: هـ د، اطلس) و کاپ در جنوب وجود دارند. کهن‌ترین لایه‌ها را در بخشهای جنوبی می‌توان یافت که همه قدیمی و مربوط به دوران پالئوزوئیک هستند (غروی، ۲۸). در سراسر دورهٔ پالئوزوئیک، فلات افریقا بخشی از قارهٔ بسیار کهن گُندوانا[6] بود (همو، ۳۰). در فلات افریقا ناهمواریهایی بر اثر فرسایش، به صورت فرورفتگیهای تنگ و عمیق پدید آمده که حاصل آنها وجود دریاچه‌هاست. در طول شکستگیهای زمین، قله‌هایی از آتشفشانهای خاموش پدید آمد که بلندترین آنها در کوههای کیلیمانجارو به ارتفاع ۵٬۸۹۵ متر، و کنیا به ارتفاع ۵٬۱۹۹ متر است (*افریقا*، همانجا).

افریقا گرم‌ترین قارهٔ کرهٔ زمین است، زیرا بخش اعظم آن در دو سوی کمربند استوایی قرار گرفته است. از این رو، اختلاف آب و هوایی آن بسیار است. در این قاره صحرای خشک و مناطق به شدت مرطوب، هردو دیده می‌شود. پرآب‌ترین رودهای نیمکرهٔ شرقی در این قاره جاری است که از آن جمله‌اند رودهای کنگو (زئیر) و نیل. در حدود یک سوم از سرزمین قارهٔ افریقا صحراست. این صحراها از منابع آبهای زیرزمینی فراوانی برخوردارند (همانجا). به تقریب سراسر شمال منطقهٔ استوایی در قارهٔ افریقا، صحراست که صحرای کبیر، صحرای سودان و لیبی از آن جمله‌اند. در وسط صحرا کوههایی وجود دارد که بلندترین قله‌های آنها امیکوسی حدود ۳٬۴۱۵ متر، و جبل مرّه ۳٬۰۸۸ متر از سطح دریا ارتفاع دارند. در شمال غرب صحرای کبیر، رشته کوههای اطلس سربر آورده‌اند که بلندترین نقطهٔ آن جبل طبقال[7] به ارتفاع ۴٬۱۶۵ متر است. در شرق افریقا کوههای اتیوپی قرار دارد که بلندترین نقطهٔ آن رأس داشن به ارتفاع ۴٬۶۲۰ متر است. ارتفاعات شرق افریقا به دو بخش ناهمواریهای ساختاری و ناهمواریهای آتش‌فشانی تقسیم شده‌اند که اولی به صورت چین خوردگیها و دومی به صورت ستیغهای موجود بر روی فلاتهای مرتفع قرار گرفته است (غروی، ۳۷-۳۸). در جنوب قارهٔ افریقا رشته کوه کاپ واقع است که بلندترین نقطهٔ آن تابانانتلنیانا[8] به ارتفاع ۳٬۴۸۲ متر است (BSE³,

1. Ruppel 2. Massaua 3. P. Du Chaillu 4. Agulhas 5. *Britannica*... 6. Gondwana
7. Tubkal 8. Tabanantlenyana


نقشه سیاسی
افریقا
مرزهای بین‌المللی
پایتخت
شهرهای مهم
سایر نقاط
راههای اصلی
راه‌آهن
مقیاس: ۱:۴۵,۵۰۰,۰۰۰
لیبی
صحرای لیبی
مصر
عربستان سعودی
ترکیه
ایران
عراق
موریتانی
صحرای بزرگ
چاد
سودان
افریقای مرکزی
کنگو(زئیر)
اتیوپی
اقیانوس
اطلس
اقیانوس
هند
افریقای جنوبی
کالاهاری

II/435؛ «اطلس»، 11-10).

در دورهٔ پلئیستوسن (دوران چهارم زمین شناسی) در قارهٔ افریقا دوره‌های متفاوت مرطوب و خشک وجود داشته است. همین امر سبب فرسایش شدید زمین در صحراها و نقاط خشک شده است. این فرسایش حاصل دورانهای مرطوب است. زمینهای قدیمی مرکزی در بیشتر نقاط از فرسایش شدید در لایه‌های بیرونی زمین پدید آمده‌اند. برجستگیهای فلات که در آن چین خوردگیها کمتر دیده می‌شود، بر اثر عوامل فرسایش بیرونی یا آتش‌فشانی پدیدار شده‌اند (غروی، ۲۸، ۳۲). صحرای کبیر بزرگ‌ترین منطقهٔ بیابانی استوایی در سراسر کرهٔ زمین است و به همین سبب کبیر خوانده شده است. صحرا نامی است عربی که به این منطقه اطلاق شده است. صحرای کبیر شامل حدود یک چهارم مساحت سراسر قارهٔ افریقاست. این صحرا از مرزهای جنوبی مراکش، تونس و بخشی از الجزایر، موریتانی، لیبی و مصر آغاز، و تا شمال کشورهای مالی، نیجر، چاد و سودان گسترده شده است. طول صحرای کبیر از غرب تا شرق ۵٬۷۰۰ کمـ و از شمال تا جنوب در منطقهٔ میانی ۲ هزار کمـ است (*افریقا*، II/336). صحرای کبیر از چند درجهٔ شمال خط استوا تا بیش از ۳۰° عرض شمالی را شامل می‌شود و خود مشتمل بر ۳ بخش صحرای شمالی، صحرای جنوبی و صحرای مرکزی است (غروی، ۵۰، ۵۲، ۵۳). میزان بارندگی سالیانه در صحرا به طور متوسط از ۱۰۰ میلی‌متر تجاوزنمی‌کند و دربعضی نقاط چون بیلما[1] (دونیجر) از ۳/۲ میلی‌متر کمتر است. شدت تبخیر در صحرا به اندازه‌ای است که رطوبت حاصل از رگبارهای سیل‌آسا بیش از چند ساعت دوام نمی‌آورد. بخش اندکی از آن نیز در شن نفوذ می‌کند (همو، ۵۴-۵۶؛ «اطلس»، 10). خشکی شدید اقلیم صحرا را مربوط به اواسط دورهٔ چهارم زمین‌شناسی دانسته‌اند. در صحرا طبقات قدیمی ارتفاع ملایمی دارند، زیرا که در دورانهای مختلف (مرطوب و خشک) دچار فرسایش شده‌اند. جریان باد، در این زمینها گونه‌ای ناهمواری ایجاد می‌کند که به آن رِگ[2] می‌گویند. این ارتفاعات سنگهای سختی بوده‌اند که بر اثر فرسایش زمین هموار شده‌اند و گاه قشر نازکی از شن روی آنها راپوشانیده است. عبور وسائط نقلیه و کاروانها تنها از روی رِگها میسر است (غروی، ۵۹، ۶۱).

معادن: در قارهٔ افریقا وجود همه نوع معدن معلوم و مشخص شده است. افریقا در میان قاره‌های جهان از حیث ذخایر منگنز، کروم، بوکسیت، طلا، پلوتونیوم، کُبالت، الماس و فسفر مقام اول، و از نظر ذخایر مس، پنبهٔ نسوز، اورانیوم و گرافیت مقام دوم، و از جهت منابع نفت، گاز، سنگ‌آهن، تیتانیوم، نیکل، جیوه، قلع، روی و سنگهای قیمتی مقام سوم را داراست. در ۱۹۸۴م/۱۳۶۳ش میزان ذخایر نفت افریقا ۸ میلیارد تن، و گاز طبیعی از جمله گاز متان ۶ تریلیون متر مکعب برآورد شده است. حوضه‌های عمدهٔ نفت و گاز افریقا در اطراف دریای مدیترانه و صحرا، از جمله در الجزایر، تونس، لیبی، مصر، حوضهٔ خلیج سوئز، گینه، نیجریه، گابُن، کنگو و آنگولا، قرار دارند (*افریقا*، I/19، 20). ذخایر زغال سنگ افریقا را ۱۵۵ میلیارد و ۷۰۰ میلیون تن تخمین زده‌اند که بخش عمدهٔ آن در جمهوری افریقای جنوبی (۱۲۹ میلیارد تن) و نیز در زیمبابوه، سوازیلند، بوتسوانا، موزامبیک، نیجریه، ماداگاسکار، تانزانیا و زامبیا واقع است. افریقا پس از آمریکا از حیث ذخایر سنگ آهن مقام دوم را دارد که میزان آن را حدود ۴۲ میلیارد و ۳۰۰ میلیون تن دانسته‌اند. میزان ذخایر کروم این قاره را حدود ۴ میلیارد تن تخمین زده‌اند که ۷۸٪ آن در جمهوری افریقای جنوبی و ۲۱٪ در زیمبابوه است. ذخایر منگنز ۱۲ میلیارد و ۷۰۰ میلیون تن است که ۹۰٪ آن را در جمهوری افریقای جنوبی و ۳/۵٪ را در گابن و باقی را در مراکش، غنا و کنگو می‌توان یافت. ذخایر بوکسیت را ۲۵ میلیارد تن برآورد کرده‌اند که ۲۱ میلیارد تن آن در گینه و باقی در کامرون، غنا، مالی، سیرالئون، کنگو، مالاوی و ماداگاسکار نهاده شده است. ذخایر مس ۱۶۲ میلیون و ۷۰۰ هزار تن تخمین زده شده است که مهم‌ترین منابع آن در منطقهٔ افریقای مرکزی، کنگو و زیمبابوه است. میزان ذخایر مس زیمبابوه ۵۴٪ و کنگو ۳۶٪ کل ذخایر مس افریقاست. ذخایر سرب ۱۶ میلیون تن و ذخایر روی ۳۱ میلیون تن برآورد شده است. منابع روی در مراکش، تونس، افریقای مرکزی (زیمبابوه، کنگو) و جمهوری افریقای جنوبی وجود دارد و به تقریب ۵۴٪ مجموع ذخایر روی افریقا در این جمهوری است. ذخایر نیکل افریقا ۱۶/۸ میلیون تن است. ذخایر کبالت ۲٬۲۶۰٬۰۰۰ تن و منابع عمدهٔ آن در کنگو و زامبیاست. ذخایر ولفرام ۸۳ هزار تن و ذخایر قلع ۷۵۰ هزار تن که عمده‌ترین منابع آن در زیمبابوه، اوگاندا و جمهوری افریقای جنوبی است. افریقا از حیث معادن طلا مقام مهمی در جهان دارد. ۹۳٪ ذخایر طلای این قاره در جمهوری افریقای جنوبی قرار دارد. ذخایر طلای افریقای جنوبی را ۳۵ هزار تن برآورد کرده‌اند (همان، I/20). میزان پلاتین (طلای سفید) افریقا را ۱۸٬۱۸۰ تن تخمین زده‌اند که منابع عمدهٔ آن در افریقای جنوبی است. ذخایر اورانیوم افریقا ۵۳۵ هزار تن برآورد شده است که حدود ۱۹۱ هزار تن آن در جمهوری افریقای جنوبی، ۱۶۰ هزار تن در نیجریه، ۱۱۹ هزار تن در نامیبیا، ۲۶ هزار تن در الجزیره و ۱۹ هزار تن در گابن نهاده شده است. ذخایر الماس افریقا را حدود یک میلیارد و ۱۶۵ میلیون قیراط تخمین زده‌اند که از ۳۱۸ میلیون قیراط آن می‌توان در جواهرسازی استفاده کرد. مهم‌ترین دخایر الماس افریقا در آنگولا، جمهوری افریقای جنوبی، تانزانیا و نامیبیاست (همانجا). از دیگر سنگهای قیمتی افریقا، زمرد، لعل و یاقوت است که در موزامبیک، زیمبابوه و ماداگاسکار یافت می‌شود (همان، I/21).

آب و هوا: افریقا گرم‌ترین قارهٔ کرهٔ زمین است. زیرا بخش اعظم آن در دو سوی منطقهٔ استوایی و مدارهای رأس‌السرطان و رأس‌الجدی قرار گرفته است. تأثیر اشعهٔ رادیو آکتیو خورشیدی در قارهٔ افریقا بیش از دیگر قاره‌هاست. کوچک‌ترین زاویهٔ تابش خورشید در این قاره حدود

---

1. Bilma 2. reg

۴۳° است (شیفرز، IV/24؛ سوره کانال، I/18).

منطقهٔ استوایی و جنب استوایی شمالی و جنوبی محل وزش بادهای شمال شرقی و جنوب شرقی است که در نتیجهٔ حرکت وضعی زمین پدید می‌آیند و نزدیک سطح زمین به سمت منطقهٔ استوا جریان دارند (شیفرز، همانجا؛ گرو، 12؛ نف، 316). نوسانهای آب و هوایی در منطقهٔ استوایی افریقا بسیار اندک است. درجهٔ حرارت در همهٔ فصلهای سال بالا و به تقریب یکسان، ولی میزان بارندگی متغیر است (همانجا؛ شیفرز، IV/24). در این قاره دو گونه منطقهٔ مهم آب و هوایی وجود دارد که یکی گرم معتدل و دیگری حاره است. منطقهٔ حاره به تقریب در میان عرضهای ۳۰° شمالی و جنوبی واقع است (همانجا). از آنجا که بخشی از قارهٔ افریقا در نیمکرهٔ شمالی و بخشی دیگر در نیمکرهٔ جنوبی واقع است، فصلهای آن در این دو نیمکره با هم تفاوت دارند و برعکس یکدیگرند، اما اختلاف درجهٔ حرارت میان این دو بخش چندان زیاد نیست. بخش اعظم قارهٔ افریقا فاقد رطوبت کافی است. از این رو بیشتر زمینهای این قاره به مناطق خشک و مرطوب تقسیم شده‌اند (*افریقا*، همانجا). جریان باد در افریقا، بیشتر هوای گرم استوایی را با خود به همراه دارد. در منطقهٔ استوایی به تقریب در تمام طول سال بادهای غربی جریان دارند (برای وضع بارندگی در مناطق مختلف افریقا با در نظر گرفتن ماههای سال، نک‍: همان، I/22).

گرمای معتد ۲۵° تا ۲۶° در سراسر طول سال در سواحل خلیج گینه و فرورفتگی کنگو ثبت شده است. در این نواحی تفاوت میان ماههای بسیار گرم و سرد از ۱° و ۲° تا ۴° و ۵° سانتی گراد تجاوز نمی‌کند. حال آنکه در شبانه روز ممکن است تفاوت دما به ۱۰° تا ۱۵° سانتی گراد برسد. میانگین دما در روز ۳۰° و در شب ۲۰° است. کوهستانهای شرق افریقا دارای آب و هوایی خنک‌تر هستند. به عنوان نمونه در آدیس آبابا که ارتفاع آن ۲'۴۰۰ متر بالاتر از سطح دریاست، اختلاف دما در ماههای سردوگرم سال به ۱۴° تا ۱۸° می‌رسد. ارتفاعات ۴'۴۰۰ تا ۵'۰۰۰ متر در کوههای کیلیمانجارو و رُونزُری[1] همواره پوشیده از برف است (*افریقا*، I/22-23). تنها در جنوب غرب آن قسمت از قارهٔ افریقا که در نیمکرهٔ جنوبی واقع است، آب و هوا مدیترانه‌ای است. هوای این منطقه مرطوب است و میزان بارندگی سالانه به ۲ هزار میلی‌متر می‌رسد. کشاورزی در نقاطی که میزان بارندگی متجاوز از ۸۰۰ میلی‌متر باشد، امکان‌پذیر است و در مناطقی که بارندگی سالانه کمتر از ۶۰۰ میلی‌متر باشد، امکان کشاورزی اندک و گاه نامیسر است (همانجا).

آبهای داخلی: شبکهٔ هیدروگرافی افریقا مؤید تقسیم بسیار نامتعادلی از آبهای این قاره است. بیشتر رودخانه‌های افریقا در نواحی غربی و مرکزی اطراف استوا جریان دارند. به تقریب در تمام مناطق حارهٔ افریقا، تأمین آب مسأله‌ای بسیار مهم و اساسی است (همان، I/24؛ مانسهارد، 19). شبکهٔ رودخانه‌های افریقا جمعاً ۴ سیستم بزرگ رودخانه‌ای پدید آورده‌اند (BSE³، II/438). بیشتر رودخانه‌ها در نواحی مرطوب واقع در مناطق غربی و مرکزی اطراف استوا جریان دارند که عمده‌ترین آنها شبکه‌ای است که با رود کنگو پیوند دارد (*افریقا*، I/23). رود کنگو که پرآب‌ترین رود افریقاست و نیز رود نیجر با شمار بسیاری از رودخانه‌های بزرگ و کوچک، جمعاً ۳۶/۰۵٪ از حوضهٔ آبهای افریقایی اقیانوس اطلس را تشکیل می‌دهند (BSE³، همانجا). در شمال و جنوب منطقهٔ استوایی که رطوبت موسمی و غیرکافی است، با ظهور دوران خشکی، از تراکم شبکه‌های رودخانه‌ای کاسته می‌شود، به گونه‌ای که برخی از آنها کاملاً خشک می‌شوند. در صحراها، به استثنای نیل، آب رودخانه‌ها به صورت مداوم جریان ندارند. این رودها به هنگام بارندگی شدید دارای آب می‌شوند (*افریقا*، I/24). رود نیل و رودخانه‌های فرعی و کوچک دیگر وابسته به آن، حدود ۱۴/۸۸٪ از حوضهٔ آبهای افریقا را تشکیل می‌دهند که به حوضهٔ دریای مدیترانه تعلق دارند. رود زامبزی و دیگر رودخانه‌های واقع در شرق افریقا، حدود ۱۸/۴۸٪ از حوضهٔ آبهای این قاره را تشکیل می‌دهند و به‌حوضهٔ اقیانوس هندتعلق‌دارند. آبریز ۳۰/۵٪ از رودخانه‌ها، حوضه‌های بسته‌ای هستند که به دریا راه ندارند (BSE³، همانجا). سرچشمهٔ اصلی رودخانه‌های بزرگ افریقای حاره چون کنگو و نیجر در مناطق مرطوب جنگلی واقع است. این رودها از نظر کشتی‌رانی و تولید برق واجد اهمیت است (گرو، 18).

بزرگ‌ترین رودهای قارهٔ افریقا عبارتنداز: رود نیل به طول ۶'۶۷۱ کمـ و حوضهٔ آبگیری ۲'۸۷۰'۰۰۰ کمـ۲ و آبدهی ۷۰۰ مـ۳ در ثانیه؛ کنگو به طول ۴'۳۲۰ کمـ و حوضهٔ آبگیری ۳'۶۹۱'۰۰۰ کمـ۲ و آبدهی ۳۸'۰۰۰ مـ۳ در ثانیه؛ نیجر به طول ۴'۱۶۰ کمـ و حوضهٔ آبگیری ۲'۰۹۲'۰۰۰ کمـ۲ و آبدهی، ۶ هزار مـ۳ در ثانیه؛ زامبزی به طول ۲'۶۶۰ کمـ و حوضهٔ آبگیری ۱'۳۳۰'۰۰۰ کمـ۲ و آبدهی ۱'۰۲۵ مـ۳ در ثانیه؛ اُرانژ ۱'۸۶۰ کمـ و حوضهٔ آبگیری ۱'۰۲۰'۰۰۰ کمـ۲؛ ولتا ۱'۶۰۰ کمـ و حوضهٔ آبگیری ۳۹۴ هزار کمـ۲؛ جوبا ۱'۶۰۰ کمـ و حوضهٔ آبگیری ۷۵۰ هزار کمـ۲؛ لیمپوپو ۱'۶۰۰ کمـ و حوضهٔ آبگیری ۴۴۰ هزار کمـ۲؛ سنگال ۱'۴۳۰ کمـ و حوضهٔ آبگیری ۴۴۱ هزار کمـ۲؛ روفیجی به طول ۱'۴۰۰ کمـ و حوضهٔ آبگیری ۱۷۸ هزار کمـ۲ (*افریقا*، همانجا؛ قس: شیفرز، IV/21).

در قارهٔ افریقا به ویژه مناطق جنوب آن در اراضی تکتونیک و دارای شکستگی، دریاچه‌های متعددی وجود دارد؛ از این‌رو، این بخش از افریقا را سرزمین دریاچه‌های بزرگ نامیده‌اند. وسعت دریاچه‌های بزرگ افریقا حدود ۲۰۰ هزار کمـ۲ است که تنها ۱۷۰ هزار کمـ۲ متعلق به دریاچه‌های شرق این قاره است (*افریقا*، I/27). بزرگ‌ترین دریاچهٔ افریقا ویکتوریاست که مساحت آن را میان ۶۸ و ۶۹ هزار کمـ۲ و حداکثر عمق آن را میان ۷۵ و ۸۰ متر نوشته‌اند (همانجا؛ نف، 346؛ مشیری، ۲۰۷). از دیگر دریاچه‌های بزرگ افریقا، تانگانیکا به وسعت

1. Rowenzori

۳۴٬۰۰۰ کمـ۲ و حداکثر عمق ۱٬۴۷۰ متر؛ نیاسا، ۳۰٬۸۰۰ کمـ۲ و عمق ۷۰۶ متر، رودلف، ۸٬۵۰۰ کمـ۲ و عمق ۷۳ متر؛ مورو[1]، ۵٬۲۰۰ کمـ۲ و عمق ۱۵ متر است. دو دریاچهٔ چاد و بنگ وئولو[2] وضعی متفاوت دارند. وسعت دریاچهٔ چاد از ۲۶ هزار تا ۱۰ هزار کمـ۲ متغیر است. عمق این دریاچه نیز از ۱۱ متر، گاه به دو متر کاهش می‌یابد. وسعت دریاچهٔ بنگ وئولو نیز نوسانی میان ۱۵ هزار تا ۴ هزار کمـ۲ دارد (*افریقا*، همانجا). دریاچه‌های آلبرت و کیبو که در ارتفاع ۱٬۵۰۰ متری واقع شده‌اند، از مراکز تفریحی افریقا به شمار می‌روند (مشیری، ۲۰۷-۲۰۸). برخی از دریاچه‌های افریقا مانند تانگانیکا و نیاسا آب شیرین دارند. این دریاچه‌ها به سبب محدود بودن حوضهٔ آبخیز، تأثیر چندانی در وضع آب و هوا و کشاورزی ندارند، ولی دریاچهٔ ویکتوریا که میان ۳ کشور اوگاندا، تانزانیا و کنیا در ارتفاع ۱٬۱۳۴ متری از سطح دریا قرار گرفته، و دومین دریاچهٔ آب شیرین جهان است، در آب و هوای مناطق پیرامون خود تأثیر بسیار دارد (*افریقا*، I/27,365؛ نف، 347-346).

در افریقا صدها تالاب موسمی وجود دارد که عمده‌ترین آنها متعلق به منطقهٔ استوایی حوضهٔ رودهای کنگو و نیل است و مساحت کل آنها حدود ۳۴۰ هزار کمـ۲ است (*افریقا*، I/27). در فصول کم باران برخی از رودخانه‌های کوچک و تالابها درنواحی حاره خشک می‌شوند. این نواحی که دو پنجم مساحت قارهٔ افریقا را شامل می‌شود، همواره در مضیقهٔ آب است. از مجموع آبهای این منطقه تنها بخش کوچکی در زمین فرو می‌رود و به صورت آبهای زیرزمینی در می‌آید؛ باقی آن تبخیر می‌شود و حاصلی ندارد (مانسهارد، 25). اقلیم خشک، نیاز به ایجاد مخازن آب در قارهٔ افریقا را فزونی بخشیده است. طبق آمار ۱۹۷۴م/۱۳۵۳ش در این قاره ۱۰۰ مخزن بزرگ آب با گنجایش ۱۰۰ میلیون مـ۳ وجود داشته که حدود ۲۰٪ کل مخازن آب جهان را تشکیل می‌داده است. افریقا از دیدگاه نیروگاههای آبی، پس از آسیا مقام دوم را داراست. ذخایر انرژی رودخانه‌های مرتبط با رود کنگو، با قدرت ۳۹۰ میلیون کیلووات و زامبزی با قدرت ۱۳۷ میلیون کیلووات، عمده‌ترین آنها هستند (*افریقا*، I/28).

خاک: وضع اقلیمی بسیار متفاوت افریقا و شرایط اکولوژیک گیاهی آن با گونه‌گونی خاک این قاره ارتباط دارد. حاصلخیزترین خاکهای قارهٔ افریقا، خاکهای آبرفتی است. این خاکهای حاصلخیز در امتداد سواحل رود نیل و بخشهایی از زمینهای نسبتاً مرتفع افریقای شرقی قرار دارند. زمینهای امتداد رود نیل طی هزاران سال از جمله مناطق کشاورزی قارهٔ افریقا بوده است. خاکهای حاصلخیز اراضی مرتفع در نتیجهٔ تأثیرات جوی و امتزاج با مواد آتشفشانی به خاک مرغوب بدل شده‌اند. از دیگر انواع خاکهای قابل کشت قارهٔ افریقا خاک استپهای استوایی و علفزارهای مناطق نسبتاً معتدل است که در منطقهٔ جنب مداری جنوب در افریقای جنوبی قرار گرفته‌اند. این خاکها شبیه خاکهای چرنوزیوم (خاک سیاه) روسیه هستند و با خاکهای مرغزاری و بلوطی آمریکای شمالی مشابهت چندانی ندارند. این خاکها کم دوامند و به سبب کشت مداوم، حاصلخیزی خود را از دست می‌دهند (ویلر، ۲/۲۵۱-۲۵۲؛ مشیری، ۲۰۸). خاکهای اراضی مرتفع اغلب از روی دامنه‌ها شسته، و در فرورفتگیها انباشته می‌شوند. در مرطوب‌ترین بخش قارهٔ افریقا، در حوضهٔ رود کنگو و سواحل اطراف آن و نیز در سواحل خلیج گینه و کمربند استوایی، خاک، اغلب سرخ مایل به زرد است. این خاکها دارای ترکیبهایی از آهن و مواد اسیدی کوارتزدار است (*افریقا*، همانجا؛ موسی، ۳۹۹). این مواد اسیدی از رشد نباتات می‌کاهد و در نتیجه این خاکها از نظر ذخیرهٔ مواد نباتی ضعیف می‌شوند و حاصلخیزی خود را به سبب کمی خاک برگ و ذخیرهٔ آهک از دست می‌دهند (مشیری، ۲۰۸). خاکهای منطقهٔ افریقایی دریای مدیترانه از حیث مواد معدنی نیتروژن و کلسیم غنی نیستند. در منطقهٔ سواحل جنوب شرقی افریقا از جمله موزامبیک، خاک سیاه (چرنوزیوم) و در برخی نواحی، خاک سرخ مناطق مداری وجود دارد (موسی، ۴۰۰). خاک منطقهٔ صحرا را می‌توان به ۳ گروه تقسیم کرد که عبارتند از: خاک بیابانهای سنگی از نوع حماده[3]، خاک ماسه‌ای از نوع ارگ و خاک رگ. همهٔ خاکهای این منطقه دارای نمک هستند. در صحراهای نزدیک به سواحل دریای مدیترانه که رطوبت هوا در آنها اندکی بیشتر است، خاکها عمدتاً به رنگ خاکستری ـ قهوه‌ای متمایل به سرخ است (*افریقا*، I/28). در قارهٔ افریقا حدود یک پنجم از اراضی زیر کشت قرار می‌گیرد، ولی شیوهٔ کشاورزی ابتدایی در این قاره موجب فرسودگی خاک شده است (همان، I/29).

پوشش گیاهی: ویژگیها و تقسیمات گیاهی افریقا با وضع جغرافیایی کنونی و مشخصات زمین‌شناختی ادوار پیشین این قاره مرتبط است. تاکنون برخی از رستنیهای افریقا چنانکه باید، شناخته نشده است. شمار این رستنیها به ۴۰ هزار تخمین زده می‌شود. سرزمین افریقا دارای مناطق نباتی متعددی است. بخش شمالی این قاره متعلق به منطقهٔ هولارکتیک[4] و شامل رستنیهای مناطق خشک است که به تقریب سراسر نیمکرهٔ شمالی را تا نزدیک مناطق استوایی دربر می‌گیرد (همانجا؛ شیفرز، IV/27-28؛ «دائرة المعارف جغرافیایی[5]»، I/468). این منطقه دارای گیاهان و درختانی از انواع کاج، صنوبر، سرو، سپیدار، توس (غان)، آلاش، نارگیل، جوزهندی، گردو، بید، آلاله، روناس، گیاهان چلیپایی و جزاینهاست (همانجا؛ *افریقا*، I/29). درختان و گیاهان این منطقه بیشتر دارای برگهای نسبتاً خشن و همیشه سبز هستند (همانجا). منطقهٔ پالئوتروپیس به تقریب سراسر جنوب صحرا را دربر گرفته است. در این منطقه گیاهانی می‌رویند که به اقلیم مناطق گرم و مرطوب تعلق دارند و در برابر گرمای هوا مقاوم هستند. گیاهان این منطقه از نوع گیاهان منطقهٔ ساوان (ساوانا) یا اقلیم علفزار

1. Mweru/Moero   2. Bangweulu   3. hamada   4. holarctic   5. *Kratkaya...*

استوایی است (همان، I/29, 31؛ «دائرة المعارف جغرافیایی»، III/201؛ مانسهارد، 26). درختان و بوته‌زارهای آن انبوه نیستند و اغلب رطوبت جذب شده را در خود نگاه می‌دارند. جزایر ماداگاسکار، سنت‌هلن و جنوب غرب افریقا جزو این منطقه است. وضع منطقهٔ ساوان وابسته به مدت بارندگی است که تعیین کنندهٔ میزان رطوبت و دوام آن است (*افریقا*، نیز «دائرة المعارف جغرافیایی»، همانجاها). بزرگ‌ترین مشخصهٔ این اقلیم تناوب فصلهای مرطوب و خشک آن است. پوشش گیاهی این منطقه را بیشتر علفهای بلند استوایی با بیشه‌هایی از درختان متفرق و تنک تشکیل می‌دهند. نواحی این منطقه را به جنگلهای خشک یا بوته‌زارهای استوایی طبقه‌بندی می‌کنند. در منطقهٔ پالئوتروپیس ۶ هزار نوع رستنی از ۷۰۰ خانوادهٔ گیاهی وجود دارد که از آن جمله‌اند: نخلهای بسیار بلند، انواع خیزران، درختان جنگلی مناطق حاره و ساوانا (همانجا؛ موسیٔ، ۳۹۶ـ۳۹۷؛ مشیری، ۲۱۲). منطقهٔ جنوب رود ارانژ از دیگر مناطق گیاهی مهم در قارهٔ افریقاست. این منطقه که ارتفاعات فلات کاپ را در بر می‌گیرد و ۷۰۰ هزار کمـ ۲ مساحت دارد، دارای ۱۴ هزار نوع رستنی از ۱٬۲۰۰ خانوادهٔ گیاهی است که بیشتر از نوع گیاهان همیشه سبز هستند («دائرة المعارف جغرافیایی»، II/225).

سرزمین حارهٔ استوایی با جنگلهای مختلطِ فلات همواره مرطوب و سرسبز، از پوشش گیاهی بسیار گسترده‌ای برخوردار است. این سرزمین در منطقه‌ای میان °۷ عرض شمالی و °۵ عرض جنوبی در اطراف خلیج گینه، فرورفتگیهای کنگو، نواحی کوهستانی کامرون، حوضهٔ مسیر علیای رود کنگو قرار گرفته است. در این سرزمین بیش از ۳ هزار نوع درخت وجود دارد که ارتفاع هزار نوع آن گاه به ۴۰ تا ۵۰ متر و قطرشان به ۱/۵ متر می‌رسد. در شمال و جنوب منطقهٔ حارهٔ استوایی با کم شدن میزان بارندگی و طولانی شدن مدت گرما و خشکی که به ۲ تا ۳ ماه در سال می‌رسد، برگها می‌ریزند و سرسبزی خود را از دست می‌دهند. در ارتفاعات بالاتر از ۱٬۳۰۰ متر در منطقهٔ حارهٔ افریقا، درختان کوتاه‌ترند. درختان بیشه‌های خشک، انبوه نیستند و اغلب صورت بوته‌زار را دارند. این منطقه تا حدود °۲۰ عرض جنوبی کشیده شده است (*افریقا*، I/29, 30, 31). نواحی جنگلی این منطقه شامل درختان آبنوس، نخل، زیتون، کاکائو و درختان همیشه سبز است (موسیٔ، ۳۹۶). گیاهان بیابانی، اغلب در مناطق بیابانی شمال، جنوب علفزارهای استوایی و استپهای صحرای بزرگ و بیابان کالاهاری می‌رویند و دارای پوشش قابل ملاحظه‌ای از علف و بوته هستند (همو، ۳۹۷؛ مشیری، همانجا). بیشتر گیاهان مناطق استپی کوتاهند و ارتفاع آنها تا ۱/۵ متر می‌رسد. این منطقهٔ سرسبز، برای حیوانات علف‌خوار مرتعی مناسب است (موسیٔ، ۳۹۸). در صحراهای جنوب افریقا، بیشتر رستنیهایی وجود دارند که رطوبت را در خود نگاه می‌دارند (*افریقا*، I/33). گیاهان مدیترانه‌ای در نواحی ساحلی دریای مدیترانه، شمال افریقا و جنوب غرب این قاره در اطراف کیپ تاون می‌رویند. درختان این نواحی عبارتند از: صنوبر (کاج)، سرو، زیتون، بلوط و جزآنها. در این مناطق حبوبات، گندم و جو نیز کاشته می‌شود (مشیری، ۲۱۳؛ موسیٔ، همانجا). گیاهان منطقهٔ ناتال در افریقای جنوبی، مشابه گیاهان منطقهٔ مدیترانه‌ای است (همو، ۳۹۸ـ۳۹۹؛ «دائرةالمعارف جغرافیایی»، III/68). در قارهٔ افریقا مناطق ساوانا حدود ۳۳٪، بیابانی و نیمه بیابانی ۴۰٪، و جنگلی و بیشه‌زار ۲۷٪ از اراضی را در بر می‌گیرد (*افریقا*، همانجا).

حیات وحش: تنوع جانوران در قارهٔ افریقا بسیار است. در این قاره هنوز بقایایی از جانوران دوران متأخر زمین‌شناسی، حتیٰ دوران مزوزوئیک می‌توان یافت. در افریقا انواع حشرات خونخوار سمی وجود دارند. در شمال و جنوب قاره، انواع حیوانات مناطق جنب مداری در جنگلها به‌سر می‌برند. وجود فیلها، گوزنها، کرگدنها و میمونهای شبیه انسان، پرندگان دارای شاخک، انواع طوطی، طاووس و جز آنها، حاکی از ارتباط زمینی این قاره با هندوستان و قارهٔ آسیاست. در افریقا، بز و گاو وحشی، گورخر، کرگدن، زرافه، شیر، کفتار، تمساح، جانورانی که در ماسه‌ها و شن‌زارها زندگی می‌کنند، خزندگان و... در انواع مختلف وجود دارند (همانجا؛ ویلر، ۲/۲۵۲ـ۲۵۳). گروههایی از جانوران درشت اندام افریقا در نتیجهٔ شکار نامحدود، رو به زوال نهاده‌اند. در برخی از نواحی، حیواناتی که مصون مانده‌اند، در پارکهای ملی نگاهداری می‌شوند. از مشهورترین این پارکها، پارک ملی آلبرت واقع در منطقهٔ آتش‌فشانی مرتفع در بخش شرقی کنگو و پارک کروگر در انتهای شمال شرقی افریقای جنوبی است (همانجا؛ مشیری، ۲۱۳ـ ۲۱۴). در مسیر و مجاری رودهای مرتبط با دریاها و اقیانوسها، انواع تمساح و ماهی نیز وجود دارد (همو، ۲۱۴؛ ویلر، ۲/۲۵۳).

جمعیت: در ۱۹۹۴م/۱۳۷۳ش جمعیت افریقا را ۷۰۸٬۲۸۸٬۰۰۰ نفر برآورد کرده‌اند («سالنامه...[1]»، «1-3») که در مقایسه با ۱۹۸۴م/۱۳۶۳ش (*افریقا*، I/13)، ۱۷۱٬۲۸۸٬۰۰۰ نفر، افزایش نشان می‌دهد که نشانهٔ رشد جمعیت در این قاره است و رقم آن را ۲/۹٪ (همانجا) و یا۳٪ («گزارش...»،۱۸۳) نوشته‌اند. تراکم جمعیت در قارهٔ افریقا ۲۳ نفر در هر کمـ ۲ است («سالنامه»، همانجا). از مجموع جمعیت این قاره در ۱۹۹۴م بالغ بر ۱۲۹٬۴۰۷٬۰۰۰ نفر تنها در ۵ کشور مصر، الجزایر، مراکش، لیبی و تونس در ساحل جنوبی مدیترانه سکنیٰ داشته‌اند. قارهٔ افریقا شامل ۵۶ کشور است. چند جزیرهٔ این قاره نیز وابسته و تابع دولتهای اروپایی هستند. در جدول ۱ نام کشورها، تاریخ تأسیس، پایتخت، مساحت و شمار جمعیت آنها در ۱۹۹۴م مشخص شده است (*افریقا*، I/12؛ «سالنامه»، «1-4»، «1-3»)

اراضی متعلق به بریتانیا در اقیانوس هند شامل جزایر آلدابرا، دروش، فاکورا که از جمهوری سیشل جدا شده است و نیز جزیرهٔ

1. *Unesco...*

جدول ۱

نام کشور	تاریخ استقلال و یا تأسیس دولت	مساحت (کم ۲)	جمعیت در ۱۹۹۴ م	نام پایتخت
آنگولا	۱۱ نوامبر ۱۹۷۵	۱٬۲۴۶٬۰۰۰	۱۰٬۶۷۴٬۰۰۰	لوآندا
اتیوپی	کشور مستقل قدیمی	۱٬۲۲۲٬۰۰۰	۵۳٬۵۳۴٬۰۰۰	آدیس آبابا
اریتره	۲۷ آوریل ۱۹۹۳	۱۲۵٬۰۰۰	۳٬۴۳۷٬۰۰۰	اسمره
افریقای جنوبی	۳۱ مهٔ ۱۹۶۱	۱٬۲۲۱٬۰۰۰	۴۰٬۵۵۵٬۰۰۰	پرتوریا
افریقای مرکزی	۱۳ اوت ۱۹۶۰	۶۲۳٬۰۰۰	۳٬۲۳۵٬۰۰۰	بانگی
الجزایر	۵ ژوئن ۱۹۶۲	۱٬۳۸۱٬۷۰۰	۲۷٬۳۲۵٬۰۰۰	الجزیره
اوگاندا	۹ اکتبر ۱۹۶۲	۲۳۶٬۰۰۰	۲۰٬۶۲۱٬۰۰۰	کامپالا
بنین (داهومی)	۱ اوت ۱۹۶۰	۱۱۲٬۶۰۰	۵٬۲۴۶٬۰۰۰	پورتو نوو
بوتسوانا	۳۰ سپتامبر ۱۹۶۶	۶۰۰٬۴۰۰	۱٬۴۴۳٬۰۰۰	گابورونه
بورکینافاسو	۵ اوت ۱۹۶۰	۲۷۴٬۲۰۰	۱۰٬۰۴۶٬۰۰۰	اوآگادوگو
بوروندی	۱ ژوئیهٔ ۱۹۶۲	۲۷٬۸۰۰	۶٬۲۰۹٬۰۰۰	بوژومبورا
تانزانیا	۲۶ آوریل ۱۹۶۴	۹۴۵٬۱۰۰	۲۸٬۸۴۶٬۰۰۰	دارالسلام
توگو	۲۷ آوریل ۱۹۶۰	۵۶٬۸۰۰	۴٬۰۱۱٬۰۰۰	لومه
تونس	۲۰ مارس ۱۹۵۶	۱۶۳٬۶۰۰	۸٬۷۳۳٬۰۰۰	تونس
جیبوتی	۲۷ ژوئیهٔ ۱۹۷۷	۲۳٬۲۰۰	۵۶۷٬۰۰۰	جیبوتی
چاد	۱۱ اوت ۱۹۶۰	۱٬۲۸۴٬۲۰۰	۶٬۱۸۳٬۰۰۰	نجامنا
دماغهٔ سبز	۵ ژوئیهٔ ۱۹۷۵	۴٬۰۳۳	۳۸۱٬۰۰۰	پرایا
رواندا	۱ ژوئیهٔ ۱۹۶۲	۲۶٬۳۰۰	۷٬۷۵۰٬۰۰۰	کیگالی
زامبیا	۲۴ اکتبر ۱۹۶۴	۷۵۲٬۶۰۰	۹٬۱۹۶٬۰۰۰	لوساکا
زیمبابوه	۱۸ آوریل ۱۹۸۰	۳۹۰٬۶۰۰	۱۱٬۰۰۲٬۰۰۰	هراره
ساحل عاج (کوت دیووار)	۷ اوت ۱۹۶۰	۳۲۲٬۵۰۰	۱۳٬۷۸۰٬۰۰۰	یاموسوکرو
سن تومه و پرنسیپ	۱۲ ژوئیهٔ ۱۹۷۵	۹۶۴	۱۳۰٬۰۰۰	سن تومه
سنگال	۴ آوریل ۱۹۶۰	۱۹۶٬۲۰۰	۸٬۱۰۲٬۰۰۰	داکار
سوازیلند	۶ سپتامبر ۱۹۶۸	۱۷٬۴۰۰	۸۳۲٬۰۰۰	إمبابان
سودان	۱ ژانویهٔ ۱۹۵۶	۲٬۵۰۵٬۸۰۰	۲۷٬۳۶۱٬۰۰۰	خرطوم
سومالی	۱ ژوئیهٔ ۱۹۶۰	۶۳۷٬۷۰۰	۹٬۰۷۷٬۰۰۰	موگادیشو
سیرالئون	۲۷ آوریل ۱۹۶۱	۷۱٬۷۰۰	۴٬۴۰۲٬۰۰۰	فری تاون
سیشل (جزایر)	۲۹ ژوئن ۱۹۷۶	۳۰۰	۴٬۴۰۲٬۰۰۰	ویکتوریا
صحرای غربی		۲۶۶٬۰۰۰	۲۷۲٬۰۰۰	العیون
غنا	۶ مارس ۱۹۵۷	۲۳۸٬۵۰۰	۱۶٬۹۴۴٬۰۰۰	آکرا
کامرون	۱ ژانویهٔ ۱۹۶۰	۴۷۵٬۴۴۲	۱۲٬۸۷۱٬۰۰۰	یائونده
کنگو	۱۵ اوت ۱۹۶۰	۳۴۲٬۰۰۰	۲٬۵۱۶٬۰۰۰	برازاویل
کنگو (زئیر)	۳۰ ژوئن ۱۹۶۰	۲٬۳۴۴٬۸۵۸	۴۲٬۵۵۲٬۰۰۰	کینشاسا
کنیا	۱۲ دسامبر ۱۹۶۳	۵۸۲٬۶۰۰	۲۷٬۳۴۳٬۰۰۰	نایروبی
کومور (جزایر)	۶ ژوئیهٔ ۱۹۷۵	۲٬۲۰۰	۲٬۵۱۶٬۰۰۰	مورونی
گابن	۱۷ اوت ۱۹۶۰	۲۶۷٬۷۰۰	۱٬۲۸۳٬۰۰۰	لیبرویل
گامبیا	۱۸ فوریهٔ ۱۹۶۵	۱۱٬۳۰۰	۱٬۰۸۱٬۰۰۰	بانجول
گینه	۲ اکتبر ۱۹۵۸	۲۴۵٬۹۰۰	۶٬۵۰۱٬۰۰۰	کوناکری
گینهٔ استوایی	۱۲ اکتبر ۱۹۶۸	۲۸٬۱۰۰	۳۸۹٬۰۰۰	مالابو

گینهٔ بیسائو	۲۴ سپتامبر ۱۹۷۳	۳۶٬۱۰۰	۱٬۰۵۰٬۰۰۰	بیسائو
لسوتو	۴ اکتبر ۱۹۶۶	۳۰٬۲۰۰	۱٬۹۹۶٬۰۰۰	ماسِرو
لیبریا	۲۶ ژوئیهٔ ۱۸۴۷	۱۱۱٬۴۰۰	۲٬۹۴۱٬۰۰۰	مونروویا
لیبی	۲۴ دسامبر ۱۹۵۱	۱٬۷۵۹٬۵۰۰	۵٬۲۲۵٬۰۰۰	طرابلس
ماداگاسکار (مالاگاسی)	۲۶ ژوئن ۱۹۶۰	۵۸۷٬۰۰۰	۱۴٬۳۰۳٬۰۰۰	آنتاناناریوو
مالی	۲۲ سپتامبر ۱۹۶۰	۱٬۲۴۰٬۰۰۰	۱۰٬۴۶۲٬۰۰۰	باماکو
مراکش (مغرب)	۲ مارس ۱۹۵۶	۴۴۶٬۶۰۰	۲۶٬۴۸۸٬۰۰۰	رباط
مصر	۲۸ فوریهٔ ۱۹۲۲	۱٬۰۰۱٬۴۰۰	۶۱٬۶۳۶٬۰۰۰	قاهره
مالاوی	۶ ژوئیهٔ ۱۹۶۴	۱۱۸٬۵۰۰	۱۰٬۸۴۳٬۰۰۰	لیلونگوه
موریتانی	۲۸ نوامبر ۱۹۶۰	۱٬۰۳۰٬۷۰۰	۲٬۲۱۷٬۰۰۰	نوآکشات
موریشس	۱۲ مارس ۱۹۶۸	۲٬۰۰۰	۱٬۱۰۴٬۰۰۰	پُرت ـ لوئی
موزامبیک	۲۵ ژوئیهٔ ۱۹۷۵	۸۰۱٬۶۰۰	۱۵٬۵۲۷٬۰۰۰	ماپوتو
نامیبیا (افریقای جنوب غربی)		۸۲۴٬۳۰۰	۱٬۵۰۰٬۰۰۰	ویندهوک
نیجر	۳ اوت ۱۹۶۰	۱٬۲۶۷٬۰۰۰	۸٬۸۴۶٬۰۰۰	نیامی
نیجریه	۱ اکتبر ۱۹۶۰	۹۲۳٬۸۰۰	۱۰۸٬۴۶۷٬۰۰۰	لاگوس

دیگوگارسیا، ۲۰۰ کمـ۲؛ اراضی متعلق به اسپانیا در شمال افریقا، شامل شهر ملیله، سِئوتا، جزایر آلوسیماس، چافاریناس و ولس دِلا گومرا، ۳۰ کمـ۲ و نیز جزایر سنت هلن و رئونیون که متعلق به بریتانیا و فرانسه هستند، سنت هلن، مرکز آن جیمز تاون، ۱۲۲ کمـ۲، رئونیون، مرکز آن سن دنی ۲٬۵۱۰ کمـ۲ (*افریقا*، I/12؛ «سالنامه»، «3-1»، «4-1»).

پر جمعیت ترین منطقهٔ افریقا درهٔ نیل است که در منطقهٔ دلتا تراکم جمعیت به ۳۰۰ نفر در کمـ۲ می‌رسد. مردم افریقا بیشتر در شمال خلیج گینه و سرزمین مصب رود گامبیا و کنگو، کشورهای سواحل جنوب دریای مدیترانه، جنوب منطقهٔ افریقای جنوبی، اطراف دریاچه‌ها و سواحل شرقی استقرار یافته‌اند. فلات حبشه نیز از نقاط نسبتاً پرجمعیت افریقاست (مشیری، ۲۲۴). پرجمعیت‌ترین کشور افریقا، نیجریه است که بیش از ۱۰۸ میلیون نفر جمعیت دارد («سالنامه»، همانجا). چنانکه از جدول جمعیت کشورهای افریقا بر می‌آید، تراکم جمعیت در منطقهٔ صحرا بسیار اندک است.

افریقا را از نظر قومی و نژادی می‌توان به ۴ منطقهٔ اصلی بزرگ بخش کرد: ۱. منطقهٔ شمال، بخشی از نواحی غربی، کرانهٔ اقیانوس اطلس و نیز شرق افریقا، نیل علیا و اتیوپی. مردم این منطقه را از تیره‌های حامی ـ سامی دانسته‌اند؛ ۲. منطقهٔ سیاهان افریقای غربی که از محل نیل سفید تا اقیانوس اطلس کشیده شده است؛ ۳. منطقهٔ بانتو در جنوب و جنوب شرقی افریقا؛ ۴. منطقهٔ بوشمن در جنوب غرب افریقا (فُردِم، 42، نقشه). با اینهمه، باید افزود که ترکیب قومی مردم افریقا بسیار بغرنج‌تر و پیچیده‌تر از دیگر قاره‌های جهان است.

اقوام افریقا شامل ۵ تیره‌اند: ۱. تیرهٔ سامی ـ حامی که خود شامل ۳ گروه سامی، کوشی و بربر است. در سرزمینهای شمال و شمال‌شرق افریقا مردمی زندگی می‌کنند که به زبانهای سامی افریقایی ـ آسیایی سخن می‌گویند و عمده‌ترین آنها زبان عربی است. ساکنان عمدهٔ کشورهای مصر، تونس، الجزیره، لیبی، موریتانی، مراکش و سودان عربی زبان هستند. از دیگر گروههای سامی افریقا، می‌توان مردم حبشه (اتیوپی) و همسایگان آن را نام برد. کهن‌ترین قوم شمال افریقا بربرها هستند که در مناطق کوهستانی مراکش و الجزیره سکنیٰ دارند (BSE[3], II/449؛ *افریقا*، I/92)؛ ۲. تیرهٔ بانتو که شامل گروههای بانتو، بانتوی شرقی، گور (بانتوی مرکزی)، آتلانتیک، بانتوی غربی و سونگایی است. اقوامی که به زبانهای نیجری ـ کنگویی سخن می‌گویند، در منطقه‌ای وسیع از قارهٔ افریقا استقرار دارند که بانتو نامیده می‌شوند و بیشتر مردم بسیاری از کشورهای افریقای مرکزی را تشکیل می‌دهند. در شرق و جنوب افریقا ۴۳ قوم از بانتوها وجود دارند (همانجا). همچنین در جنوب منطقهٔ صحرای کبیر و مناطق اطراف استوا، از جمله کنگو و نیجریه مردمی زندگی می‌کنند که به زبانهای مردم چاد سخن می‌گویند (همانجا)؛ ۳. تیرهٔ مانده[1] شامل گروه گینه و کوا[2]، ایجو[3]، و مردم سودان مرکزی و شرقی؛ ۴. تیرهٔ نیل شامل گروههای نیل شمالی، شرقی و جنوبی، گروه نوبه، گروه کانوری (بری ـ بری)، بوشمن و گوتنتوت[4] (کوی‌سان)؛ ۵. تیرهٔ مالایا ـ پولینزی شامل گروه اندونزیایی، مالاگاسی در ماداگاسکار و گروهی که به زبانهای تیرهٔ هند و اروپایی سخن می‌گویند. این گروه جدا از مردم لیبریا، شامل انگلیسیها، اسپانیاییها، پرتغالیها، فرانسویها، هندیها، گجراتیهای مقیم افریقاست (BSE[3]، همانجا).

در افریقا گروهها و تیره‌های قومی به صورتی آرام و نامحسوس با

1. Mande 2. Kva 3. Ijo 4. Gottentot (Koisan)

یکدیگر در آمیخته‌اند، اما در دور افتاده‌ترین نواحی افریقا دو گروه انسانی متفاوت و مجزا از یکدیگر به نام پیگمه‌های حوضهٔ کنگو و بوشمنهای بیابان کالاهاری زندگی می‌کنند (غروی، ۸۹؛ فردم، همانجا؛ مشیری، ۲۲۶).

وضع مسلمانان افریقا با توجه به جمعیت هر کشور بدین شرح است: در مصر ۹۰٪ جمعیت مسلمان و بیشتر سنی مذهبند. جمعیت لیبی و اکثریت مردم تونس، مراکش و الجزایر را مسلمانان تشکیل می‌دهند. در موریتانی کلیهٔ مردم مسلمان و پیرو مذهب مالکی هستند. حدود ۹۰٪ مردم سنگال، ۸۵٪ مردم گامبیا، ۹۵٪ اهالی گینه، ۶۵٪ جمعیت گینهٔ بیسائو، بخشی از اهالی سیرالئون، حدود ۳۲٪ اهالی ولتای علیا (بورکینافاسو)، ۲۳٪ جمعیت ساحل عاج، ۱۲٪ مردم غنا و ۱۳٪ اهالی بنین (داهومی) مسلمانند. در نیجریه بیش از ۲۶ میلیون مسلمان سکنیٰ دارند. در لیبریا مسیحیت و اسلام (۶۷۰ هزار نفر = ۳۰٪ جمعیت) دو دین عمدهٔ مردم را تشکیل می‌دهند. در چاد ۴۵٪، در کامرون ۲۱٪، در جمهوری افریقای مرکزی ۵٪ و در گابن حدود ۱٪ اهالی مسلمانند. درکنگو شمار مسلمانان بیش از ۴۰ هزار نفر است. در جمهوری دموکراتیک کنگو (زئیر سابق) شمار کمی مسلمان زندگی می‌کنند. در بوروندی و رواندا اقلیت کوچکی از مسلمانان وجود دارند. بیشتر اهالی شمال سودان مسلمان هستند (۱۵ میلیون نفر = ۷۳٪ جمیعت). در اتیوپی ۴۵٪ و در جیبوتی و سومالی بیشتر مردم مسلمانند. در کنیا، مسلمانان ۲۵٪، اوگاندا ۵٪، تانزانیا ۶۰٪ و زنگبار ۹۷٪ جمعیت را تشکیل می‌دهند. در موزامبیک بالغ بر ۲ میلیون نفر، در مالاوی اقلیتی از مردم، در زامبیا بالغ بر ۱۰ هزار نفر، در بوتسوانا، گروهی از مردم، در جزایر موریس ۱۶/۶٪، ماداگاسکار حدود ۳۹٪ و در کومور ۹۸٪ کل جمعیت مسلمانند (کوک، ۶۴۸-۶۸۵).

جدول ۲

تاریخ	شمار جمعیت جهان	شمار جمعیت افریقا	نسبت به جمعیت جهان
۱۹۰۰م	۱'۶۵۶'۰۰۰'۰۰۰	۱۳۰'۰۰۰'۰۰۰	٪۷/۸
۱۹۱۰م	۱'۷۵۵'۰۰۰'۰۰۰	۱۳۰'۰۰۰'۰۰۰	٪۷/۴
۱۹۲۰م	۱'۸۱۱'۰۰۰'۰۰۰	۱۴۱'۰۰۰'۰۰۰	٪۷/۷
۱۹۳۰م	۲'۰۷۰'۰۰۰'۰۰۰	۱۶۴'۰۰۰'۰۰۰	٪۷/۹
۱۹۴۰م	۲'۲۹۵'۰۰۰'۰۰۰	۱۹۱'۰۰۰'۰۰۰	٪۸/۳
۱۹۵۰م	۲'۵۲۷'۰۰۰'۰۰۰	۲۲۰'۰۰۰'۰۰۰	٪۸/۷
۱۹۶۰م	۳'۰۶۰'۰۰۰'۰۰۰	۲۷۵'۰۰۰'۰۰۰	٪۹
۱۹۷۰م	۳'۷۲۸'۰۰۰'۰۰۰	۳۵۶'۰۰۰'۰۰۰	٪۹/۵
۱۹۸۰م	۴'۴۱۷'۰۰۰'۰۰۰	۴۷۲'۰۰۰'۰۰۰	٪۱۰/۷
۱۹۸۴م	۴'۷۶۳'۰۰۰'۰۰۰	۵۳۷'۰۰۰'۰۰۰	٪۱۱/۳
۱۹۹۴م	۵'۶۲۹'۶۳۵'۰۰۰	۷۰۸'۲۸۸'۰۰۰	٪۱۲/۵۸

افزایش جمعیت در قارهٔ افریقا، صورتی ناهماهنگ و نامنظم داشته است. از سدهٔ ۱۶م و آغاز انتقال بردگان، رشد جمعیت این قاره، نسبت به دیگر قاره‌های کرهٔ زمین بسیار بطیء و کند شد. در ۱۵۰۰م، ۱۰/۸٪ از جمعیت کرهٔ زمین در قارهٔ افریقا سکنیٰ داشتند، ولی در ۱۷۵۰م این نسبت به ۹٪ کاهش یافت. در سده‌های ۱۷ و ۱۸م بر اثر تجارت برده، چند میلیون نفر از مردم افریقا، به اجبار از وطن خود دور شدند. گذشته از آن، کار اجباری در مزارع و معادن متعلق به اروپاییان و بیماری و گرسنگی، از میزان رشد جمعیت در این قاره کاست. در سالهای ۱۷۵۰-۱۹۰۰م جمعیت افریقا ۱/۷ برابر شد، حال آنکه افزایش جمعیت جهان ۲/۳ برابر بوده است. در نیمهٔ اول سدهٔ ۲۰م افزایش جمعیت در قارهٔ افریقا نسبت به رشد جمعیت در دیگر قاره‌ها، اندکی فزونی گرفت. این نسبت رفته رفته بیشتر شد. در ۱۹۸۴م/۱۳۶۳ش رشد جمعیت قارهٔ افریقا به ۲/۴٪ و در ۱۹۹۴م به ۲/۹٪ رسید. جدول ۲ نشانه‌ای از رشد جمعیت در قارهٔ افریقاست (*افریقا*، I/13,97؛ «سالنامه»، «1-3»).

مهاجرت اقوام افریقا در روزگار کنونی با عدم تعادل در امور اقتصادی و رشد جمعیت بی‌ارتباط نیست. اهالی افریقا در جست‌وجوی شکارگاهها، مراتع و اراضی مساعد کشاورزی چه در داخل کشورها و چه در درون قاره از جایی به جای دیگر نقل مکان می‌کردند. این حالت تاکنون نیز در برخی نواحی مشهود است. به عنوان نمونه کوچندگان صحرا به صورت فصلی و گاه غیر مستمر از جایی به جای دیگر نقل مکان می‌کنند. کسانی که در مغرب و صحرای افریقا به پرورش دامْ، به ویژه شتر اشتغال دارند، در زمستانها از مناطق صحرایی به مناطق ساوان تا سنگال و سرزمین نیجر می‌روند. مسیر حرکت کوچندگان صحرا گاه به صدها و هزاران کیلومتر می‌رسد. از اواخر سدهٔ ۱۹م با پدید آمدن شهرها و نیاز به نیروی کار در رشته‌های کشاورزی و صنعت، اهالی در طریق دستیابی به کار، از محل خود به دیگر نواحی مهاجرت کردند. غنا و سنگال از جملهٔ کشورهایی هستند که توانستند گروههایی را برای کار در مزارع و معادن خود جلب کنند. در معادن مس زامبیا کارگرانی به کار اشتغال دارند که از سرزمینهای همجوار به آنجا رفته‌اند. این کارگران فصلی حدود ۱۲٪ جمعیت زامبیا را تشکیل می‌دهند. همه ساله دو میلیون نفر در جست و جوی کار به افریقای جنوبی می‌روند. رابطهٔ کشورهای شمال افریقا چون الجزایر، تونس و مراکش با کشورهای اروپایی، به ویژه فرانسه موجب مهاجرت مردم افریقا به اروپا شده است. هم اکنون بالغ بر ۱'۵۰۰'۰۰۰ نفر الجزایری، مراکشی، تونسی و افریقاییان مناطق افریقای سیاه، در فرانسه وکشورهای اروپای غربی سکنیٰ دارند. مهاجرت افریقاییان به ایالات متحدهٔ امریکا و کانادا در حال فزونی است. نهضتهای ملی، کودتاهای نظامی، مبارزهٔ قبایل و درگیری میان کشورها نیز موجب مهاجرت شده است. اکنون شمار مهاجران افریقا را میان ۶ تا ۸ میلیون نفر تخمین زده‌اند (*افریقا*، I/99).

اقتصاد: اقتصاد بسیاری از کشورهای افریقا تک محصولی است و تأمین ارز مورد نیاز کشورها عمدتاً از طریق تولید محصول کشاورزی و یا معدنی به دست می‌آید. کشاورزی بر اساس تولید زراعی معیشتی

استوار، و تولید برای مصرف است. در اکثر کشورهای افریقا، جز جمهوری افریقای جنوبی، اغلب کشاورزان هنوز به کشاورزی بومی اشتغال دارند. در تمام منطقهٔ استوایی افریقا، حدود دو سوم تا سه چهارم نواحی زراعی هنوز به تولید معیشتی اختصاص دارد. در رشتهٔ تولیدات کشاورزی تک محصولی، ساحل عاج به کاکائو و سنگال به کشت بادام زمینی وابسته‌اند (اوگبونایا، ۱۰۲). محصولات کشاورزی به تقریب یک سوم کل بازده اقتصادی قارهٔ افریقا و نیمی از درآمد صادراتی آن را تشکیل می‌دهد (واتکینز، ۲۵۶). در زمینهٔ تولیدات معدنی تک محصولی، نیجریه، لیبی و گابن به نفت، زامبیا به مس و جمهوری دموکراتیک کنگو (زئیر) به چند مادهٔ معدنی وابسته‌اند. به سبب ناهماهنگی میان بخشهای مختلف اقتصادی، توسعهٔ صنایع تا اندازه‌ای دشوار به نظر می‌رسد. اقتصاد افریقا فاقد تکنولوژی و سرمایهٔ کافی است، از این رو جز در معدودی از کشورها اقتصاد وابسته است. این نیز خود حاصل سیاستهای استعماری است (اوگبونایا، همانجا). از زمان کسب استقلال، بیشتر کشورهای افریقایی صنایع جانشینی وارداتی را گسترش داده‌اند تا وابستگی خود را نسبت به کالاهای ساخت اروپا و دیگر کشورها کاهش دهند. صنایع سبک، از جمله صنایع نساجی، پوشاک، دارو، مواد غذایی و نوشابه‌سازی رایج‌ترین آنهاست و ۷۰٪ بخش صنعتی را شامل می‌گردد. واحدهای صنعتی بیشتر در پایتختها متمرکز شده‌اند. صنایع عمدتاً در مقیاسی کوچکند و بیشتر سرمایه طلب هستند تا کارگر طلب، زیرا نیروی کار هم فراوان و هم ارزان است (واتکینز، همانجا). دولتهای افریقا بر قیمتها و بازار فروش کالا نظارت کمتری دارند. از این رو بیشتر برای تفکیک سیاست خارجی خود از کشورهای سرمایه‌داری، به جنبش عدم تعهد پیوسته‌اند (اوگبونایا، ۱۰۳)؛ با این وصف، وابستگی اقتصادی قارهٔ افریقا به بازار تکنولوژی و سرمایهٔ خارجی، هنوز از میان نرفته است (همو، ۱۰۵). صنعت در افریقا به رغم وفور منابع طبیعی و وجود توانایی بالقوه، مراحل ابتدایی را می‌گذراند و تنها ۱٪ محصولات صنعتی جهان را تأمین می‌کند (واتکینز، ۲۵۶).

اکثر مبادلات بازرگانی خارجی قارهٔ افریقا از طریق دریا صورت می‌پذیرد. بنادر افریقا به نسبت قدرت بارگیری و باراندازی از اهمیت برخوردارند. در ۱۹۸۲م/۱۳۶۱ش میزان بارگیری و باراندازی بنادر کشورهای نیجریه، لیبی، الجزایر، مراکش، لیبریا، جمهوری افریقای جنوبی و مصر، حدود ۳۷۱ میلیون تن بوده است که با افزایش میزان استخراج نفت در این قاره، به مراتب بیشتر شده است (*افریقا*، I/146). در افریقا بالغ بر ۱۰۰ بندر وجود دارد که میزان بارگیری ۵۰ بندر از این بنادر بیش از دو میلیون تن در سال است. میزان بارگیری ۲۱ بندر افریقایی بیش از ۱۰ میلیون تن در سال است. در سواحل غربی افریقا ۴۷ بندر و در کرانهٔ دریای مدیترانه ۲۵ بندر وجود دارد. بنادر عمدهٔ افریقا عبارتند از: بندر بونی[1] در نیجریه که عمدتاً ویژهٔ صدور نفت است. بندر لاگوس در همان کشور، پرت سعید در مصر، طرابلس در لیبی، ریچاردز و دوربن (پرت ناتال) در جمهوری افریقای جنوبی، کازابلانکا (دارالبیضاء) در مراکش، اسکندریه در مصر، مومباسا در کنیا، دارالسلام در تانزانیا، مونرُویا در لیبریا، پرت ژانتی در گابن، پرت لوکو در غرب سیرالئون، پرت لویی در موریتانی، پرت نُوو در بنین، پرت سودان در کرانهٔ دریای سرخ، پرت هارکور در جنوب نیجریه، پرت الیزابت در جمهوری افریقای جنوبی و غیره (همان، I/146,II/292-293).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اوگبونایا، اینوسنت ک.، «اقتصاد و سیاست خارجی در افریقا»، ترجمهٔ هوشنگ راسخی، *مطالعات افریقا*، تهران، ۱۳۵۷ش، شم ۴؛ سرمد، خسرو، *کشف و استعمار افریقا*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ غروی، محمد، *جغرافیای افریقا، کلیات طبیعی و انسانی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کوک، ژزف م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ «گزارش کمیسیون اقتصادی سازمان ملل دربارهٔ وضعیت اجتماعی و اقتصادی افریقا»، *مطالعات افریقا*، تهران، ۱۳۵۷ش، شم ۴؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دکورتی، تهران، ۱۹۷۰م؛ مشیری، رحیم، *کلیات قاره‌ها*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ موسی، علی و محمد حمادی، *جغرافية القارات*، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ واتکینز، ران، «تجارت در افریقا: افسانه‌ها و واقعیتها»، ترجمه و تلخیص بهجت‌الله آرین، *مطالعات افریقا*، تهران، ۱۳۷۳ش، شم ۲؛ ویلر، ه‍. و دیگران، *جغرافية العالم الاقلیمیة*، ترجمهٔ محمد حامد طائی و دیگران، بیروت، ۱۹۶۴م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Afrika, entsiklopedicheskiĭ spravochnik, Moscow, 1986-1987; Belyaev, E. A., *Araby, Islam i Arabskiĭ khalifat v rannee srednevekov'e*, Moscow, 1966; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; *Brockhaus;* BSE[3]; Dandamaev, M. A., *Iran pri pervykh Akhemenidakh*, Moscow, 1963; id, *Politicheskaya istoriya Akhemenidskoĭderzhavy*, Moscow , 1985 ; EI[1]; EI[2]; Fordham , P., *The Geography of African Affairs* , Southampton , 1974; Grove, A. T., *Africa, South of the Sahara*, Oxford, 1970; Kolesnikov, A. I.,«Iran v nachale VII veka», *Palestinskiĭ sbornik*, Leningrad, 1970, vol. XXII; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960-1962; Manshard, W., *Afrika - Südlich der Sahara*, Frankfurt, 1970; Neef, E., *Das Gesicht der Erde*, Frankfurt, 1962; *Pauly; Procopius*, tr. H. B. Dewing, London, 1968; Schiffers, H., *Afrika*, München, 1962; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949; Suret-Canal, J., *Schwarz-Afrika*, Berlin, 1966; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1988; *Unesco Statistical Yearbook, 1996*; WNGD.

عنایت‌الله رضا

II. تاریخ افریقای شمالی

تاریخ شمال افریقا یا سرزمین بربرها ــ که جغرافی‌دانان عصر اسلامی آن‌را به ۳ منطقهٔ مغرب ادنیٰ، مغرب اوسط و مغرب اقصیٰ تقسیم کرده‌اند ــ از هزارهٔ ۲ ق‌م آغاز می‌گردد. فنیقیها در قرن ۹ق م مهاجرنشین کارتاژ (قرطاجنه) را در کنار خلیج تونس ایجاد کردند که به تدریج دولت ـ شهری مقتدر شد. آنان بعدها قلمرو خود را تا سواحل جنوبی و جنوب شرقی اندلس گسترش دادند (بریتانیکا، IV/976؛ خطّاب، ۲۴/۱-۲۶؛ عبدالوهاب، ۸، ۱۱؛ زبیب، ۸۷/۱ ـ ۸۸، ۹۵؛ جوهری، ۹۳/۱-۹۴، ۹۷). در قرن ۵ق م هخامنشیان نواحی شمال افریقا را به تصرف درآوردند. یک قرن بعد، در پی یورشهای اسکندر مقدونی متصرفات ایرانیان در افریقا به دست او و جانشینانش افتاد

---

1. Bonni

(داندامایف، 62-61؛ صفا، ۸). در سدۀ ۲ قم با پایان یافتن سومین جنگ کارتاژی، یا پونیک (۱۴۹ـ۱۴۶ ق‌م) که به شکست کامل کارتاژها انجامید، رومیان بر شمال افریقا دست یافتند (نپ[1]، 18-17؛ بریتانیکا، I/311؛ جوهری، ۱۰۶/۱). چیرگی اینان و سپس دولت روم شرقی بر این منطقه مدتی دراز دوام داشت. قبایل واندال در ۴۳۹م با تصرف کارتاژ بر مغرب چیره شدند (بریتانیکا، 312-I/311؛ لاروئی، 39-38). در ۵۳۳م یوستی نیانوس اول (۵۲۷ ـ ۵۶۵م) سپاهی به شمال افریقا روانه کرد و حکومت واندالها را از آنجا برانداخت. سرانجام، نزدیک به نیم قرن بعد مسلمانان حملات خود را از مصر به مغرب آغاز کردند و به تدریج بر سراسر شمال افریقا دست یافتند (عبدالحمید، ۱۲۲/۱؛ نیز نک: بلیایف، 9؛ کولسنیکوف، 14).

دورۀ اسلامی: مسلمانان پس از فتح مصر (۲۱ق/۶۴۲م) روی به شمال افریقا نهادند. عمرو بن عاص سپاهی روانۀ برقه کرد. قبایل بربر برقه که در آرزوی رهایی از سلطۀ رومیان بودند، با پرداخت جزیه تسلیم مسلمانان شدند. عمرو عاص در پی این پیروزی در ۲۳ق به طرابلس لشکر کشید و آنجا را گشود. سپس از عمر بن خطاب خواست تا افریقیه (بخش شرقی سرزمین بربرها، نک: EI[1]) را تسخیر کند، اما خلیفه وی را از این کار برحذر داشت و عمرو عاص سردار خود عقبة بن نافع را بر برقه و طرابلس گماشت و خود به مصر بازگشت (ابن عبدالحکم، ۱۷۰ـ۱۷۱؛ بلاذری، ۲۲۴ـ ۲۲۵؛ ابن عذاری، ۸/۱؛ سالم، ۱۴۲/۲ـ ۱۵۲). از این زمان تا حدود ۲۰ سال این منطقه زیرنظر حکومت مصر قرار گرفت. خلیفه عثمان در ۲۵ق، عبدالله بن سعد بن ابی سرح را به‌جای عمرو عاص بر مصر گماشت (کندی، ۱۱؛ ابن عذاری، همانجا). در همین حال، طرابلس از فرمان‌برداری مسلمانان خارج شد؛ و از سوی دیگر گرگوریوس (در منابع اسلامی: جرجیر) که از سوی هرقل (هراکلیوس) اول امپراتور بیزانس (حک ۵۷۵ ـ ۶۴۱م) بر افریقیه حکم می‌راند (ابن اثیر، ۸۸/۳ ـ ۸۹)، استحکامات دفاعی مرزهای شرقی قلمرو خود از جمله قابس را تقویت کرد و پایتخت خود را از قرطاجنه به شبیطله منتقل ساخت تا به قلمرو مسلمانان نزدیک‌تر باشد (مونس، فتح...، ۷۴ـ۷۶).

در ۲۷ق/۶۴۸م عبدالله بن سعد به دستور عثمان به افریقیه لشکر کشید و در سبیطله رومیان را شکست داد. این نخستین پیروزی مسلمانان در افریقیه بود و در پی آن میان مسلمانان و رومیان به مدت ۱۰ سال پیمان صلح منعقد شد (بلاذری، ۲۲۶ـ۲۲۷؛ کندی، ۱۲؛ ابن خلدون، ۱۴۱/۶؛ سالم، ۱۷۴/۲؛ زبیب، ۱۷/۲). در ۳۸ق/۶۵۸م معاویه حاکم شام عمرو عاص را دوباره بر مصر گماشت. عمرو به یاری عقبة ابن نافع حملات خود را به افریقیه ادامه داد و تا ۴۳ق/۶۶۳م غدامس، ودان (دان) و بخشهایی از سودان به دست مسلمانان افتاد (ابن عذاری، ۱۵/۱؛ ابن اثیر، ۳۵۲/۳، ۳۶۰؛ ابن تغری بردی، ۱۲۵/۱؛ ابن ابی دینار، ۳۰). پس از مرگ عمرو عاص (۴۳ق) معاویه حکومت افریقیه را از مصر جدا کرد و عقبة بن عامر را حکومت مصر، و معاویة بن حُدیج (یا خدیج) را حکومت افریقیه داد. ابن حدیج به کمک عبدالله بن زبیر و عبدالملک بن مروان شهرهای قمونیه، جلولاء، سوسه و قابس را تصرف کرد (ابن عذاری، ۱۶/۱ـ ۱۸؛ عبادی، ۳۸؛ سالم، ۱۷۶/۲، ۱۸۲ـ۱۸۳؛ زبیب، ۲۱/۲). در ۵۰ق عقبة بن نافع به جای ابن حدیج والی افریقیه شد. مهم‌ترین اقدام عقبه طرح‌ریزی شهر قیروان به عنوان نخستین پایگاه نظامی و مرکز سازماندهی مسلمانان در شمال افریقا بود که ساختن آن ۵ سال به طول انجامید و دیری نگذشت که به بزرگ‌ترین پایگاه نظامی و سیاسی و فرهنگی مسلمانان در شمال افریقا مبدل شد (بلاذری، ۲۲۸؛ ابن اثیر، ۴۶۵/۳؛ ابن عذاری، ۱۹/۱ـ۲۰؛ ابن خلدون، ۱۴۱/۶ـ۱۴۲؛ سالم، ۲۰۸/۲؛ زبیب، ۲۳/۲ـ۲۴).

در ۵۵ق/۶۷۵م مسلمة بن مخلد انصاری جای عقبه را در مصر و افریقیه گرفت، اما در ۶۲ق عقبه دوباره به ولایت افریقیه گماشته شد (ابن عذاری، ۲۱/۱، ۲۳؛ ابن ابی دینار، ۲۹ـ۳۰؛ مونس، همان، ۱۴۹) و مرحلۀ جدیدی از فتوحات اسلامی در این سرزمین آغاز گردید. مسلمانان در مدتی کمتر از دو سال با فتح شهرهای باغایه، قرطاجنه، مستنیر، زاب، تاهرت، مسیله و طنجه که به گفتۀ ابن عذاری دو هزار میل با قیروان فاصله داشت، بر بیشتر شهرهای مهم مغرب دست یافتند (ابن عذاری، ۲۳/۱ـ ۲۸؛ ابن اثیر، ۱۰۵/۴ـ۱۰۶؛ ابن ابی دینار، ۳۰ـ۳۱؛ عبدالحمید، ۱۹۱/۱ـ۲۰۲؛ زبیب، ۲۶/۲ـ۲۹). در این میان عقبه به دست گروهی از بربرها به قتل رسید و رومیان به یاری قبایل بربر بیشتر شهرهای فتح شده را بازپس گرفتند و در ۶۴ق نیز قیروان به تصرف کسیلۀ بربری، معروف به برنس درآمد (ابن عذاری، ۳۰/۱؛ ابن اثیر، ۱۰۷/۴ـ ۱۰۸؛ عبدالحمید، ۲۰۶/۱). در ۶۵ق عبدالملک بن مروان سپاهی به فرماندهی زهیر بن قیس بلوی روانۀ افریقیه کرد. زهیر قیروان را گرفت و کسیله را به قتل رساند، اما اندکی بعد خود نیز در جنگ با رومیان کشته شد (ابن عبدالحکم، ۲۰۰؛ ابن عذاری، ۳۲/۱ـ۳۳؛ ابن خلدون، ۱۴۲/۶؛ سالم، ۲۳۳/۲ـ ۲۳۸). چون حسان بن نعمان غسانی والی مغرب شد، نخست قرطاجنه را از دست رومیان به درآورد و از آن پس حدود ۱۰ سال با قبایل بربر به جنگ و گریز پرداخت تا سرانجام در ۸۲ق آنان را به تسلیم واداشت (ابن عبدالحکم، ۲۰۰ـ۲۰۱؛ ابن عذاری، ۳۴/۱ـ۳۸؛ ابن اثیر، ۳۶۹/۴ـ۳۷۰؛ عبدالحمید، ۲۱۷/۱ـ۲۲۶).

در ۸۶ق/۷۰۵م موسی بن نصیر حکومت افریقیه یافت. وی قبایل بربر را که پس از حسان سر از اطاعت برتافته بودند، به تسلیم واداشت و بر طنجه، سجلماسه و وادی درعه دست یافت و طارق بن زیاد را بر آن نواحی گماشت (*الامامة* ...، ۶۲/۲ـ۶۳؛ ابن عذاری، ۴۱/۱ـ۴۲؛ قس: ابن اثیر، ۵۳۹/۴). موسی بن نصیر در ۹۳ق/۷۱۲م فرزند خود عبدالله را ولایت افریقیه داد و خود سپاه به اندلس برد و با یاری طارق بن زیاد بخشهای عظیمی از اندلس را تصرف کرد (ابن اثیر، ۵۷۶/۴؛ خطاب، ۲۳۸/۱؛ نیز نک: هد، اندلس).

1.Knapp

فتح کامل مغرب به علل گوناگون از جمله بحرانهای سیاسی دولت اسلامی در قرن اول هجری، بُعد مسافت و وسعت جغرافیایی منطقهٔ مغرب و ناآشنایی مسلمانان با وضع طبیعی آنجا، مقاومت بربرها و کوشش رومیان، حدود یک قرن به طول انجامید و در اواخر قرن اول هجری سراسر مغرب به دست مسلمانان افتاد (مونس، *تاریخ*...، ۱(۱)/۱۳۵، فتح، ۲۶۸-۲۷۰).

با خاتمهٔ ولایت موسی بن نصیر بر مغرب، عصر فتوحات در شمال افریقا به پایان رسید. پس از این دوره، کشمکش میان والیان متعدد این ناحیه، ستمکاری آنان نسبت به بربرها و ضعفی که به تدریج به دولت اموی چیره می‌شد، فرصت مناسبی برای خوارج پدید آورد تا برضد حکومت مرکزی و محلی به فعالیت بپردازند و در نتیجه بیشتر قبایل بربر به خوارج پیوستند و دامنهٔ شورشها برضد والیان مغرب گسترش یافت؛ از آن جمله شورش خوارج صُفریه (۱۲۲ق/۷۴۰م) به سرکردگی میسرهٔ مَدغری و خالد بن حُمید زناتی را در زمان خلافت هشام بن عبدالملک می‌توان نام برد که زیانهای فراوانی برای حکومت در بر داشت (نک: ابن عذاری، ۱/۵۲ - ۵۵؛ *اخبار مجموعة*، ۳۴؛ ثعالبی، ۱۳۱ به بعد؛ سالم، ۲/۲۹۷، ۲۹۹-۳۰۰). در ۱۲۳ق هشام بن عبدالملک برای فرو نشاندن این شورشها سپاهی بزرگ به فرماندهی کلثوم بن عیاض قشیری روانهٔ مغرب کرد. اما کلثوم از بربرها به سختی شکست خورد و کشته شد. پس از او، حنظلة بن صفوان مأمور جنگ با بربرها و خوارج شد، اما او نیز کاری از پیش نبرد و پس از مرگ هشام عربهای مقیم مغرب و بربرها کاملاً بر این سرزمین دست یافتند (*اخبار مجموعة*، ۳۴ - ۳۵؛ ابن عذاری، ۱/۵۴-۵۵؛ سالم، ۲/۳۰۸-۳۱۱، ۳۲۰).

در نیمهٔ اول سدهٔ ۲ق، ۳ گروه عمده در مغرب با یکدیگر در کشمکش بودند: نخست عربهایی که در این منطقه بر آمده، و بومی گردیده بودند و گروهی از بربرهای زناته از آنان حمایت می‌کردند و بیشتر در قیروان، تونس و اقلیم زاب در الجزایر سکنیٰ داشتند؛ دوم عربهای مهاجر که از شام به مغرب کوچیدند، و دولتمردان و کارگزاران رسمی را تشکیل می‌دادند و بیشتر در قیروان، طرابلس و تونس زندگی می‌کردند؛ سوم قبایل بربر که بسیاری از آنان به مذهب خوارج صفریه و اباضیه درآمدند و دولتی مستقل تشکیل دادند، مانند ابوقرهٔ زناتی که در تلمسان دولتی خارجی تشکیل داد و خود را امیرالمؤمنین خواند (سالم، ۲/۳۲۰-۳۲۷؛ ناصری، ۲۱۳).

در ۱۲۶ یا ۱۲۷ق عبدالرحمان بن حبیب فهری رهبر و نمایندهٔ گروه نخست برضد حنظلة بن صفوان والی مغرب قیام کرد و به پشتیبانی بربرها در قیروان بر تخت نشست و خود را حاکم افریقیه خواند (ابن عذاری، ۱/۶۰-۶۱؛ ابن اثیر، ۵/۳۱۱-۳۱۲؛ سالم، ۲/۳۲۰-۳۲۳). در این میان، امویان جای خود را به عباسیان دادند. با آنکه عبدالرحمان به اطاعت سفاح عباسی گردن نهاد، اما چون منصور به خلافت نشست، میان آن دو دشمنی آغاز گردید (ابن عذاری، ۱/۶۷؛ ابن اثیر، ۵/۳۱۳-۳۱۴). از سوی‌دیگر بحرانهای‌شدید اجتماعی‌وسیاسی و بی‌کفایتی‌عبدالرحمان سبب شد تا به تدریج بر قدرت خوارج افزوده گردید، چنانکه از اوایل قرن ۲ق/۸م مذهب خوارج اباضیه و صفریه در شمال افریقا و به خصوص در میان قبایل زناته رواج یافت و اباضیان حارث بن تلید را به امامت برداشتند و او به یاری عبدالجبار بن قیس برخی شهرها را از چنگ عبدالرحمان خارج ساخت. پس از او ابوالخطاب معافری در ۱۴۰ق/۷۵۷م به امامت اباضیان رسید و قلمرو خود را در شرق و غرب و جنوب توسعه داد. در این زمان محمد بن اشعث خزاعی از سوی منصور عباسی به سرکوب اباضیان آمد و آنها را به سختی شکست داد و قیروان را تصرف کرد (ابن عذاری، ۱/۷۰-۷۱؛ درجینی، ۱/۳۲- ۳۵؛ معمر، ۲(۱)/۴۹-۵۹؛ ابن اثیر، ۵/۳۱۵-۳۱۷؛ نیز نک: هـ د، ۲/۳۱۷-۳۱۸). چون عبدالرحمان بن رستم در الجزایر سرکردهٔ اباضیان شد، شهر تاهرت را بنا کرد (۱۴۵ق) و آنجا را پایگاه اباضیان ساخت که بعدها مرکز حکومت رستمیان (هـ م) شد (سلاوی، ۱/۱۲۸؛ سالم، ۲/۳۴۵). پس از ابن اشعث در ۱۴۸ق اغلب بن سالم بن عقال به ولایت افریقیه گماشته شد. وی ۳ سال از حکومت خود را در جنگ با اباضیان گذراند و سرانجام به دست آنان کشته شد (ابن اثیر، ۵/۵۸۶ -۵۸۷؛ سالم، ۲/۳۴۶-۳۵۰).

منصور عباسی در ۱۵۱ق/۷۶۸م عمرو (عمر) بن حفص، معروف به هزار مرد را به ولایت افریقیه گماشت. از وقایع مهم دوران وی تصرف طرابلس و قیروان به دست اباضیان بود (ابن عذاری، ۱/۷۵؛ ابن ابی دینار، ۴۶). از این تاریخ به بعد تا پایان قرن ۲ق، مقارن با ظهور دولتهای مستقل در شمال افریقا، خلافت عباسی این کسان را والی شمال افریقا گردانید:

۱. یزید بن حاتم مهلبی (د ۱۷۰ق/۷۸۶م) که بر اباضیان دست یافت و تا حدودی آرامش را به افریقیه بازگرداند؛ ۲. روح بن حاتم مهلبی (د ۱۷۴ق)؛ ۳. فضل بن روح مهلبی (د ۱۷۸ق)؛ ۴. هرثمة بن اعین (حکـ ۱۷۸-۱۸۱ق)؛ ۵. محمد بن مقاتل (حکـ ۱۸۱-۱۸۴ق).

پس از آن، عصر دولتهای مستقل و نیمه مستقل در شمال افریقا آغاز شد؛ از آن میان، این سلسله‌ها حائز اهمیتند:

۱. بنی اغلب در تونس: این سلسله را ابراهیم بن اغلب (هـ م) تأسیس کرد. وی در آغاز از والیان منصوب از سوی هارون‌الرشید بر افریقیه بود که پس از خارج ساختن قیروان از چنگ تمام بن تمیم حکمران تونس در ۱۸۴ق بدان شغل منصوب شد (ابن عذاری، ۱/۹۰؛ ابن ابی دینار، ۴۸، ۴۹؛ سالم، ۲/۳۷۴- ۳۷۵). آخرین فرمانروای این سلسله زیادةالله بن عبدالله (حکـ ۲۹۰-۲۹۶ق) بود که سرانجام به دست ابوعبدالله شیعی (هـ م) داعی اسماعیلی و بنیان‌گذار خلافت فاطمیان در شمال افریقا بر افتاد و دولتشان برچیده شد. اغلبیان برخی از سواحل اروپایی مدیترانه مانند سیسیل و پالرمو را زیر سلطه داشتند (نک: هـ د، بنی اغلب؛ نیز نک: ابن ابی دینار، ۵۰ -۵۳). از بناهای معروف دورهٔ اغلبیان مسجد جامع قیروان، جامع زیتونه در تونس و جامع سوسه را می‌توان نام برد (سالم، ۲/۴۲۳، ۴۳۵، ۴۴۳).

۲. آل ادریس: بنیان‌گذار این سلسلهٔ شیعی مذهب، ادریس بن عبدالله از نوادگان امام حسن (ع) است. این سلسله از ۱۷۲ تا ۳۷۵ق/ ۷۸۸ تا ۹۸۵م بر مراکش و بخشی از الجزایر حکومت می‌کردند (نک: هـ د، آل ادریس).

۳. بنی رستم در تاهرت: بنیان‌گذار سلسلهٔ خوارج بنی رستم عبدالرحمان بن رستم است که مورخان او را ایرانی، و از نوادگان رستم فرخزاد (و به گفته‌ای بهرام گور) دانسته‌اند (ابن خلدون، ۲۴۶/۶؛ یاقوت، ۸۱۵/۱؛ ابن عذاری، ۲۷۷/۱). عبدالرحمان از سوی ابوالخطاب، امام اباضیان، به حکومت قیروان منصوب شده بود و چون ابن اشعث در طرابلس بر اباضیان دست یافت و رو به سوی قیروان نهاد، ابن رستم به مغرب اوسط گریخت و به یاری بزرگان اباضیه دولت رستمیان را تشکیل داد و در ۱۴۴ق شهر تاهرت را به عنوان مقر حکومت خود تأسیس کرد. در ۱۶۰ق اباضیان او را به امامت برگزیدند. وی در مدتی کوتاه دولتی مقتدر تشکیل داد که حدود ۱۵۰ سال بر تاهرت حکومت کرد. دولت بنی رستم سرانجام به دست ابوعبدالله شیعی برچیده شد (نک: عبدالحمید، ۲۸۹/۲ به بعد؛ نیز نک: هـ د، ابوعبدالله شیعی).

۴. بنی مدرار در سجلماسه: پس از رواج مذهب خوارج در جنوب و جنوب غربی مغرب، اهالی سجلماسه نیز به مذهب خوارج صفریه به رهبری عیسی بن یزید مکناسی، معروف به اسود صفری گردن نهادند. پس از او ابوالقاسم سمغون بن واسول مکناسی، ملقب به مدرار (حک ۱۵۵-۱۶۷ق) به حکومت رسید که بنی مدرار منسوب به او هستند. دولت بنی مدرار در ۳۵۴ق/۹۶۵م به دست فاطمیان برچیده شد (ابن خلدون، ۲۶۸/۶، ۲۷۰؛ ابن عذاری، ۱۵۶/۱-۱۵۷؛ سلاوی، ۱۲۵/۱).

فاطمیان: پس از آنکه ابوعبدالله شیعی به حکومتهای محلی مغرب پایان داد و زمینه را برای تشکیل دولت شیعی فراهم ساخت، عبیدالله مهدی در ۲۹۷ق/۹۱۰م در رقاده خود را رسماً خلیفه و امیرالمؤمنین خواند و خلافت فاطمیان را در شمال افریقا بنیان نهاد که بیش از نیم قرن به طول انجامید. آخرین فرمانروای فاطمی مغرب ابوتمیم سعد، معروف به المعزلدین الله (حک ۳۴۱-۳۶۲ق/۹۵۲-۹۷۳م) بود که در عصر او فاطمیان مصر را فتح کردند و بدانجا منتقل شدند (نک: هـ د فاطمیان؛ نیز نک: حتد، ۲۰۹ به بعد؛ عبدالحمید، ۵۷/۳ به بعد).

بنی زیری: چون خلافت فاطمی به مصر منتقل شد، المعز یکی از سرداران خود به نام یوسف بن بلکین را ولایت مغرب داد. از این تاریخ به بعد عصر جدیدی در تاریخ شمال افریقا آغاز شد که به عصر صنهاجی، یا عصر بربری معروف است. یوسف سلسلهٔ بنی زیری، یا بنی‌مناد را در قیروان تأسیس کرد که تا ۴۰۶ق/۱۰۱۵م به نیابت از فاطمیان بر آنجا فرمان راندند (نک: هـ د، بنی‌زیری؛ نیز نک: عبدالحمید، ۳۰۱/۳ به بعد؛ EI[1]).

مرابطون: در نیمهٔ دوم قرن ۵ق/۱۱م پس از آنکه سلطهٔ مسلمانان در مغرب به سبب پیشرفت مسیحیان و سقوط سیسیل به دست نرماندیها و نیز بروز اختلافات میان حکام محلی مغرب به ضعف گرایید، دولت مرابطون (از قبایل بربر صنهاجه) به دست یوسف بن تاشفین تأسیس شد. مرابطون با فتح سرزمینهای مجاور خود در شمال و جنوب از جمله مراکش و غرب الجزایر و سپس اندلس حدود یک قرن بر بخشهای بزرگی از شمال افریقا و اندلس حکومت کردند. یوسف بن تاشفین در ۴۵۴ق/۱۰۶۲م مراکش را بنا نهاد و آنجا را مرکز حکومت خود قرار داد. دولت مرابطون به دست موحدون برچیده شد (نک: هـ د، مرابطون).

موحدون: مؤسس سلسلهٔ موحدون ابن تومرت (د ۵۲۴ق/۱۱۳۰م) از مدعیان پرنفوذ مهدویت، پیروان بسیاری فراهم آورد و حکومتی مقتدر بنیاد نهاد که نزدیک به ۱۵۰ سال بر شمال افریقا و اسپانیا حکم راند. دولت موحدون در ۶۶۷ق/۱۲۶۹م به دست بنی مرین (هـ م) برچیده شد (نک: هـ د، ابن تومرت، نیز موحدون).

با فروپاشی حکومت موحدون، شمال افریقا میان ۳ دولت بربری تقسیم شد:

۱. بنی مرین که با غلبهٔ کامل بر موحدون، مراکش را به تصرف درآوردند و تا ۸۷۵ق/۱۴۷۰م حکومت کردند (نک: هـ د، بنی مرین).

۲. بنی حفص که از بازماندگان موحدون بودند و تا ۹۴۱ق/۱۵۳۴م بر تونس (مغرب ادنیٰ) حکم راندند و سرانجام به دست ترکان عثمانی منقرض شدند (نک: هـ د، بنی حفص).

۳. بنی عبدالواد که از بربرهای زناته بودند و تا ۷۹۶ق/۱۳۹۴م گاه بر تمام مغرب اوسط، و گاه بر بخشهایی از آن فرمان می‌راندند (نک: هـ د، بنی عبدالواد).

از اواسط قرن ۹ق/۱۵م پس از فروپاشی دولت بنی وطاس (هـ م) هرج و مرج افریقیه، الجزایر و تونس را فراگرفت و زمینه را برای هجوم پرتغالیها و اسپانیاییها، و سرانجام اشغال سراسر شمال افریقا توسط ترکان عثمانی فراهم آورد و از آن پس تاریخ مستقل کشورهای شمال افریقا آغاز می‌شود (مونس، *تاریخ*، ۲(۳)/۱۰۴، ۱۵۹؛ الترِ، ۱۷؛ یحییٰ، ۹۷ به بعد؛ نیز نک: هـ د، الجزایر، تونس، لیبی، مراکش).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، *المونس فی اخبار افریقیة و تونس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۹۶۷م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، به کوشش کولن و لوی پروونسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت/قاهره، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ التر، عزیز سامح، *الاتراک العثمانیون فی افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمود علی عامر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ *الامامة و السیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، قاهره، ۱۳۸۸ق؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ ثعالبی، عبدالعزیز، *تاریخ شمال افریقیا*، به کوشش احمد بن میلاد و محمد ادریس، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ جوهری، یسریٰ، *شمال افریقیة*، اسکندریه، ۱۹۷۶م؛ حتد، عادله علی، *قیام الدولة الفاطمیة ببلاد المغرب*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ خطاب، محمود شیت، *قادة فتح المغرب العربی*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ درجینی، احمد، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ زبیب، نجیب، *الموسوعة العامة لتاریخ المغرب و الاندلس*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ سالم، عبدالعزیز، *المغرب الکبیر*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش

جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ عبادی، احمد، *فی تاریخ المغرب و الاندلس*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ عبدالحمید، سعد زغلول، *تاریخ المغرب العربی*، اسکندریه، ۱۹۷۹م؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، *خلاصة تاریخ تونس*، تونس، ۱۳۷۳ق؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ معمر، علی یحییٰ، *الاباضیة فی موکب التاریخ*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ مونس، حسین، *تاریخ المغرب و حضارته*، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، *فتح العرب للمغرب*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ ناصری، عبدالله، *مقدمه‌ای بر تاریخ سیاسی اجتماعی شمال افریقا*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یحیی، جلال، *المغرب العربی الحدیث و المعاصر*، قاهره، ۱۹۸۳م؛ نیز:

Belyaev, E.A., *Araby, Islami arabskiĭ khalifat v rannee srednevekov'e*, Moscow, 1966; *Britannica;* Dandamaev, M.A., *Iran pri pervykh Akhemenidakh*, Moscow, 1963; EI[1]; Knapp, W., *Tunisia*, London, 1970; Kolesnikov, A.I., «Iran v nachale VII veka», *Palestinskiĭ sbornik*, Leningrad, 1970, vol. XXII(85); Laroui, Abdallah, *The History of the Maghrib*, New Jersey, 1977.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

III. زبانهای افریقا

با اینکه در جغرافیای امروز، افریقا به عنوان قاره‌ای واحد شناخته می‌شود، ولی اوضاع طبیعی قاره آن را به بخشهایی ممتاز تقسیم کرده، و به خصوص صحرای بزرگ، بخش شمالی این قاره را از افریقای مرکزی و جنوبی، یا به تعبیر دیگر افریقای ماوراء صحرا جدا ساخته است. در شمال شرقی قاره نیز، حوضهٔ رود نیل همواره وضعی متفاوت با سرزمینهای واقع در غرب آن، در درون قاره داشته است. بدین‌ترتیب، شمال افریقا از یک سو با آسیا و اروپا مرتبط بوده، و شرق قاره نیز از سویی دیگر با آسیا پیوستگی دریایی داشته است. این ویژگی، در چهرهٔ قوم‌شناختی و فرهنگی شمال و شرق افریقا تأثیری محسوس برجای نهاده، و به تبع در ویژگیهای زبانی نیز جلوه کرده است؛ به طوری که در این مناطق، اعضای خانواده‌هایی از زبانها وجود دارند که خویشاوندان آنها در قاره‌ای دیگر شناخته شده‌اند.

افریقا قاره‌ای بزرگ با تنوعی گسترده در ساختار قومی است و از نظر پراکندگی زبانی نیز، افزون بر ۱٬۰۰۰ زبان مستقل در آن شناخته شده است؛ اما این تنوع به طور یکسان در سراسر قاره توزیع نشده است و در این میان، بیشترین گونه‌گونی در بخش مرکزی قاره مشاهده می‌شود. در بخش شمالی افریقا، زبان غالب عربی است و در ثلث جنوبیِ قاره، گروه زبانهای بانتو غلبه دارد و تنها قلمرو محدودی برای زبانهای غیر بانتو، مثلاً در صحرای کالاهاری و شمال تانزانیا قابل اشاره است.

خانواده‌های زبانی و قوم‌شناسی تاریخی: افریقا قاره‌ای بزرگ با اقوام و فرهنگهای بسیار متنوع است که بخشهایی از آن تا سده‌های اخیر بر ساکنان آسیا و اروپا ناشناخته بوده، و قسمت قابل ملاحظه‌ای از بخشهای شناختهٔ آن نیز همواره در هاله‌ای از ابهام و آمیزه‌ای از رمز احاطه شده بوده است. از نخستین مشکلاتی که در پیش روی هر محققی وجود دارد، کمبود منابع مکتوب تاریخی است که بتواند پیوند میان تاریخ انسانی و زبانهای بومی افریقا را روشن کند. با وجود تحقیقات گسترده‌ای که تا کنون در بارهٔ زبانهای افریقا صورت گرفته است، با اندک بازگشتی به تاریخ، در بارهٔ بخش وسیعی از زبانهای این قاره هنوز سخنی برای گفتن وجود ندارد.

یافته‌های باستان‌شناختی، از وجود گونه‌ای انسان راست قامت[1] در حدود یک میلیون سال پیش حکایت دارد که بومی افریقای ماوراء صحرا بود و نمونهٔ استخوانهای آن در افریقای جنوبی و شرق افریقا یافت شده است. بر پایهٔ نظریه‌های مردم شناسی، این انسان آن اندازه هوشمند بود که بتواند سخن بگوید. در حدود ۴۰ هزار سال پیش از میلاد، بر پایهٔ یافته‌هایی از انسان نئاندرتال، مردم‌شناسان برآنند که نئاندرتال ماوراء صحرا یا انسان رودزیا، گونه‌ای خاص و متمایز از نئاندرتالی بود که در اروپا و شمال افریقا می‌زیست. در مورد نوع امروزین انسان، ۵ نژاد مشخص در افریقا شناخته شده‌اند که از آن میان ۴ نژاد بومی ماوراء صحراست؛ در حدود ۸ هزار سال پیش از میلاد، نژاد زنگی در جنگلها و بیشه‌های افریقای غربی، نیل ـ صحراییها در ثلث میانیِ درهٔ نیل و نواحی پیرامون و بته‌موییها و کوتوله‌ها در نیمهٔ جنوبی قاره ساکن بوده‌اند و اقوام حامی ـ سامی در شمال و شمال شرقی قاره سکنا داشتند (مک‌ایودی، ۲۲-۲۹).

این خانواده‌های نژادی، ویژگیهای زبانی خود را نیز دارا بودند و با صرف نظر از مهاجرت یا استحالهٔ برخی اقوام، تقسیم‌بندی یاد شده از نژادها، عملاً توجیه کنندهٔ طبقه‌بندیهای زبانی افریقا در زمان کنونی نیز هست. از میان ۵ نژاد اصلی، کوتوله‌ها تحت تأثیر مهاجران زنگی، زبان خود را با پذیرش زبان آنان به فراموشی سپردند و میراث زبانی این نژاد را نه در زبانهایی مستقل، بلکه در رسوبهای هزاران ساله در طیفی از زبانهای بانتو باید جست و جو کرد. بدین‌ترتیب، می‌توان تناظری میان ۴ گروه نژادی بازمانده با ۴ خانوادهٔ اصلی زبانها در افریقا بازجست: ۱. خانوادهٔ افریقا ـ آسیایی پیوسته با نژاد حامی ـ سامی (زبانهای شمال و شرق افریقا)؛ ۲. خانوادهٔ نیل ـ صحرایی پیوسته با نژاد نیل ـ صحرایی؛ ۳. خانوادهٔ نیجر ـ کنگو پیوسته با نژاد زنگی؛ ۴. خانوادهٔ خویسان[2] پیوسته با نژاد بته‌موییها (زبانهای افریقای ماوراء صحرا).

الف ـ زبانهای شمال و شرق افریقا: زبانهای شکل‌گرفته در این منطقه که به اصطلاح خانوادهٔ زبانهای افریقا ـ آسیایی یا حامی ـ سامی خوانده می‌شوند، در طبقه‌بندی درونی چنین تقسیم می‌گردند: ۱. گروه سامی شامل زبانهایی در آسیا و افریقا، ۲. گروه مصری در مصر، ۳. گروه بربری در شمال افریقا، ۴. گروه کوشی در شاخ افریقا، ۵. گروه چادی در حوضهٔ دریاچهٔ چاد. در این میان، زبانهای ۳ گروه نخست، تنها نمایندگان زبانهای افریقایی هستند که می‌توان مکتوباتی مربوط به روزگاران باستان از آنها به دست آورد و تحول تاریخی آنها را بررسی کرد و دو گروه اخیر، تنها در حد چند زبان مهم امروزی شناخته شده‌اند.

۱. زبانهای سامی: در بررسی گروه سامی، پیش از هر زبان، زبان عربی به نظر می‌آید که در طول بیش از ۱٬۳۰۰ سال از تاریخ قاره،

1. homo erectus
2. Khoisan

مهم‌ترین زبان فرهنگی و بین قومی بوده، و همگام با گسترش نفوذ اسلام در قاره، نفوذ یافته است. اکنون عربی زبان اصلی مردم شمال افریقا از مصر تا موریتانی است و این زبان در طول تاریخ دراز خود در این منطقهٔ وسیع و ناهمگن، گویشهای متنوعی یافته است (برای بررسی این گویشها، نک: عبود، 439 به بعد). با این وصف، زبان عربی (عربی کلاسیک)، زبانی آسیایی و راه یافته به افریقاست و آن دسته از زبانهای سامی که در قاره بومی به حساب آمده‌اند، زبانهایی مربوط به شاخ افریقا هستند که با زبان عربی جنوبی خویشاوندند (نیز برای یک جزیرهٔ زبانی عربی جنوبی در سومالی، نک: چرولی، «یک گروه...[1]»، 25 به بعد). این خویشاوندی چنین توجیه شده است که اجداد سامیان حبشه در مهاجرتی به تخمین در ۱۰۰۰ق‌م از جنوب عربستان به شاخ افریقا مهاجرت کرده‌اند. هودسن در مقاله‌ای به بررسی پیوستگی میان طبقه‌بندی زبانی و نقش سامیان در حبشهٔ ماقبل تاریخ پرداخته است (ص 119 به بعد).

مهم‌ترین زبان سامی افریقایی، زبان گعزی یا زبان کلاسیک حبشی است که قدیم‌ترین نمونه‌های بازماندهٔ آن، کتیبه‌هایی به خط سبایی و سپس به خط گعزی مربوط به عصر اکسومی است (از سدهٔ ۴م). زبان گعزی در قرون وسطیٰ به عنوان زبانی ادبی تکامل یافت و کتبی دینی، تاریخی و غیر آن به این زبان نوشته شد. ادبیات گعزی متعلق به محیطی مسیحی است و ارتباط نزدیکی با جهان اسلام نیافته است؛ اما باید در نظر داشت که زبان عربی عصر پیامبر(ص) تا اندازه‌ای از این زبان متأثر بوده است (برای نمونه‌ها، نک: جفری، 14-12). این تأثر در حدی آشکار بود که مفسران *قرآن* در عهد صحابه و تابعان از مطرح کردن آن ابایی نداشتند و کسانی چون ابن‌عباس و برخی شاگردان او مانند مجاهد، شماری از مفردات غریب و کم‌آشنای قرآنی را در واژگان حبشی (گعزی) می‌جسته‌اند (برای مجموعه‌ای از اینگونه روایات، نک: سیوطی، ۳۹ به بعد).

بررسی تطبیقی ادبیات گعزی و منابع متقدم اسلامی، در موضوعاتی مانند قصص دینی نشان از آن دارد که ارتباطی میان این دو حوزهٔ ادبی برقرار بوده که هنوز پژوهش لازم در بارهٔ آن صورت نگرفته است. ابن‌ندیم در سدهٔ ۴ق/۱۰م، نسخه‌ای از کتابی به خط و زبان حبشی در خزانهٔ مأمون دیده بوده است (ص ۲۱) و این نمونه نشان می‌دهد که در جریان نهضت ترجمه و آشنایی با میراث فرهنگی ملل گوناگون در عصر متقدم اسلامی، میراث حبشه از نظر دور نبوده است. در سدهٔ ۷ق/۱۳م، ابوحیان غرناطی، در مصر آن اندازه مواد و آگاهی در اختیار داشته است که بتواند در کتابی با عنوان *نور الغبش فی لسان الحبش* (نک: صفدی، ۲۳۸/۳)، ویژگیهای این زبان را مورد بررسی قرار دهد.

در میان زبانهای سامی امروزی در شاخ افریقا، نزدیک‌ترین زبانها به گعزی زبان تیگره رایج در منطقهٔ وسیعی از اریتره، جزایر دهلک و استان کسلا در سودان، و زبان تیگرینیا زبان حدود ۳ میلیون نفر در استان تیگره (اتیوپی) و بخشهایی از اریتره است. همچنین شماری از زبانهای سامی نیز وجود دارند که تا اندازه‌ای از زبانهای حامی مجاور (کوشی) تأثیر پذیرفته‌اند و از آنها می‌توان زبانهای مهمی چون امهری زبان رسمی اتیوپی، و دو زبان کوچک مربوط به مسلمانان، یعنی ارگبا در ناحیهٔ انکوبر در شمال آدیس آبابا، و هرری زبان شهر مسلمان نشین هرر در شرق اتیوپی را نام برد. بیشتر زبانهای نام برده شده جز ارگبا، در دورهٔ متأخر ادبیاتی قابل ملاحظه دارند که ادبیات امهری با پیشینه‌ای که به قرن ۱۴م بازمی‌گردد، پرسابقه‌ترین آنهاست و ادبیات هرری از نظر تعلق به حوزهٔ جهان اسلام اهمیتی خاص دارد. زبان برخی آثار اسلامی در زمینه‌های دینی و ادبی به خط عربی که از سدهٔ ۱۸م برجای مانده است، از سوی محققان هرری کهن خوانده شده است (نک: لیتمان، 21 به‌بعد؛ ولفنسون، ۲۶۶-۲۶۷؛ برای اطلاعاتی جامع، نک: لسلاو، 467 به بعد).

۲. زبانهای‌مصری: تنوع زبانهای‌مصری‌را برخلاف‌دیگرگروهها، نه در تنوع همزمان و هم‌عرض زبانهای خویشاوند، بلکه باید در مراحل تاریخی زبان مردم مصر پی‌جویی کرد. زبان مصری قدیم که یکی از مهم‌ترین زبانهای باستانی در تمدن بشری است، خود در چندین دوره طبقه‌بندی شده است: مصری باستان (ح ۳۰۰۰ تا ۲۲۰۰ ق‌م)، مصری میانه یا مصری کلاسیک (ح ۲۲۰۰ تا ۱۶۰۰ ق‌م)، مصری متأخر (ح ۱۵۰۰ تا ۷۰۰ ق‌م)، مصری دموتیک (ح ۷۰۰ ق‌م تا ۴۰۰م) و سرانجام زبان قبطی که از سدهٔ ۲م در مصر شکل گرفته، و تا امروز ــ البته به صورتی محدود ــ باقی مانده است (نک: کریستال، 115؛ باکر، 1). با راه یافتن مسیحیت به مصر، زبان قبطی به عنوان زبانی متأثر از گرایشهای هلنی روی به رشد نهاد و برخلاف زبان قدیم مصری، خطی بر پایهٔ خط یونانی برای آن ساخته شد.

به دنبال فتح مصر توسط مسلمانان در ۲۴ق/۶۴۵م و تبدیل پرشتاب مصر به کشوری اسلامی، زبان عربی به عنوان زبان مسلمانان در مصر گسترش یافت و طی چند سده در این سرزمین وضعی پدید آمد که زبان قبطی در حد زبان دینی اقلیت مسیحی محدود شد. اشاره‌های موجود در منابع مربوط به سدهٔ ۲ق/۸م، حاکی از آن است که در این سده، زبان قبطی هنوز در بین مسلمانان بومی مصر رواج داشته است (نک: مسند زید، ۳۲۷)، اما مطابق گزارش مقدسی، در سدهٔ ۴ق/۱۰م قبطی تنها زبان اقلیت مسیحی مصری بوده است (ص ۲۰۳). تدوین متونی به این زبان، تا سدهٔ ۸ق/۱۴م ادامه یافته، و از آن پس، بقای این زبان، در حد زبان مذهبی کلیسای قبطی بوده است (برای بررسی جامع، نک: فرگوته، 531 به بعد؛ پولوتسکی، 558 به بعد).

در سده‌های متمادی پیش از اسلام و در دورهٔ اسلامی آثار پرشماری به زبان قبطی نوشته شده است که امروزه در زمرهٔ میراث جهان مشرق به شمار می‌آید؛ اما به نظر نمی‌رسد که با وجود نزدیکی جغرافیایی، میزان پیوستگی عربهای حجاز و مسلمانان صدر اسلام با

---

1. «Un gruppo...»

زبان و ادبیات قبطی در حد حبشی بوده باشد. به عنوان شاهد می‌توان به روایات مربوط به معربات قرآن توجه کرد؛ آنچه در منابع در رابطهٔ میان مفردات قرآنی و زبان قبطی مطرح شده است، اولاً بسیار معدود، و ثانیاً مربوط به منابعی متأخرتر از عصر صحابه و تابعین است (مثلاً نک: سیوطی، ۱۴۲-۱۴۴). شاهدی بر آشنایی اندک متقدمان مسلمان با زبان قبطی، نسبت دادن برخی واژه‌ها به این زبان است که هیچ‌گونه ارتباطی با آن ندارد. گزارشهایی از این دست که در زبان قبطی به «الاولیٰ» «الآخرة» و به «الآخرة» «الاولیٰ» گفته می‌شود، یا اینکه «وراء» در قبطی به معنای «أمام» و «بطائن» به معنای «ظواهر» آمده است (نک: زرکشی، ۲۸۸/۱-۲۸۹؛ سیوطی، همانجا)، مشخصاً نمی‌توانند جدی تلقی گردند.

۳. زبانهای بربری: نشانه‌های برجای مانده از زبانهای بربری پیش از اسلام بسیار محدود، و در حد چند کتیبه به لیبیایی باستان است. با فتح اسلامی در شمال افریقا در اواخر سدهٔ نخست هجری، زبان عربی به عنوان رقیبی توانا برای زبانهای بربری وارد منطقه شد و به زودی در این رویارویی ــ هرچند نه به اندازهٔ مصر ــ کسب توفیق کرد. بخش وسیعی از جمعیت منطقه به تدریج در پی پذیرش اسلام، برخی ویژگیهای فرهنگی بربری را از دست دادند و طی چندین قرن زبان عربی را جانشین زبانهای بومی خود ساختند. در سدهٔ ۴ق هنوز زبان غالب میان مردم مغرب، به خصوص در خارج از مناطق شهری، بربری بود (نک: مقدسی، ۲۴۳)، عناصر زبانی بربری، حتیٰ در این دوره بر گویشهای عربی منطقه، و فراتر از قاره، در گویشهای عربی اسپانیا، سیسیل و مالت تأثیراتی نهاده بود (مثلاً نک: گارثیا گومث، III/465-467).

برقرار کردن ارتباطی میان زبانهای بربری و زبان عربی قرآن، از نظر تاریخی چندان قابل دفاع نیست، اما برخی از عالمان سده‌های نخستین چون ابوعبید قاسم بن سلام و شیذله می‌کوشیدند تا بدون پایهٔ مستحکم لغوی، برخی از واژه‌های قرآنی را معرب از بربری بدانند (مثلاً نک: ابوعبید، ۲۳۵/۲؛ زرکشی، ۲۸۸/۱؛ سیوطی، ۱۵۰).

اقلیتی که در تاریخی ۱۳۰۰ ساله به عنوان محافظت کنندگان از زبانهای بربری شناخته شده‌اند، مسلمانانی بوده‌اند که دو انگیزهٔ مختلف، اما گاه هماهنگ آنها را به این سمت سوق داده است. انگیزهٔ نخست تمایل برخی از گروههای بدوی به ادامه دادن زندگی بدوی سنتی و انزوا گزیدن از منطقهٔ عربی شدهٔ شهری است و انگیزهٔ دوم برخی گرایشهای تند سیاسی ـ مذهبی است که متمایز ساختن فرهنگ هواداران خود از فرهنگ عربی غالب را در راستای تحقق اهداف خویش می‌یافته‌اند. بدین‌ترتیب، در شمار بربران حافظ زبان بومی، می‌توان از سویی گروههای متشکل مذهبی ـ سیاسی با فعالیت گستردهٔ فرهنگی مانند اباضیه و تا اندازه‌ای موحدون را شناسایی کرد و از دیگر سو، به قبایلی بدوی برخورد که با فقر شدید فرهنگی مواجهند. در اشاره به برخورد اباضیان با زبان بربری، شایان ذکر است که نویسندگان آنان گاه دشمنان خود را عرب، و یاران خویش را بربر خوانده‌اند (درجینی، ۳۹/۱) و حتیٰ در روایات اباضیان مغرب چنین باوری وجود داشته است که خداوند در گفت و گو با موسیٰ (ع) ابتدا او را به زبان بربری خطاب نموده است (نک: ورجلانی، ۶۷/۲).

از فرقه‌های مذهبی گراینده به زبان بربری، ادبیاتی محدود به گویشهای مختلف بربری میانه به خط عربی بر جای مانده است که می‌توان آنها را در ۳ گروه متمایز طبقه‌بندی کرد: ۱. آثار مربوط به فرقهٔ اباضیه، عمدتاً در عقاید و فقه؛ ۲. آثار مربوط به موحدون، به خصوص نوشته‌های اعتقادی و فقهی ابن‌تومرت؛ ۳. آثاری مربوط به مالکیان اهل سنت، متمرکز بر ترجمه‌هایی از *قرآن کریم* (نک: هـ د، بربری، ادبیات).

امروزه جزیره‌های بربری زبان از واحهٔ سیوه (مصر) در شرق تا ساحل موریتانی ـ سنگال در غرب، و از ساحل مدیترانه در شمال تا حاشیهٔ جنوبی صحرا در جنوب گسترشی پراکنده دارد، اما بیشترین تمرکز این جزیره‌ها در الجزایر و مراکش است. جمعیت سخنگویان به این گروه از زبانها جمعاً حدود ۱۲ میلیون نفر است (کریستال، 42). در گذشته اگرچه حوزهٔ نفوذ زبانهای بربری تا این اندازه دور نرفته بوده، اما قلمرو آن در منطقه پیوسته بوده است. در میان این جزیره‌ها باید به زبان قبیل در الجزایر، ریفی و شِلحه در مراکش، و طوارق و تَمَشِک در صحرا اشاره کرد. در میان این جوامع، بجز قبیلهٔ طوارق که کاربرد گونه‌ای کتابت هجایی بربری، مسمیٰ به «تَفَنغ» را برای مدتی طویل حفظ نموده است، دیگر قبایل بربری زبان تنها در محاورات از این زبان بهره برده‌اند (برای بررسی جامع، نک: اپل‌گیت، 586 به بعد). در دهه‌های اخیر استفاده از اطلاعات زبان‌شناختی برای گسترش پژوهشهای مربوط به مردم‌شناسی تاریخی بربر مورد توجه قرار گرفته است (مثلاً نک: بینون، 64 به بعد).

۴. زبانهای کوشی: نامگذاری زبانهای کوشی الهام گرفته از نام قومی کوش در عهد عتیق است و سابقهٔ آشنایی اقوام دیگر با این زبانها بسیار محدود است. از جمله موارد شایان ذکر، اشاره‌ای مهم از ابن‌ندیم در سدهٔ ۴ق است، مبنی بر اینکه در زمان او، قوم بُجه (مهم‌ترین قوم کوشی) برای کتابت زبان خود از خطی استفاده می‌کرده‌اند، اما نمونه‌های این کتابت به دست او نرسیده است (ص ۲۱). گزارشهای موجود در منابع عربی از پادشاهی بجه در اعصار متقدم اسلامی و ارتباط آنان با سرزمینهای متمدن (مثلاً ابن عبدالحکم، ۱۸۹)، مؤید این نکته است که زبان باستانی بجه که ابن‌ندیم از آن یاد کرده، از نظر اهمیت، زبانی همطراز یا نزدیک به نوبی بوده است. در تحقیقات زبان‌شناختی اخیر، تلاشهایی در جهت شناسایی و بازسازی عناصر «زبان مادرِ کوشی[1]»، صورت گرفته است.

در زمرهٔ زبانهای کنونی گروه کوشی، مهم‌ترین زبان، زبانِ سومالی

1. Proto-cushitic

است که در کشور سومالی در عرض عربی رسمیت دارد و بخشی از ۵/۵ میلیون نفر سخنگویان آن در خارج از این کشور، در کنیا، حبشه و جیبوتی زندگی می‌کنند (در بارهٔ نوشتار و ادبیات آن، مثلاً نک: چرولی، «متون...»[1]، 861 به بعد؛ لویس، 134 به بعد). دیگر زبان پرجمعیت کوشی، اُرُمو یا گالا[2]ست که در جنوب اتیوپی و بخشی از شمال کنیا حدود ۱۰ میلیون نفر سخنگو دارد (برای بررسی جامع، نک: پامر، 571 به بعد؛ برای کتاب‌شناسی، نک: پُدُلسکی، بخش I، 144 به بعد، بخش II، 237 به بعد).

۵. زبانهای چادی: از مهم‌ترین زبانهای چادی باید زبانِ هاوسا را برشمرد که در نیجریهٔ شمالی رسمیت دارد و در منطقه‌ای وسیع‌تر نقش زبان واسطه را ایفا می‌کند. این زبان در سده‌های اخیر زبان کتابت برخی متون از جمله نوشته‌های تاریخی وورنو[3] نیز بوده است (مثلاً نک: فیلیپس، 192 به بعد).

زبانهای اُموتیک[4]، گروهی از زبانهای رایج در غرب اتیوپی و شمال کنیا که حدود ۲ میلیون نفر به آن سخن می‌گویند و در طبقه‌بندی زبان شناسان گاه به عنوان شاخهٔ غربی زبانهای کوشی و گاه به عنوان شاخهٔ مستقل ششم از خانوادهٔ زبانهای افریقا ـ آسیایی شناخته می‌شود (نک: کریستال، 168,277).

ب ـ زبانهای افریقای ماوراء صحرا: از آنجا که افریقای ماوراء صحرا جز در چند سدهٔ اخیر، برای مردمان دیگر قاره‌ها و هم برای ساکنان شمال قاره کم‌شناخته بوده، و از بومیان این منطقه نیز آثار مکتوبی از گذشته‌های دور برجای نمانده است، بررسی تاریخی هر پدیده‌ای، از جمله زبان در این منطقه با دشواری جدی روبه‌روست. تنها زبان مستثنا در این میان که شکل کهن آن به صورت مکتوب برجای مانده است، زبان نوبی است که با وجود تعلق به خانوادهٔ زبانهای نیل ـ صحرایی، به سبب مجاورت با مصریان و حبشیان و برخورداری از شرایط نسبتاً پیشرفتهٔ فرهنگی، دارای سنتی مکتوب از روزگاران گذشته است (نک: سطور بعد).

از سدهٔ ۹ق/۱۵م، همزمان با آغاز حضور اروپاییان در افریقای ماوراء صحرا، زبانهای افریقایی نیز به تدریج مورد توجه و مطالعهٔ آنان قرار گرفت؛ برخلاف بخش شرقی افریقا که پیش‌تر برای مسلمانان کمابیش شناخته شده بود، نخستین گزارشهای اروپاییان از بخش غربی دارای اهمیتی بسیار است. نخستین اقدامات این تازه‌واردان در بارهٔ ضبط زبان بومیان، به صورت شماری فهرست لغات است و نخستین دستور زبان برای یک زبان ماوراء صحرایی، یعنی کنگو در ۱۶۵۹م منتشر شده است.

۱. خانوادهٔ نیل ـ صحرایی: این خانواده، خود در بردارندهٔ حدود ۱۰۰ زبان متعلق به ۶ شاخه است که در آن میان، شاخهٔ شاری ـ نیل گسترده‌ترین و ناهمگن‌ترین آنهاست. در این نام‌گذاری دو رود شاری و نیل در مد نظر بوده‌اند که حوضهٔ آنها و منطقهٔ میانیشان، قلمرو زبانهای این گروه است. بخش عمده از سخن‌گویان به زبانهای این خانواده در همین منطقهٔ میان شاری و نیل ساکنند. اما قلمرو نفوذ این خانواده، در گسترش شمال به جنوب از مصر تا تانزانیا و در گسترش شرق به غرب از حبشه تا مالی امتداد یافته است (نک: همو، 267).

شاخهٔ شاری ـ نیل خود به ۴ زیرشاخه تقسیم شده است: در کنار دو زیرشاخهٔ کم‌اهمیت کوناما و بِرتا که فروع آنها در اریتره و سودان شرقی رواجی محدود دارند، دو زیرشاخهٔ سودانی مرکزی و سودانی شرقی حائز اهمیتند. شاخهٔ سودانی مرکزی، گروهی گسترده و ناهمگن از زبانهای رایج در شمال غربی اوگاندا، جنوب سودان، شمال شرقی زئیر، چاد و جمهوری افریقای مرکزی است. شاخهٔ سودانی شرقی دارای بیشترین تنوع است و خود به ۱۰ زیرگروه تقسیم می‌گردد. از زیر گروههای مهم سودانی شرقی، نوبی است که حوزهٔ نفوذ آن در سرزمین باستانی نوبه، در نیل علیا بوده، و اکنون، برخی گویشهای آن به دیگر نواحی سودان، از جمله کُردُفان جنوبی گسترش یافته است. از نظر پیشینهٔ تاریخی، آثار مکتوب به زبان نوبی باستان طی سده‌های ۲ تا ۵ق/۸ تا ۱۱م توسط نوبیان مسیحی در منطقهٔ نیل علیا نوشته شده، و خط مورد استفادهٔ آنان صورتی از خط قبطی با افزایش و کاهش چند حرف بوده است. در سدهٔ ۴ق، زمانی که هنوز اسلام در سرزمین نوبه غلبه نیافته بود، ابن‌ندیم ضمن اشاره به زبان نوبی، یادآور شده که این زبان با خطهای گوناگون ـ به قول او سریانی و رومی [یونانی] و قبطی ـ نوشته می‌شده است (ص ۲۱). در دورهٔ اسلامی خط عربی جایگزین خطوط دیگر شده، و محدود نوشته‌های برجا ماندهٔ نوبی میانه، به خط عربی نوشته شده‌اند (برای نوبی میانه، نک: استریکر، 439 به بعد).

افزون بر شاخهٔ شاری ـ نیل، دیگر شاخه‌های پنجگانه عبارتند از: سُنغای، صحرایی، مابا، کُما و فور. شاخهٔ سُنغای، در بر دارندهٔ زبانی مهم و بدون خویشاوند است که از نظر تاریخی با پادشاهی مهم سنغای پیوند دارد و اکنون در طول رود نیجر در مالی و نیجر حدود ۲ میلیون نفر بدان تکلم می‌کنند. شاخهٔ صحرایی، مشتمل بر زبانهایی عمده در چاد و بخشی در مناطق پیوسته در نیجریه، نیجر، لیبی و سودان است. از مهم‌ترین زبانهای این شاخه باید کَنوری و زغاوه را نام برد که هر دو از اهمیت تاریخی برخوردارند. کنوری که از نظر تاریخی زبان پادشاهی مسلمان بُرنو است، اکنون در شمال شرقی نیجریه به عنوان زبان اصلی شناخته می‌شود و زبان زغاوه که گونهٔ باستانی آن در سدهٔ ۴ق/۱۰م شناخته بوده، و ابن‌ندیم، در شمار زبانهای اصلی افریقا از آن نام برده است (همانجا)، اکنون در شرق منطقهٔ کنوری زبان در چاد، و بخشی در سودان گسترش دارد. شاخهٔ فور، شماری از زبانهای اقوام فور، در استانهای دارفور شمالی و جنوبی در سودان را دربرمی‌گیرد (نک: کریستال، 340,359، جم).

---

1. «Testi...»   2. Oromo/Galla   3. Wurno   4. omotic

۲. خانوادۀ نیجر ـ کنگو: در نگرش تاریخی بر پیشینۀ این خانواده، قلمرو نخستین آن را باید در جنگلها و بیشه‌های افریقای غربی پی جست و روند گسترش روی به شرق و جنوب این زبانها را با سیر مهاجرت اقوام زنگی به درون دنبال کرد. فشار جمعیتی که به تخمین در اوان شروع تقویم میلادی، قبایل شرقیِ زنگیان و در رأس آنان بانتوها را به درون قاره راند، آغاز مهاجرتی بود که تا چندین سده پس از آن ادامه یافت و نتیجۀ آن جایگیر شدن اقوام زنگی در اقصیٰ نقاط شرق و جنوب افریقا بود (نک: مک ایودی، ۴۷، ۴۹، ۵۹).

نیجر ـ کنگو گسترده‌ترین خانوادۀ زبانی در افریقاست که نزدیک به ۰۰۰'۱ زبان مستقل را در خود دارد. در تعیین محدودۀ گسترش زبانهای نیجر ـ کنگو باید گفت که تقریباً تمام ماوراء صحرا، به استثنای شاخ افریقا و حوضۀ دریاچۀ چاد در شمال، و قلمرو محدود زبانهای خویسان در جنوب، به این خانواده تعلق دارد. این حد از گستردگی را از سویی باید حاصل موفقیت زنگیان مهاجر در فتح سرزمینها و پس راندن ساکنان پیشین دانست و از دیگر سو، توجه داشت که بخش قابل ملاحظه‌ای از غلبۀ زبانهای زنگی، از نظر تاریخی حاصل غلبۀ فرهنگی مهاجمان و استحالۀ فرهنگی بومیان و نه رانش یا اضمحلال فیزیکی آنان است و این به خصوص در بارۀ کوتوله‌ها مصداق می‌یابد. به هر تقدیر، در برخی گمانه‌ها، شمار سخنگویان به زبانهای این خانواده افزون بر ۳۰۰ میلیون نفر تخمین زده شده است.

آشنایی تاریخی ملل مسلمان با اقوام زنگی، به زنگیانِ سکنا یافته در سواحل شرقی افریقا بازمی‌گردد و شواهد تاریخی نشان می‌دهد که زبان این اقوام، با نام زبان «زنجی» برای مسلمانان از دیرباز شناخته شده بوده است. جاحظ در سدۀ ۳ق/۹م، در سخن از زبان زنگی، آن را به عنوان سبک‌ترین زبان جهان ستوده، و در گفت‌وگو از جایگاه سخنوری نزد ملل گوناگون، یادآور شده است که زنج را خطابت و بلاغتی بر روش خود و به زبان خویش و در حدی قابل مقایسه با سخنوری دیگر ملل بوده است (*البیان*...، ۳/۱۰، «فخر...»، ۱۹۵) و ابن‌ندیم در اشاره به زبانهای افریقا، از زبان زنج یاد کرده است (همانجا). در سدۀ ۶ق/۱۲م، کسانی چون ابن‌جوزی حتیٰ ریشۀ چند واژۀ قرآنی مانند «غساق» و «منسأة» را در زبان زنگی جست‌وجو می‌کرده‌اند (نک: سیوطی، ۱۴۸؛ برای نمونه‌ای از کاربرد «زنج» در منابع متأخر اسلامی برای خویشاوندان درون قاره، نک: هانویک، 102 به بعد). از جبل نفوسه در شمال افریقا، گزارشی مربوط به نیمۀ نخست سدۀ ۳ق رسیده است، مبنی بر اینکه عبدالحمید جناونی حاکم اباضی این دیار، زبان کانِمی رایج در منطقۀ کانم (حدوداً در حوضۀ دریاچۀ چاد) را می‌دانسته است (نک: شماخی، ۱/۱۶۰)، اما تعیین دقیق ماهیت این زبان هنوز دشوار است و تفسیر لویتسکی که آن را همان زبان کنوری دانسته (نک: EI², III/657)، بر پایۀ قابل قبولی استوار نیست.

خانوادۀ نیجر ـ کنگو بر پایۀ وضع کنونی زبانها به ۶ گروه تقسیم شده است؛ اما این طبقه‌بندی تا حد بسیاری در انعکاس مهاجرتهای تاریخی چند هزار ساله با دانسته‌های مردم‌شناسی تاریخی هماهنگ است (مثلاً نک: مک ایودی، ۴۶). کمبود اطلاعات تاریخی از قاره، اعم از اطلاعات زبان‌شناختی و مردم‌شناختی، پژوهشگران در هر دو رشته را متقاعد کرده که استفاده از طبقه‌بندیهای هماهنگ به احتیاط نزدیک‌تر است و البته مواد گردآوری شده نیز امکان این هماهنگی را برای آنان فراهم آورده است (مثلاً نک: کلارک، 1 به بعد؛ گاثری، 20 به بعد؛ هیر، 50 به‌بعد).

گروههای ششگانه عبارتند از: ۱. گروه اطلس غربی، مشتمل بر حدود ۴۰ زبان در غربی‌ترین بخش افریقا در سنگال، گامبیا، گینۀ بیسائو، گینه، سیرالئون و لیبریا، که بیشترین تمرکز سخنگویان به آن در منطقۀ سنگال ـ گینه است. به عنوان دو زبان مهم و اصلی این زیرگروه، از وُلُف و فولانی باید یاد کرد که در همین منطقه تمرکز دارند. تحرک تاریخی قبایل فولانی موجب شده است تا زبان آنان در مناطقی گسترده‌تر تداول یابد و اکنون در شرق تا حوضۀ دریاچۀ چاد نیز نفوذ یافته است و جمعیت سخنگویان به آن نزدیک ۱۲ میلیون نفر برآورد شده است. ۲. گروه مانْده، مشتمل بر حدود ۲۰ زبان، که مهم‌ترین آنها زبان بامبارا در منطقۀ مالی ـ گینه و زبان مِنْده در سیرالئون است. ۳. گروه وُلتایی، یا گور مربوط به حوضۀ رود ولتا، مشتمل بر حدود ۷۰ زبان، که مهم‌ترین آنها زبان مُسی در بورکیناست. ۴. گروه کوا[1] مشتمل بر حدود ۸۰ زبان، که مربوط به کمربند ساحلی غرب افریقا از لیبریا تا نیجریه است. چندین زبان مربوط به پادشاهیهای تاریخی منطقۀ استوایی غرب افریقا، مانند زبان مهم یوروبا مربوط به پادشاهی اُیو جزو همین گروه است. همچنین زبان قوم مهم ایگبو که پراکندگی وسیعی دارد، نیز به همین گروه تعلق دارد. ۵. گروه ادماوۀ شرقی، مشتمل بر حدود ۹۰ زبان، که در جمهوری افریقای مرکزی و بخشهای شمالی کامرون و زئیر رواج دارد. از آن میان، مهم‌ترین زبان سانگو از زبانهای پررواج جمهوری افریقای مرکزی است. ۶. گروه بنوئه ـ کنگو، مشتمل بر حدود ۷۰۰ زبان، که در منطقه‌ای وسیع از نیجریه تا افریقای جنوبی به آن سخن می‌گویند. مجموعه‌ای از زبانهای افریقایی که با نام عمومی بانتو شناخته می‌شوند، در همین زیرگروه جای می‌گیرند. در توضیح باید گفت که از نظر شمار سخنگویان و قلمرو جغرافیایی، گروه بنوئه ـ کنگو تقریباً همان بانتو است، اما از نظر زبان‌شناسی قدری وسیع‌تر است و برخی زبانهای غیر بانتو بخشهایی از نیجریه را نیز دربرمی‌گیرد. مهم‌ترین اعضای زیرگروه بنوئه ـ کنگو، زبانهایی چون سواحلی، کنگو و زولو هستند که در بخشهایی وسیع از افریقا نقش زبان واسطه را ایفا می‌کنند.

در برخی طبقه‌بندیها، شاخه‌ای کوچک در برگیرندۀ چند زبان خویشاوند در منطقۀ کردفان سودان، به خانوادۀ نیجر ـ کنگو پیوسته، و خانواده‌ای فراگیرتر را با عنوان نیجر ـ کردفانی شکل داده است (نک: کریستال، 6،42، جم).

---

1. Kwa

۳. خانوادهٔ خویسان: دیگر خانوادهٔ زبانی در افریقا، خویسان مشتمل بر زبانهای اقوام بدوی بوشمن و هوتنتوت در صحرای کالاهاری و نامیبیاست که دربردارندهٔ حدود ۵۰ زبان است. با اینکه اعضای اصلی این خانوادهٔ زبانی فاقد ارتباطی تاریخی با جهان اسلامند، اما دو زبان خویشاوند آنها، یعنی زبان سانداوه و هاتْسا که در تانزانیا بدانها تکلم می‌شود، در این بحث حائز اهمیتند. در مورد ویژگیهای این دو زبان و ارائهٔ پیشنهادی قابل قبول برای ارتباط آنها با اقوام اصلی خویسان، هنوز کاستی وجود دارد (نک: بولک، 939-937؛ کریستال، 206).

در پایان طبقه‌بندی زبانها، خارج از چارچوب خانواده‌های یاد شده از زبان اقوام مروئه باید یاد کرد که در دوره‌ای پیش از تمدن نوبی در نیل‌علیا می‌زیسته، و از کهن‌ترین اقوام افریقاییند که آثاری مکتوب از خود برجای نهاده‌اند. خط کتیبه‌های برجای مانده از آنان در اصول با خط هیروگلیف مصری و در برخی دوره‌ها با خط دموتیک مصری قابل مقایسه است، اما زبان آن، زبانی ویژه و بی‌خویشاوند است که در طبقه‌بندیها میان زبان‌شناسان اختلافی برانگیخته است. برخی آن را در شمار زبانهای کوشی و برخی پیوسته با زبانهای شاری ـ نیل دانسته‌اند؛ در حالی که برخی دیگر آن را همچون سومری و ایلامی، با گروه شناخته شده‌ای مرتبط نشمرده‌اند (نک: کوئن، 167؛ سیلارتس، 409 به بعد). در منابع اسلامی سده‌های نخست، در کنار نوبیان از اقوامی با نام «مرو»، یا «المراوة» سخن آمده است که به ظاهر باید بازماندگان این قوم باستانی بوده باشند (نک: جاحظ، «فخر»، ۲۱۱، ۲۱۶؛ ابن‌ندیم، ۲۱).

دیگر زبان ویژه در قاره، زبان مالاگازی در جزیرهٔ ماداگاسکار است که نه به خانواده‌های زبانی قاره، بلکه به خانوادهٔ زبانهای مالهـ پولینزی تعلق دارد و با زبانهای بومی آسیای جنوب شرقی خویشاوند است و گسترش آن در جزیره، نتیجهٔ مهاجرت آسیاییانی است که برای نخستین بار این جزیره را مسکون ساخته‌اند (نک: فویله، I/652؛ نیز مک‌ایودی، ۵۹).

زبانهای واسطه[1]: به عنوان پدیده‌ای طبیعی در زبان‌شناسی، در مناطقی که تنوع زبانی بیش از اندازه است، نیاز بومیان برای ارتباط تجاری و اجتماعی با یکدیگر، آنان را به سوی گزینش یک زبان واسطه سوق می‌دهد؛ بسته به گونه‌گونی شرایط، این زبان واسطه گاه یکی از زبانهای بومی منطقه است که با برخورداری از غلبهٔ جمعیتی، غلبهٔ سیاسی یا فرهنگی یا برخی امتیازات ساختاری از مقبولیت عام برخوردار می‌گردد و گاه یک زبان بیرونی است که به منطقه نفوذ کرده، و به عللی مشابه چنین نقشی را یافته است. قارهٔ افریقا نیز به سبب تنوع بسیار در زبانهای بومی، از جمله مناطقی در جهان است که بیشترین استقبال را از زبانهای واسطه کرده است.

دربارهٔ دوره‌های باستانی و اینکه زبان اقوام مقتدر عصر کهن تا چه اندازه در افریقا جای گشوده است، آگاهی محدودی وجود دارد. دانسته است که در شهر ـ کشورهای ساحلی شمال افریقا، حضور قوم بازرگان فنیقی، گویشی از این زبان آسیایی را در این منطقه پدید آورده بود که پونیک نامیده شده، و قرنها به عنوان زبان واسطه چه به صورت قاره‌ای و چه فراقاره‌ای ایفای نقش کرده است. زبان یونانی نیز در عصر باستان، چه در دورهٔ کارتاژی و چه در دورهٔ استیلای روم، در افریقا از اهمیت بسیار برخوردار بوده، و افزون بر کاربری به عنوان زبان واسطه، چه در شمال و چه در شرق افریقا، به عنوان زبان ادبی نیز کمابیش کاربردی داشته است. نمونه‌های این کاربرد را می‌توان در کتیبه‌های دو یا چند زبانهٔ شمال افریقا، حبشه و نوبه بازیافت.

در بررسی زبانهای واسطه در افریقا در دورهٔ اسلامی، پیش از هر زبان باید از عربی سخن گفت که افزون بر میلیونها سخنگوی بومی در شمال و شمال شرقی افریقا، زبانی هم تجاری و هم ادبی برای مسلمانان غیرعرب در سراسر حوزهٔ نفوذ اسلام بوده است. تاریخ ادبیات عربی در این حوزه، افزون بر آنکه در آثار عمومی تاریخ ادبیات عرب، مورد توجه قرار گرفته است، به طور مستقل و متمرکز نیز توسط محققانی چون شربونو (ص 391 به بعد) بررسی شده است (نیز نک: لوذی، 257 به‌بعد).

دربارهٔ میزان نفوذ زبان فارسی در دورهٔ اسلامی، هنوز بررسی لازم صورت نگرفته است، اما وجود ایرانیان مهاجر در مناطق گوناگون افریقا، ضرورت یک بررسی تاریخی در این باره را آشکار می‌سازد. از جمله نقاط روشن برای آغاز چنین پژوهشی، آگاهی ما از وجود برخی مهاجرنشینهای ایرانی در سده‌های نخستین اسلامی در شرق و شمال افریقاست که منابع تاریخی از آن اخباری به اشاره داده‌اند (مثلاً نک: یعقوبی، ۳۵۰؛ نیز آرنولد، 344، جم). همچنین می‌دانیم که در سده‌های میانهٔ اسلامی، زبان فارسی در مصر به طور محدود مورد توجه بوده، و کتاب ابوحیان غرناطی (سدهٔ ۷ق/۱۳م) با عنوان *منطق الخرس فی لسان الفرس* که اکنون از میان رفته (نک: صفدی، ۲۳۸/۳)، حاصل آشنایی با این زبان در همان محیط است.

دانسته است که همزمان با تغییرات عهد سلجوقی در آسیا، گروههایی از مهاجران ترکمن به مصر و نواحی شمال افریقا راه یافته‌اند (برای تحلیل منابع، نک: سومر، 138). در عهد استیلای ممالیک بر مصر که از نژادی ترک بودند، زبان ترکی، به صورت گویشی قپچاقی در منطقهٔ مصر با گسترشی محدود مواجه شد و این گسترش تا اندازه‌ای بود که یک حوزهٔ کوچک ادبی، نیز به موازات حوزه‌های آسیایی ادب ترکی در مصر به وجود آمد (اکمان، 304-296). ابوحیان غرناطی در همان مصر ترکی را آموخته، و در کتاب *الادراک للسان الاتراک* (به کوشش جعفر اوغلو، استانبول، ۱۹۳۱م) به بررسی آن پرداخته است. همچنین باید به اثری دیگر با عنوان *بلغة المشتاق فی لغة الترک و القفجاق*، مربوط به همان دورهٔ مملوکی اشاره کرد (به کوشش زایاچکوفسکی، ورشو، ۱۹۵۴م). در دورهٔ استیلای عثمانی بر مصر و شمال افریقا، زبان ترکی

1. lingua franca

عثمانی در منطقه دارای اهمیتی قابل ملاحظه بود.

سواحلی، از جمله زبانهای بانتو که به شدت تحت تأثیر عربی قرار گرفته است، در سواحل شرق افریقا شکل گرفته، و در سده‌های اخیر، افزون بر نقش تجاری و اجتماعی، به صورت زبانی ادبی نیز درآمده است. این زبان در تانزانیا و کنیا زبان رسمی است و به عنوان یک زبان اسلامی در بخش وسیعی از افریقای شرقی تا کنگوی شرقی نقش زبان واسطه را ایفا می‌کند. از دیگر زبانهای واسطهٔ افریقایی، در غرب می‌توان به زبانهای هاوسا، بامبارا، کنگو و وُلُف اشاره کرد.

با آغاز دورهٔ استعمار، برخی زبانهای اروپایی چون انگلیسی و فرانسه به طور وسیع‌تر، و پرتغالی و ایتالیایی محدودتر به عنوان زبان واسطه، وارد صحنهٔ افریقا شدند. این زبانها در طول دورهٔ استعمار زبان علمی و رسمی بخشهای مختلف قاره بودند و پس از شکل‌گیری کشـورهای مستقل نیـز، به دلیل مبتنـی بودن آموزشهـای نوین در کشورهای افریقایی بر این زبانها، به عنوان زبان واسطه میان افراد تحصیل‌کرده، و نیز زبان رسمی به بقای خود دوام بخشیدند. در حـال حاضر دو زبـان انگلیسی و فـرانسه، زبان رسمـی بیشتر کشـورهای افریقایی در سراسر قاره است. پرتغالی که زمانی در عصر کشف افریقا و استعمار نخستین، در مناطق ساحلی غرب و شرق افریقا زبانی غالب بود، به تدریج در مقابل انگلیسی و فرانسه نفوذ پیشین خود را از دست داد و اکنون تنها به عنوان زبان رسمی چند کشور، شامل آنگولا، موزامبیک، گینهٔ بیسائو، سائوتومه و پرنسیپ، و دماغهٔ سبز[1] مطرح است.

زبان ایتالیایی با وجود حرکت استعماری ایتالیا در شمال و شرق قاره، به خصوص در لیبی و شاخ افریقا، اهمیت چندانی در قاره به دست نیاورد و امروزه تنها زبان جمعیتهای پراکندهٔ مهاجر در کشورهای شمالی و شرقی افریقاست.

افزون بر گونه‌های اصیل از زبانهای قاره‌ای و فراقاره‌ای، نیاز به زبان واسطه در میان عامهٔ مردم، در نواحی گوناگون قاره، گونه‌هایی از زبان بازاری[2] را پدید آورده است. از جمله زبانهای بازاری با پایهٔ بومی، باید به گونه‌ای ساده شده از زبان نگباندی[3] (از زبانهای ادماوه ـ شرقی) اشاره کرد که تأثیر وسیعی نیز از فرانسه گرفته، و سانگو نام یافته است. سانگو در منطقهٔ گسترده‌ای از افریقای مرکزی افزون بر ۳ میلیون سخنگو دارد (نک: کریستال، 341). همچنین در مناطقی از افریقا، به خصوص در کامرون و افریقای غربی می‌توان گونه‌های بازاری از زبان انگلیسی را به عنوان زبان واسطه یافت.

برخی از این زبانهای بازاری، به تدریج خود به صورت زبان مادری[4] گروهی درآمده، و به عنوان زبانی مستقل، قابلیت توسعه یافته است. در میان این زبانها، یک نمونهٔ قـاره‌ای، زبان کِتوبه، گونه‌ای بازاری از زبـان کنگواست و گروهـی پرجمعیت در زئیر، آن را به‌عنوان زبان مادری خود پذیرفته‌اند.

از زبانهای فراقاره‌ای، باید به گونه‌های مختلف بازاری از پرتغالی اشاره کرد که در گینهٔ بیسائو، جزایر دماغهٔ سبز و برخی مناطق دیگر بدانها تکلم می‌شود. زبان آفْریکانْس، گونه‌ای دگرگون شده از زبان هلندی که در افریقای جنوبی شکل گرفته، و امروزه به عنوان یک زبان مستقل با پایهٔ ژرمنی، زبان رسمی افریقای جنوبی است، نیز باید زبانی از همین دست، البته توسعه یافته تلقی گردد. کریو[5] نیز گونه‌ای بازاری از انگلیسی است که بومیان فری‌تاون، سیرالئون و بخشهایی از گامبیا و گینهٔ استوایی از آن استفاده می‌کنند (نک: همو، 10,55,165,209,210).

مآخذ: ابن‌عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوعبید قاسم بن سلام، «رسالة ما ورد فی *القرآن الکریم* من لغات القبائل»، در حاشیهٔ *تفسیر الجلالین*، قاهره، ۱۳۴۲ق؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ همو، «فخرالسودان علی البیضان»، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ درجینی، احمد، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ زرکشی، محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۱ق؛ سیوطی، *المتوکلی*، به کوشش لبیب بیضون، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ شماخی، احمد، *السیر*، به کوشش احمد بن سعود سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ صفدی، خلیل، *اعیان العصر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مسند زید، به کوشش عبدالواسع واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مک ایودی، کالین، *اطلس تاریخی آفریقا*، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ورجلانی، یوسف، *الدلیل و البرهان*، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ولفنسون، ا.، *تاریخ اللغات السامیة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز:

Abboud, P.F., «Spoken Arabic», *Current Trends in Linguistics*, 1970, vol. VI; Applegate, J.R., «The Berber Languages», ibid; Arnold, T.W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Bakir, A.M., *An Introduction to the Study of the Egyptian Language*, Cairo, 1978; Bulck, G., «Langues khoin», *Les Langues du Monde*, Paris, 1952; Bynon, J., «The Contribution of Linguistics to History in the Field of Berber Studies», *Language and History in Africa*, ed. D. Dalby, London, 1970; Cerulli, E., «Testi di diritto consuetudinario di Somali Marrēhān», RSO, 1916-1918, vol. VII; id, «Un gruppo Mahri nella Somali italiana», ibid, 1926-1928, vol. XI; Cherbonneau, A., «Histoire de la littérature arabe au Soudan», JA, 1855, vol. VI; Clark, J.D., «African Prehistory: Opportunities for Collaboration between Archaeologists, Ethnographers and Linguists», *Language and History in Africa*, ed. D. Dalby, London, 1970; Cohen, M., «Langues chamito-sémitiques», *Les Langues du Monde*, Paris, 1952; Crystal, D., *An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages*, Massachusetts, 1992; Eckmann, J., «Die kiptschakisch Literatur», *Philologicae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964; EI^2; Faublée, J., «Langues malayo-polynesiennes», *Les Langues du Monde*, Paris, 1952; Garcia Gomez, E., notes on *Todo ben Quzmān*, Madrid, 1972; Guthrie, M., «Contributions from Comparative Bantu Studies to the Prehistory of Africa», *Language and History in Africa*, ed. D. Dalby, London, 1970; Hair, P.E.H., «The Contribution of Early Linguistic Material to the History of West Africa», ibid; Hudson, G., «Language Classification and the Semitic Prehistory of Ethiopia», *Folia Orientalia*, 1979, vol. XX; Hunwick, J.O., «The Term Zanj and its Derivatives in a West African Chronicle», *Language and History in Africa*, ed. D. Dalby, London, 1970; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of Qur'ān*, Baroda, 1938; Leslau, W., «Ethiopic and South Arabian», *Current Trends in Linguistics*, 1970, vol. VI; Lewis, I.M., «The Gadabuursi Somali Script», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1958, vol. XXI; Littmann, E., « Bemerkungen zu den neuen Harari Texten»,

1. Cap Vert 2. Pidgin 3. Ngbandi 4. Creole 5. Krio

ZDMG, 1921, vol. LXXV; Lodhi, A.Y., «The Status of Arabic in East Africa», *Orientalia Suecana*, 1984-1986, vols. XXXIII- XXXV; Palmer, F.R., «Cushitic», *Current Trends in Linguistics*, 1970, vol. VI; Philips, J. E., «Two Arabic / Hausa Histories from Wurno by Malam Haliru Wurno», *Annals of Association for Midddle East Studies*, 1989, vol. IV(2); Podolsky, B., «Bibliographia Cushitica», part I, *Israel Oriental Studies*, vol. VIII, 1978, ibid, part II, vol. IX, 1979; Polotsky, H.J., «Coptic», *Current Trends in Linguistics*, 1970, vol. VI; Stricker, B.H., «A Study in Medieval Nubian», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1939-1942, vol. X; Sumer, F., *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara, 1972; Vergote, J., «Egyptian», *Current Trends in Linguistics*, 1970, vol. VI; Zyhlarz, E., «Das meroitische Sprachproblem», *Anthropos*, 1930, vol. XXV.

احمد پاکتچی

IV. مکاتب و مذاهب در افریقا

با اینکه قارۀ افریقا واحدی جغرافیایی به شمار می‌آید، در بررسی تاریخ فرهنگی و به ویژه، گوشه‌ای از آن، تاریخ مکاتب و مذاهب اسلامی، باید به عنوان عرصه‌ای برای فرهنگهای ناهمگون در کنار یکدیگر تلقی گردد. برای بررسی هر بعد از حیات فرهنگی در افریقا، ممکن است بتوان گونه‌ای تقسیم منطقه‌ای را به کار بست؛ اما به عنوان پایه‌ای برای بررسی تاریخی مکاتب و مذاهب اسلامی، می‌توان تقسیم قاره به ۳ بخش را پیشنهاد کرد: ۱. مصر، ۲. شمال افریقا، ۳. شرق افریقا و ماوراء صحرا.

مصر با فتح نسبتاً صلح‌آمیز در ۲۰ق/۶۴۱م نخستین پایگاه تبلیغ اسلام در درون قاره گشت. این سرزمین در سراسر سدۀ نخست هجری به اندازه‌ای با فرهنگ اسلامی آشنا شده بود که در بحبوحۀ شکل‌گیری مکاتب و مذاهب در سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م بتواند خود به سان بومی مؤثر، در این شکل‌گیری تأثیری فعال برجای گذارد. شمال افریقا با تأخیری نسبی که در فتح آن دیار وجود داشت (پس از ۸۹ق/۷۰۸م)، به‌طبع دارای اوضاع و احوالی دیگر بود و همین ویژگی ــ به نحوی قابل مقایسه با ماوراء النهر ــ موجب می‌شد تا این منطقه در برخورد با دسته‌بندیهای مذهبی جهان اسلام، نقشی ثانوی ایفا کند. شرق افریقا و ماوراء صحرا وضعی به کلی متفاوت داشت و ــ به رغم آنکه آشنایی بخشهایی از آن با دیانت اسلام از سده‌های نخست اسلامی آغاز شده بود ــ ارتباط آن با مکاتب اسلامی و مرکزیتهای آن، غیرمستقیم و ناپیوسته بود.

نخستین زمینه‌ها: در سدۀ نخست هجری، از عهد عثمان دو تفکر متقابل در میان مصریان پدید آمده بود: ۱. تفکر گروهی از مردم که با انتقاد از سیاستهای عثمان، خواستار اصلاحات بودند و خود را پیروان امام علی (ع) می‌شمردند؛ ۲. تفکر گروهی از اشراف و همراهان آنان که شرایط نابرابر اقتصادی را به نفع خود می‌دیدند. گروه نخست در همپیمانی با معترضان کوفی و بصری، در حرکت سال ۳۵ق/۶۵۵م که به قتل خلیفۀ سوم انجامید، شرکتی فعال داشتند (نک: یعقوبی، *تاریخ*، ۲/۱۷۴-۱۷۵؛ طبری، ۴/۳۴۰ به بعد). این تقابل در زمان خلافت امام علی (ع) استوارتر شد (همو، ۴/۴۴۲، ۵۵۲-۵۵۳)، به طوری که بر پایۀ شواهد، گرایشی عدالت‌خواه و ضد تبعیض که انتقاد از عثمان و حمایت از امام علی (ع) را شعار خود ساخته بود و در سراسر سدۀ ۱ق/۷م و پاسی از سدۀ ۲ق/۸م، گرایش غالب در میان مصریان به شمار می‌رفت (نیز نک: دمیری، ۲/۳۱۰).

با توجه به آنچه یاد شد، پای‌گیری گرایشهای شیعی در مصر، امری قابل انتظار است، اما باید توجه داشت که با آغاز سدۀ ۲ق، به تدریج گرایش به مکتب اصحاب حدیث ــ که رفته رفته به عنوان شاخص پیروی سنت و جماعت شناخته می‌شد ــ نیز در مصر پایگاهی یافته بود. از وابستگان به این مکتب در نیمۀ نخست سدۀ ۲ق، باید از فقیهان و مفتیانی صاحب حدیث، چون عمرو بن حارث، یونس بن یزید ایلی و عبدالله بن لهیعه یاد کرد که در مصر مکتبی بومی برای حدیث و فقه پایه نهادند. این مکتب در میانۀ سدۀ ۲ق، با ظهور لیث بن سعد که برجسته‌ترین نمایندۀ اصحاب حدیث در مصر به شمار آمده است، به اوج خود رسید. وی افزون بر جایگاه علمی خود، در معتدل ساختن افکار عمومی مصر نسبت به نقد صحابه، به خصوص عثمان و آماده سازی آنان برای پذیرش اندیشۀ سیاسی اهل سنت و جماعت، نقشی اساسی داشت (نک: همانجا).

در جانب افریقیه و مغرب، دشواری فتوح و سرسختی بربرها در پذیرش حاکمیت فاتحان اموی از یک‌سو، و روش امویان در برتری نهادن نژاد عرب از سویی دیگر، عواملی بود که در عصر نخستین اسلامی، نوعی دسته‌بندی عرب و بربر را در منطقه پدید آورد؛ جماعت فاتح عرب که در شهرهای نوار ساحلی، همچون برقه، طرابلس و قیروان متمرکز بود، در مقایسه با بربرهای مسلمان شده، دید خوشبینانه‌تری نسبت به حکومت مرکزی و مکاتب حامی مشروعیت آن، به خصوص مکتب اصحاب حدیث داشتند. در مورد عربهای مهاجر نیز باید به تفاوت موجود میان قریش و دیگر قبایل، و تأثیر آن در موضع‌گیریهای سیاسی ـ مذهبی توجه داشت.

در محیط مغرب، ویژگی ضدیت با حکومت مرکزی از شرق به غرب شدیدتر می‌شد و این ویژگی زمینه را برای فعالیت گروههای مذهبی ضد حکومت مرکزی، چون برخی فرق شیعه و محکّمه مساعد ساخته بود. وجود همین خصوصیات موجب آن بود تا مغربیان نخستین ملت مسلمان باشند که به خود اجازه دادند تا حرمت خلافت مرکزی را شکسته، سلسله‌هایی حکومتی پدید آورند که شخصیت نخستین آنها عنوان خلیفه یا امام را بر خود می‌نهاد.

محافل اصحاب حدیث: همزمان با فعالیت عالمان متقدم اصحاب حدیث در بومهای گوناگون در جهت تدوین و شکل‌دهی به تعالیم مکتب اصحاب حدیث، در حوزۀ علمی مصر نیز، باید از لیث بن سعد فهمی (۹۴-۱۷۵ق/۷۱۳-۷۹۱م) نام برد که مذهب او برای مدتی رقیب سرسختی برای مذهب مالک در منطقه بوده است. لیث دورۀ تحصیل خود را در حجاز به سر برده، و از مشایخ مهم مکه و مدینه چون عطاء بن ابی رباح و ابن شهاب زهری بهره گرفته بود (نک: نووی، ۱(۲)/۷۳-۷۴). شاید همین ویژگی جمع میان سنت مکیان و مدنیان در فقه لیث باشد که او را بسیار مورد توجه شافعی قرار داده است (نک: همانجا).

جمله باید به حرکتهای سالهای ۵۶۹ق و ۵۷۲ق اشاره کرد که خود دستاویزی برای ریشه‌کنی این مذهب در مصر بود (نک: مقریزی، *اتعاظ*...، ۳/۳۴۷-۳۴۸).

در سدۀ ۷ق/۱۳م، مصر علیا به عنوان پایگاهی موقت برای جماعت اسماعیلیه درآمده، و کمتر از یک سده پس از آن، مذهب اسماعیلیه از پهنۀ مصر برچیده شده بود (نک: هـ د، ۸/۶۹۶). بر پایۀ حکایات بومی، گروهی از مردم کردفان و به طور اعم سودان شرقی، خود را اعقاب عربهایی (ظاهراً اسماعیلیانی) می‌دانند که پس از سقوط دولت فاطمی به نواحی نیل علیا کوچیده بوده‌اند (نک: آرنولد، 323).

در پایان سخن از تشیع در افریقا، باید به ابن‌تومرت (د ۵۲۴ق/ ۱۱۳۰م) بنیان‌گذار سلسلۀ موحدون در مغرب اقصیٰ اشاره کرد که خود مدعی مهدویت بود و مذهبی را عرضه می‌داشت که در کلام و فقه زمینه‌ای غیر شیعی داشت، اما در برخی پایه‌ها و شعایر تشیع ــ مانند قول به‌امامت منصوص و معصومیت‌امام ــ چهره‌ای‌شیعی و به‌خصوص امامی یافته بود (نک: ابن‌تومرت، سراسر کتاب). با آنکه حکومت سلسلۀ موحدون تا چندین نسل ادامه داشت، مذهب شیعیِ خاص ابن تومرت از سوی جانشینان او پی‌گیری نشد و دوامی نیافت.

مذاهب محکّمه: مصر، به سبب ویژگیهای فرهنگی و اجتماعی، هرگز محیط مناسبی برای پایگیری مذهب محکمه نبوده است. آنچه در تاریخ از گرایشهای مصریان نسبت به مذاهب محکمه یافت می‌شود، تنها در حد کوششهایی پراکنده است. در این باره، نخست باید به شورش گروهی از شرات (محکمه) در سال ۹۱ق/۷۱۰م در شهر اسکندریه به ریاست مهاجر بن ابی مثنیٰ تجیبی اشاره کرد که توفیقی به دست نیاورد (کندی، ۶۴). در فاصلۀ سالهای ۱۲۸-۱۳۰ق/۷۴۶-۷۴۸م طالب الحق امام اباضی حضرموت داعیی برای تبلیغ مذهب اباضی و گرفتن بیعت به مصر فرستاد و توانست از گروهی، به خصوص از قبیلۀ تجیب بیعت بگیرد (همو، ۹۲، نیز ۳۶۲: اشاره به‌دعوتی اباضی با مرکزیت طرابلس). در نیمۀ دوم سدۀ ۲ق تنها از حضور جمعیت اباضی کوچکی در مصر اطلاع داریم که در میان آن کسانی چون شعیب بن معروف، عیسی بن علقمه و محمد بن عباد عالمانی مؤثر در تاریخ اباضیه بوده‌اند (درجینی، ۱/۴۹، ۶۶؛ شماخی، ۱/۱۱۲).

در افریقیۀ مغرب، با آغاز سدۀ ۲ق بر پایۀ روایات از سوی دو فرقۀ صفری و اباضی حرکتی تبلیغی با مرکزیت قیروان آغاز شد که داعیان آن عکرمه مولای ابن‌عباس و سلامة بن سعید بصری بودند (درجینی، ۱/۱۱). اسناد تاریخی نیز به روشنی ثابت می‌کنند که تاریخ یاد شده برای آغاز دعوت صفری و اباضی در مغرب از حقیقت دور نیست.

در حدود سال ۱۱۷ق/۷۳۵م از حضور جمعیتی صفری در افریقیه، طنجه و مناطقی در میانۀ آنها اطلاع داریم که موفق شده بودند خلافتی با مرکزیت طنجه، و بعد تلمسان تأسیس کنند. این خلافت که بخش وسیعی از مغرب را زیر فرمان خود داشت، از ۱۱۷ تا بعد از ۱۵۴ق/ ۷۷۱م ادامه یافت - اگرچه تعیین مرز دقیق حوزۀ نفوذ خلافت صفری و ولایت اموی افریقیه قدری دشوار است، ولی می‌توان حدود آن را در الجزایر غربی دانست. این خلافت در آغاز متکی بر حمایت بربرهای زناته بود، ولی در پی فعالیتهای تبلیغی، مذهب صفری در میان قبایل قوم بزرگ صنهاجه نیز گسترش یافت. در جانب جنوب شرقی، مذهب صفریه که به میان بربرهای مکناسه راه یافته بود، در ۱۴۰ق/۷۵۷م پایۀ تأسیس خلافتی دیگر با مرکزیت سجلماسه بر دروازۀ صحرا شد که به زودی به تنها حکومت مقتدر صفری در مغرب بدل گشت و تا ۳۴۷ق/ ۹۵۸م، یعنی مدتی پس از شکست موقت آن از فاطمیان پا بر جا بود (برای آگاهیهایی پراکنده، نک: ابن‌اثیر، ۵/۱۹۰-۱۹۴، ۳۱۱، جم).

در نیمۀ نخست سدۀ ۲ق، در میان حرکتهای پراکندۀ سیاسی از سوی بربرهای اباضی، مانند قیام حارث و عبدالجبار در فاصلۀ سالهای ۱۲۶-۱۳۱ق/۷۴۴-۷۴۹م در منطقۀ طرابلس و قیام اسماعیل بن زیاد نفوسی در قابس در ۱۳۱ق (ابن‌خلدون، ۶(۲)/۲۲۳؛ نیز ابن‌اثیر، ۵/۳۱۳)، حرکتی آرام در جهت تشکل فرهنگی اباضیه در مغرب نیز آغاز شده بود. پیش از ۱۴۰ق/۷۵۷م، تنی چند از بربرهای افریقیه یا مهاجران به آن دیار، به بصره سفر کردند و نزد ابوعبیده امام اباضیان به فراگیری تعالیم اباضی پرداختند. از میان این اشخاص که برای بسط مذهب اباضی به افریقیه بازگشتند، می‌توان از ابوالخطاب معافری و عبدالرحمان بن رستم نام برد که توانستند در طرابلس و افریقیه امامتی را پایه گذارند (درجینی، ۱/۱۹-۲۱).

در پی عزم خلیفه منصور بر اعمال حاکمیت بر افریقیه، امامت اباضی به رهبری ابن‌رستم به تاهرت منتقل شد و این امامت رستمی تا ۲۹۶ق/۹۰۹م که به دست ابوعبدالله شیعی منقرض شد، دوام آورد (همو، ۱/۲۶-۳۴). تمرکز یافتن حکومت اباضی در مغرب میانه، به معنای پایان نفوذ اباضیه در نواحی طرابلس و افریقیه نبود و در طی قرون تا امروز، این دو منطقه حوزۀ نفوذ محدود مذهب اباضی بوده است. در مغرب میانه، اباضیان که به دنبال جنگهای داخلی و خارجی متعدد، سازمان سیاسیشان از هم پاشیده بود، در پی اضمحلال امامت رستمی، آغاز به مهاجرتی تدریجی به عمق افریقا کردند؛ از سدۀ ۶ق/ ۱۲م به بعد، اباضیان افریقای شمالی در چند ناحیۀ دور از دسترس انزوا گزیدند و تا امروز در آن مناطق باقی مانده‌اند. اباضیانی که مغرب میانه را ترک گفتند، نخست به گروههای اباضی واحه‌های ورقله و ریغ پیوستند و پس از آن مهاجرنشینهای جدیدی در مزاب تأسیس کردند که بعدها اباضیان ورقله و ریغ را نیز جذب خود کرد (نک: EI^2, III/656).

تحقیقات کسانی چون شاخت و لویتسکی نشان می‌دهد که اباضیان در نخستین تبلیغات اسلامی در سودان مرکزی، در قلمرو کشورهای کنونی موریتانی، سنگال، مالی، غنا، نیجریه و چاد نقشی اساسی ایفا کرده‌اند (نک: همان، III/656-657؛ لویتسکی، 27-1) و این نکته‌ای است که در منابع کهن اباضی نیز شواهدی بر آن یافت می‌شود (مثلاً نک: درجینی، ۲/۵۱۷).

گذشته از بخش یاد شده، در کرانه های شرقی افریقا یا «بلاد زنج»

نیز شماری از نخستین مبلغان اسلام، اباضیانی از عمان بوده‌اند؛ این جریان تبلیغی که آغاز آن از سدهٔ ۳ق/۹م دانسته شده (مثلاً نک: EI², III/653؛ بدوی، ۱۱۵)، در سدهٔ ۶ق/۱۲م به ایجاد یک محیط فرهنگی اباضی انجامیده بوده است. در این سده، فقیهی اباضی از مردم شهر کِلوه (افریقای شرقی) به نام ولید بن بارک کلوی برای منابع عمانی شناخته بوده است (نک: سلیل بن رزیق، 92,205). سلطهٔ عمان بر قسمت عمدهٔ ساحل شرقی افریقا در قرنهای ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م ظاهراً اثر مهمی در افزایش نفوذ مذهب اباضی در آن دیار داشته است. اگرچه در آن روزگار مذهب اباضی سواحل و جزایر شرقی تانزانیا و جنوب شرقی کنیای کنونی را در بر می‌گرفت، لیکن امروز بیشتر اباضیان افریقای شرقی در زنگبار تجمع دارند (نک: بارونی، ۳۲، ۶۱؛ EI²، همانجا).

مکاتب کلامی: در بارهٔ میزان تأثیرپذیری محیط کلامی در عهد نخستین از آموزشهای دیگر ادیان، وجود اشاراتی در روایات بر جای مانده، این تصور را مطرح می‌سازد که ممکن است طرح بخشی از مباحث کلامی عمومی در زمینه‌های توحید و عدل در عصر صحابه، حاصل مناظرات اهل‌کتاب با عالمان مسلمان بوده باشد و از آنجا که مصر و افریقیه، هر دو از حوزه‌های فرهنگی مسیحیت بوده، و اقلیتی یهودی را نیز در خود داشته‌اند، انتظار می‌رود که این دو منطقه، جایگاه مناسبی برای رشد مباحث کلامی و پای‌گیری مکاتب متکلمان بوده باشد؛ اما در عمل، حضور مصر در صحنهٔ مجادلات کلامی محدود بود و دانسته‌ها در بارهٔ نقش معتزله در آن دیار در حد یادداشتهایی پراکنده، از جمله در بارهٔ وجود یک جمعیت محدود معتزلی در مصر در اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م است (نک: مقدسی، ۱۷۲). در مقابل، افریقیه از سدهٔ ۲ق، صحنهٔ برخورد مذاهب گوناگون کلامی گشت، چنانکه ابن‌فروخ عالم افریقیه در نامه‌ای به مالک ــ به طبع پیش از ۱۷۹ق ــ سرزمین خود را «کثیر البدع» وصف کرده است (نک: سراج اندلسی، ۱(۲)/۷۲۹).

برخی اسناد تاریخی حکایت از آن دارند که واصل بن عطا در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، داعیانی را برای آشنا ساختن مردم با مذهب معتزله و در عین حال دنبال نمودن اهداف سیاسی این فرقه، به افریقیه و مغرب گسیل کرده بود (نک: ابوالقاسم بلخی، ۶۶-۶۷؛ قاضی عبدالجبار، ۲۳۷، ۲۵۱). این دعوت، در اواخر همان سده گسترشی شایان یافت (نک: ابوالعرب، ۱۰۷، ۱۲۹، جم؛ خشنی، ۲۲۲) و از نتایج آن پای‌گیری حکومتهایی معتزلی در مغرب به عنوان حکومت واصلیه بود که تا سدهٔ ۳ق، دوام داشت (نک: ابن‌فقیه، ۸۰، ۸۴). اگر گفتهٔ شهرستانی به واقع مربوط به عصر وی دانسته شود، باید تصور کرد که گروه واصلیه در مغرب تشکل خود را تا نیمهٔ نخست سدهٔ ۶ق/۱۲م هنوز حفظ کرده بوده است (نک: شهرستانی، ۵۰/۱). واصلیه در این منطقه تا آن حد نفوذ داشتند که کلام اباضیه را به شدت تحت تأثیر نظام کلامی خود قرار داده بودند و این تأثیر موجب شده بود که گاه این فرقه، با عنوان «واصلیهٔ اباضیه» خوانده شود (نک: ابوعبید، ۷۲).

برخی از فرق کلامی که در باب صفات باری، یا در باب منزلت فاسق با معتزله مخالف بودند و در منابع با نامهای مشبهه و مرجئه خوانده شده‌اند، نیز در محافل افریقیه حضوری محدود داشته‌اند. در منابع شرح حال، شماری از شخصیتهای شناختهٔ مرجی در افریقیه نام برده شده‌اند (نک: ابوالعرب، ۷۳، ۲۰۰، ۲۰۱). همچنین باید از کسانی چون ابوابراهیم بن ابی‌مسلم قیروانی یاد کرد که به سان برخی از متکلمان متقدم مشرق، از نظریهٔ «جسم لا کالاجسام» دفاع می‌کرده‌اند (نک: خشنی، ۲۱۹)، و گاه با عنوان «مشبهه» شناخته می‌شده‌اند (نک: ابوالعرب، ۲۰۰).

نفوذ مذهب اشعری در مصر با مانع مستحکمی چون دستگاه فاطمی مواجه بود و بی‌درنگ پس از برافتادن این خلافت، مصر به مرکزی برای رشد این مذهب مبدل گردید و در ۵۷۵ق/۱۱۷۹م، با حمایت صلاح الدین ایوبی، مدرسه‌ای برای نشر آموزشهای اشعری در مصر تأسیس شد (نک: «گزارش»، IX/ 95). البته بر پایهٔ تحلیل کوثری، صلاح‌الدین در رقابت میان کرامیه و حنابله با اشاعره، در صدد تقویت اشاعره برنیامده، بلکه کوششهای عالمان اشعری بوده که به احیای این مذهب در مصر انجامیده است (ص ۱۶).

در افریقیه، می‌توان نخستین آشنایی گسترده با کلام اشعری را در مجالسی جست‌وجو کرد که یکی از شاگردان نامشهور ابوالحسن اشعری به نام ابن‌عبدالمؤمن در قیروان ترتیب داد و کسانی چون ابن‌ابی‌زید قیروانی (د ۳۸۶ق/۹۹۶م) در همین مجالس به سوی این مذهب جذب شدند (نک: *داک*، ۳۱۹/۲)؛ دفاعیه‌های ابن‌ابی‌زید و نیز ابوالحسن ابن‌قابسی، دیگر عالم افریقی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م) در معارضه با حملات معتزلیان، نشان می‌دهد که اینان تا چه حد به مذهب اشعری پایبند بوده‌اند (نک: ابن‌عساکر، ۱۲۲-۱۲۳). آثار ابن‌ابی‌زید که تنها اندک زمانی پس از درگذشت ابوالحسن اشعری نوشته شده‌اند، قدیم‌ترین نوشته‌ها در کلام اشعری پس از بنیان‌گذار آن مذهب شناخته شده‌اند، هرچند گاه میان آنها با آثار اشعری تفاوتهایی ظریف در برداشتها دیده می‌شود (نک: *داک*، همانجا).

در موجی دیگر از تبلیغ مذهب اشعری در مغرب، یکی از شاگردان قاضی ابوبکر باقلانی به نام ابوعبدالله ازدی، تا پایان عمر به تعلیم مذهب اشعری در قیروان پرداخت و ابوعبدالله بغدادی از دیگر شاگردان باقلانی در این تبلیغ به او یاری رسانید (نک: ابن‌عساکر، ۳۳۰). با وجود فشار مذهبی فاطمیان در افریقیه، و سیاست سنت‌گرایی سلسله‌های مابعد فاطمی در منطقه، علم کلام و مجادلات کلامی تا سدهٔ ۵ق/۱۱م و دست کم پاسی از سدهٔ ۶ق/۱۲م در مغرب هنوز اهمیت خود را از دست نداده بود و تأیید این مدعا ــ افزون بر گزارشهایی در منابع اهل سنت (مثلاً نک: ونشریسی، ۲۳۰/۱۱) ــ در منابع اباضی این سده‌ها یافت می‌شود. نهایت ضعف علم کلام، در عهد سلسلهٔ مقتدر مرابطون (۴۴۸-۵۴۲ق/۱۰۵۶-۱۱۴۷م) بود که دانش کلام را از بنیاد بدعت می‌شمردند و در جهت ستیز خود با مباحث و آثار کلامی، پرهیزی

۴۲۶).

در سده‌های بعد، از این رونق کاسته شده است و به ندرت آثار مستقلی دیده می‌شوند؛ بسنده کردن به قرائات هفتگانه با طرق مشهور و اعتنا نداشتن به آثار قرائی ــ جز به *تیسیر* ابوعمرودانی و *شاطبیه* ــ در سدهٔ ۹ق/۱۵م، ابن‌جزری را به شکوه واداشته است (نک: *تحبیر*...، ۷)، ولی انتقال نسل به نسل این میراث روایی در مصر با وجود فراز و نشیبها، تا عصر حاضر دوام یافته است.

در نگرشی بر حوزهٔ قرائت در افریقیه، باید گفت: تا سدهٔ ۴ق این حوزه نسبت به دانش اختلاف قرائات اهتمامی نداشت و به عنوان موجی برخاسته از تحول حوزهٔ مصر، از اوایل این سده، حوزهٔ افریقیه در راهی همسان و پیوسته با مصر گام نهاد و تحصیل برخی طلاب افریقیه در مصر راهگشای این مسیر بود (همو، *النشر*، ۱/۳۴- ۳۵). کوشش مقریانی افریقی در جهت تدوین آثار تحقیقی قرائت، همچون کار ابن‌سفیان‌قیروانی (د ۴۱۵ق/۱۰۲۴م) در *الهادی*، احمدبن عمار مهدوی (د بعد از ۴۳۰ق/۱۰۳۹م) در *الهدایه*، مکی بن ابی‌طالب قیسی (د ۴۳۷ق/۱۰۴۵م) در آثار متعدد از جمله *التبصره* (برای آگاهی از رواج این آثار، نک: همان، ۱/۶۶، جم) نشان می‌دهد که افریقیه در تاریخ تدوین قرائات، همکار و رقیبی سخت‌کوش برای حوزهٔ مصر بوده است. هند شلبی در پژوهشی گسترده، جایگاه دانش قرائت در افریقیه را تا میانهٔ سدهٔ ۵ق/۱۱م، یعنی در دورهٔ شکوفایی بررسی کرده است (نک: مآخذ همین مقاله).

در سده‌های پسین، این دانش در عین رکود و کاستی، بقای محدود خود را در شمال افریقا حفظ کرده (قس: شلبی، ۱۴)، و از ثمرات آن تألیف آثاری چون *شرح الشاطبیه* از ابن‌آجروم صنهاجی مراکشی (د ۷۲۳ق/۱۳۲۳م) و *غیث النفع* از سیدی علی صفاقسی (سدهٔ ۱۱ق/۱۷م) بوده است (نک: صفاقسی، ۳-۴؛ نیز هد، ۲/۶۱۳).

در زمینهٔ تفسیرنویسی، در سده‌های متقدم هجری، در دورهٔ رونق تفسیرهای مأثور در دیگر بومها، گرایش ویژه‌ای به این سبک تألیف، در مصر و افریقیه دیده نمی‌شود. تنها استثنای مهم تفسیر یحیی بن سلام، عالم بصری مهاجر به افریقیه (د ۲۰۰ق/۸۱۶م) است (ذهبی، *سیر*...، ۹/ ۳۹۶-۳۹۷) که همواره در مغرب جهان اسلام مورد توجه خاص بوده است. در دورهٔ رواج تفسیرهای درایی در سده‌های میانهٔ اسلامی، مصر و افریقیه نیز سهمی بسزا داشته‌اند. از نمونه‌های اینگونه تفاسیر می‌توان *الارشادِ* ابن برجان لخمی، عالم صوفی مشرب افریقی (د ۵۳۶ق/۱۱۴۲م) را نام برد که با گرایشی عرفانی نوشته شده است (نک: سیوطی، *الاتقان*، ۱/۳۵). از نمونه‌های مصری نیز می‌توان تفاسیری بزرگ و مفصل چون *فتح الرحمان* از تاج‌الدین ابن‌قرقماس (د ۸۸۲ق/۱۴۷۷م) را برشمرد (نک: ه د، ۴/۴۶۱: نسخه‌های خطی آن؛ برای نمونه‌های بیشتر، نک: اسنوی، ۲/۲۴۰؛ سیوطی، *طبقات*...، ۳۰، ۸۲، ۸۳، ۱۱۲، ۱۲۳- ۱۲۴). در اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م، جلال‌الدین سیوطی *الدر المنثور* را به عنوان جامع‌ترین تفسیر روایی فراهم آورد و تفسیر ناتمام درایی جلال‌الدین محلی (د ۸۶۴ق/۱۴۶۰م) را تکمیل کرد که به *تفسیر جلالین* شهرت یافت (چاپهای مکرر) و در نسلهای بعد به عنوان تفسیری مختصر مورد توجه قرار گرفت. در سدهٔ اخیر، رویکرد مصریان به تألیف تفاسیر درایی گسترشی قابل ملاحظه داشته، و دوره‌های مفصل تفسیری چون *جواهر القرآن* طنطاوی، *المنار* محمد عبده و رشید محمد رضا و *فی ظلال القرآن* سید قطب حاصل همین رویکرد است.

در زمینهٔ علوم حدیث، چنانکه ذهبی در نگرشی کلی اشاره کرده است، حدیث در عهد تابعان در حوزهٔ مصر رونق داشت و در نیمهٔ دوم قرن ۲ق/۸م، با حضور کسانی چون لیث بن سعد، ابن‌لهیعه (ه م) و ابن‌وهب (ه م) به اوج رونق خود رسید (*الامصار*...، ۲۸). این رونق تا میانهٔ سدهٔ ۴ق برجای بود و از ثمرات آن، آثاری چون *نسخهٔ* ابوصالح کاتب اللیث (GAS,I/104)، *مسند* اسد بن موسیٰ و *الزهد* همو، آثار نعیم ابن حماد، به خصوص *الفتن* (همان، I/105)، *الصحیح المنتقیٰ* از ابن‌سکن (ه م) و آثار ابوجعفر طحاوی (نک: همان، I/440 به‌بعد) را می‌توان مورد توجه قرار داد. از آثار همین دوره، کتاب *مسند الصحابة الذین نزلوا مصر* از محمد بن ربیع جیزی (نک: رودانی، ۳۶۰-۳۶۱)، با وجود گمنامی، از آن روی که احادیث بوم مصر را به طور ویژه مورد بررسی قرار داده، حائز اهمیت است. مصریان در حدیث خودگاه دارای تفرداتی بوده‌اند که مورد توجه نویسندگان شرقی قرار گرفته است (مثلاً نک: صنعانی، ۲/۲۹۳؛ ابوداوود، ۱/۲۳۰، ۳/۱۱۴، ۱۸۵).

بر پایهٔ گفتار ذهبی، در دورهٔ استیلای فاطمیان بر مصر (۳۵۶-۵۶۷ق/۹۶۷-۱۱۷۲م)، دانش حدیث در این دیار متروک شد (همان، ۲۹-۳۰)؛ از نمونه‌های قابل ذکر این دوره، می‌توان از آثاری چون *شهاب الاخبار* (چاپهای مکرر) و مسند آن از قاضی قضاعی (د ۴۵۴ق/۱۰۶۲م) (کتانی، ۷۶) و مجموعهٔ ۲۰ جزئی مشهور به *الاجزاء الخلعیات* از ابوالحسن خلعی (د ۴۹۲ق/۱۰۹۹م) یاد کرد که در عهد خود از عالی‌ترین اسناد در مصر برخوردار بود (نک: همو، ۹۱؛ برای آثار دیگر، نک: GAS,I/226,231).

ذهبی اشاره می‌کند که پس از فروپاشی خلافت فاطمی، بار دیگر حلقه‌های حدیث در مصر رونق گرفت (همان، ۳۰)؛ ولی آنچه در این موج جدید به چشم می‌آید، بیشتر توجه به تألیف مجموعه‌های موضوعی، یا تحقیقاتی دربارهٔ متون اصلی حدیثی است. فرد شاخص در این میان زکی‌الدین منذری (د ۶۵۶ق/۱۲۵۸م) است که به عنوان نمونهٔ آثار موضوعی او، از کتاب پرشهرت *الترغیب و الترهیب* (چاپهای مکرر) می‌توان یاد کرد، در حالی که وی در برخورد با متون، دو مختصر از *صحیح* مسلم و *سنن* ابی‌داوود فراهم آورده، و بر *سنن* ابی‌داوود نیز حاشیه‌ای نوشته است (نک: GAS,I/140,151؛ نسخه‌های آن). در سده‌های پسین، حوزهٔ مصر به عنوان کانونی برای تحقیقات حدیثی شناخته شده است و در تاریخ آن شخصیتهایی چون ابن‌حجر عسقلانی (د ۷۷۳ق/۱۳۷۱م)، نورالدین هیثمی (د ۸۰۷ق/۱۴۰۴م)، شهاب‌الدین بوصیری (د ۸۴۰ق/۱۴۳۶م) و جلال‌الدین سیوطی (د

۹۱۱ق/۱۵۰۵م) با آثاری پرشمار نامبردارند که در آثار آنان ابتکارهایی در سبک تألیف دیده می‌شود.

در حوزهٔ افریقیه، از نخستین فعالیتهای حدیثی، فراهم آمدن تحریرهایی از *موطأ* مالک، توسط کسانی چون ابن‌زیاد تونسی (د ۱۸۳ق/ ۷۹۹م) (چاپ شده) و یحیی بن یحیی مصمودی (د ۲۳۴ق/۸۴۸م) (نک: همان، I/459: نسخه‌های آن) است. در سدهٔ ۴ق، باید از ابوالعرب تمیمی (د ۳۳۳ق/۹۴۵م) سخن گفت که افزون بر کتاب روایی *المحن* (بیروت، ۱۹۸۳م)، آثار متعددی چون مسند حدیث *مالک* و *عوالی الحدیث* پدید آورده بوده است (نک: قاضی‌عیاض، ۳/ ۳۳۵). ذهبی در سخن از دورهٔ متقدم حدیث در مغرب، رواج حدیث در سرزمینهایی چون بجایه، تلمسان، فاس و مراکش را اندک دانسته است (همان، ۵۵ـ۵۶)، اما در دوره‌های بعد، مغرب در حدیث اهمیتی افزون یافته است.

در دورهٔ تحقیق در متون حدیثی، *موطأ* و صحیحین به طور ویژه‌ای ملحوظ عالمان مغربی بوده‌اند. از جملهٔ این آثار *الملخص* ابوالحسن قابسی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م) دربارهٔ احادیث مسند در *موطأ* است (کتانی، ۱۴). در سدهٔ ۶ق/۱۲م، قاضی عیاض عالم اهل سبته (د ۵۴۴ق/ ۱۱۴۹م)، در آثار متنوع خود، چون *الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ* (استانبول، ۱۲۶۷ق) و *مشارق الانوار* (شرح گونه‌ای بر *موطأ* و صحیحین) (کتانی، ۱۵۷)، به حدیث مغرب جلوه‌ای تازه بخشید. عالم معاصر او ابن‌تومرت (د ۵۲۴ق/۱۱۳۰م)، با گرایش خاص مذهبی و سیاسی به نوعی تشیع، در کار حدیثی خود به شیوهٔ معمول مغربیان، تحریری از *موطأ* (الجزایر، ۱۹۰۵م) و تلخیصی از *صحیح* مسلم (نک: طالبی، ۱۲ـ۱۳: نسخه‌های آن) فراهم آورد. صحیحین و *موطأ* در سده‌های بعد نیز همچنان موضوع کار شماری از عالمان چون ندرومی تلمسانی (د ۶۲۵ق/۱۲۲۸م)، عمر بن علی وریغلی و ابن‌مرزوق حفید تلمسانی(د۸۴۲ق/۱۴۳۸م)بوده‌است (نک:GAS,I/120,124,126,462: نسخه‌های آنها).

از حیث روایت متون، ابن‌ابی‌شنب در مقاله‌ای روایت *صحیح* بخاری در الجزایر را مورد بررسی قرار داده (نک: همان، I/118)، و لوی‌پرووانسال در مقاله‌ای به بررسی کلی روایت مغربی *صحیح* بخاری پرداخته است (ص 233-209). به هر تقدیر، فهارس متعدد موجود از محدثان مغرب، به خصوص *فهرسهٔ* ابن‌غازی مکناسی (د ۹۱۹ق/ ۱۵۱۳م)، *صلة الخلف* رودانی (د ۱۰۹۴ق/۱۶۸۳م) و *فهرس الفهارس* کتانی در سدهٔ اخیر، منابع سرشاری برای مطالعهٔ اسانید مغربی و متون حدیثی متداول در مغرب هستند.

مآخذ: ابن جزری، محمد، *تحبیر التیسیر*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ همو، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفیٰ محمد؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ ۱۹۱۸م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر*، به کوشش پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰-۱۳۹۱ق؛ ذهبی، محمد، *الامصار ذوات الآثار*، به کوشش محمود ارناؤوط، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمدعمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شلبی، هند، *القراءات بافریقیة*، الدارالعربیة للکتاب، ۱۹۸۳م؛ صفا قسی، علی، «غیث النفع»، همراه *سراج القارئ المبتدی*، بیروت، دارالفکر؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طالبی، عمار، *مقدمه بر اعزما یطلب* ابن تومرت، الجزیره، المؤسسة الوطنیة للکتاب؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نیز:

GAS ; Lévi-Provençal , E., « La Recension maghribine du Ṣaḥīḥ d'al-Boḫārī», JA, 1923, vol. CCII.

احمد پاکتچی

VI. هنر معماری در افریقا

هنگامی که اعراب مسلمان به شمال افریقا رسیدند، صاحب سبک خاصی در معماری نبودند. آنان با جذب سنتهای محلی و اقتباس از سبکهای هنری ایران و سوریه دست به ایجاد بناهای تازه زدند؛ افزون برآن، معماران و هنرمندان محلی و خارجی ــ اعم از قبطی، یونانی، سریانی و ایرانی ــ را به کار گماردند و از طرحهای بناهای کهن بیزانسی و رومی نیز استفاده کردند («تاریخ...[۱]»، 17؛ هات، 14). مسلمانان ابتدا منحصراً به ساختن قلعه و رباط برای مقابله با حملات دشمن پرداختند، سپس به احداث بناهای مذهبی همت گماشتند و سرانجام قصرهای باشکوه ساختند. آنچه اکنون برجای مانده، بیشتر همان ساختمانهای مذهبی است و اینک مسجد، نمونهٔ بارز هنر و معماری افریقای شمالی به شمار می‌رود که برحسب سنتهای دیرینهٔ سرزمینهای مختلف شکل و چهرهٔ ویژه و متفاوتی به خود گرفته است («تاریخ»، 18).

با آمدن مسلمانان ــ که مروج تمدن در حال شکل گرفتن خلافت عربی بودند ــ به افریقای شمالی و ترویج اسلام در منطقه، و عربی زبان شدن اهالی ــ همراه با ایجاد روابط سیاسی و فرهنگی با کشورهای خاور نزدیک و اندلس، یک فرهنگ هنری ناهمگنِ عرب ـ بربر به وجود آمد (*افریقا*...، I/178). عربی کردن فرهنگ مردم در مصر چندان به درازا نکشید، اما این امر در مغرب سالها ادامه داشت («تاریخ»، 8؛ ویمارن، 63).

مصر پس از پذیرش اسلام، مشارکت فعالانه‌ای در شکل‌گیری فرهنگ اسلامی ـ عربی داشت. نخستین شهرهای عربی در مصر دارای خصوصیات اردوگاههای نظامی بود (مانند فسطاط). عناصر اصلی شهرها را مسجد، قصر، حمامهای عمومی و پادگان و حصارهای عظیم و مستحکم تشکیل می‌داد. از ویژگیهای معماری مذهبی قرنهای ۱ـ۳ق/ ۷ـ۹م در آنجا، بنای مسجدهای بزرگی چون مسجد عمروبن عاص است

1. *Vseobshchaya*...

(*افریقا*، I/520). این نخستین مسجد مصر در ۲۰ ق/۶۴۱م در فسطاط بنا گردید (ویمارن، 64؛ «تاریخ»، 52؛ ریونیرا، 24-23) و در زمان معاویه، در ۵۳ق/۶۷۳م گسترش یافت و ۴ مناره در ۴ گوشهٔ آن ساخته شد (همو، 24؛ نیز نک: کرسول، 14). صحن آن به شکل مربع، و دارای رواقهایی در اطراف بود. شبستان آن ۱۰۰ ستون مرمری داشت که از ویرانه‌های بناهای عصر روم و بیزانس جمع‌آوری گردیده بود (ویمارن، همانجا؛ نیز نک: پاپادوپولو، 489). این مسجد دارای تزیینات موزاییکی بود که در طی قرون ۴-۵ق/۱۰-۱۱م از میان رفت («تاریخ»، همانجا؛ کرسول، 234). بنای این مسجد چندین‌بار به هنگام تعمیر گسترش داده شد، اما طرح آن همان طرح قرن ۲ق/۹م باقی ماند (ویمارن، همانجا).

نمونهٔ بناهای غیر مذهبی این دوران «مقیاس النیل» واقع در جزیرهٔ روضه در نزدیکی قاهره است که برای اندازه‌گیری میزان بالا و پایین آمدن سطح آب نیل ساخته شده است («تاریخ»، 53-52؛ ریونیرا، 148؛ برند، 50). از خصوصیات معماری اواخر قرن ۳ق/۹م (دورهٔ طولونیان) وقرون ۴-۶ق/۱۰-۱۲م (دورهٔ فاطمیان) برپایی بناهای عظیم، طرح‌ریزی شفاف حجمها و تزیینات به صورت گچ‌بری و حجاری است (*افریقا*، همانجا). مسجد ابن طولون (ه م) ــ که صورت اولیهٔ خود را تا امروز حفظ کرده است (نک: کرسول، 302) ــ و جامع الازهر (ه م) و مسجدالحاکم در قاهره در شمار بناهای این دو دوره‌اند.

نخستین مقبره‌های فاطمیان دارای نقشهٔ مربع، طاقی در وسط هر نما و گنبدی بر پایه‌ای ۸ ضلعی بودند (مانند گروه مقبره‌های «سبع نبت» در فسطاط). برای تزیین مقبره‌ها مقرنس نیز به کار برده می‌شد. مناره‌های دورهٔ فاطمیان دارای پایهٔ مربع و بدنهٔ استوانه‌ای بود که بالای آن طاقک ۸ ضلعی قرار داده می‌شد (مانند منارهٔ اسنا). از آثار معماری شهری باقی مانده در قاهره ۳ دروازه به نامهای باب‌الفتوح، باب الزویله و باب النصر است (*افریقا*، همانجا؛ «تاریخ»، 56).

در دورهٔ ایوبیان و ممالیک (قرون ۶-۹ق/۱۲ تا ۱۵م) بناهای مذهبی مجموعه‌های پیچیده‌ای را تشکیل می‌دادند. برای نمونه می‌توان مجموعهٔ سلطان قلاوون (در قاهره) را نام برد (*افریقا*، همانجا). این مجموعه که مشتمل بر مسجد، مقبره و بیمارستان است، در ۶۸۴ق/ ۱۲۸۵م در قاهره ساخته شد (حسن، ۷۹). نمای اصلی آن را طاقهای تیزه‌دار و ستونکهایی با سرستونهای ظریف کُرنتی تزیین می‌کنند. بالای ستونکها در طول تمامی سطح نما افریزی با کتیبهٔ برجسته کشیده شده است (ویمارن، 79).

پنجره‌های طبقهٔ اول به شکل مستطیل، و دارای نرده‌های آهنیند و پنجره‌های بالاتر که نرده‌هایی از رخام دارند، خاطرهٔ نقش مایه‌های معماری بیزانس را زنده می‌کنند. در تزیین نمای خارجی رگ چینی متناوب سنگ سفید و تیره (ابلق) به کار رفته است که یکپارچگی ساختمان را به هم می‌زند (همانجا). از بنای بیمارستان اکنون چیز قابل ملاحظه‌ای برجای نمانده است (بلر، 72؛ حسن، همانجا). محراب مسجد در بخش زیرین با موزاییکهای طلاکاری تزیین شده، و قسمت بالای محراب دارای نقوش گچ‌بری است. این محراب آخرین نمونه از این نوع است. تمامی محرابهای بعدی دارای تزیینات مرمری هستند (همانجا). مقبره در تالاری مستطیل شکل قرار دارد و بدنه ۸ ضلعی حامل گنبد آن بر ۴ جرز ستبر واقع در ۴ گوشه تالار و ۴ ستون میانی از سنگ خارا (گرانیت) تکیه دارد (همانجا؛ بلر، 74). پنجرهٔ مشبک چوبی ۴ جرز تالار را به هم متصل کرده، و به این ترتیب، مقبره را از دیگر قسمتها جدا ساخته است (همانجا). منارهٔ کوتاه مسجد قلاوون دارای ۳ طبقه است که مقطع دو طبقهٔ اول آن مربع و طبقهٔ سوم استوانه‌ای است («تاریخ»، همانجا).

در دورهٔ ممالیک بنای مسجد - مدرسه از نوع ۴ ایوانی (مانند مسجد - مدرسهٔ سلطان حسن در قاهره)، دارای گنبدهایی با نقوش حجاری شده و منارهٔ بلند متداول شد. طرح ساختمانهای مسکونی دورهٔ ممالیک شامل بناهای ۳-۴ طبقه به دور حیاط تا سده‌های ۱۱ و۱۲ق/۱۷-۱۸م حفظ شده بود. در دورهٔ تسلط عثمانیها مسجدهای مصر مشابه مساجد ترکها یا به عبارت دیگر، بناهای طاقدار عظیم، با گنبدهای نیمکره‌ای و مناره‌های باریک سوزنی (مانند مسجد سنان پاشا و مسجد محمدعلی در قاهره) ساخته شد. در هنر معماری مصر در اواخر قرن ۱۳ق/۱۹م و نیمهٔ نخست قرن ۱۴ق/۲۰م معماران فرانسوی، ایتالیایی، انگلیسی و بلژیکی مشارکت داشتند (*افریقا*، همانجا).

در گسترش دستاوردهای فرهنگ اسلامی در مغرب، حاکمیت اغلبیان و پایتخت آنان قیروان ــ نخستین شهر اسلامی که از گسترش اردوگاه نظامی عربی قرن ۱ق/۷م به وجود آمد ــ نقش عمده‌ای را ایفا کرد. تجربهٔ بنای نخستین مسجد «ستوندار» در فسطاط (مسجد عمرو)، و پس از آن جامع متوکل در سامره (سدهٔ ۳ق/۹م) در معماری جامع سیدی عقبة بن نافع در قیروان بسیار مؤثر بود. به عبارت دیگر سنت بناهای مذهبی شرق در اختلاط با سنتهای محلی مغرب، خصوصیات مساجد قرون وسطایی مغرب و اندلس را پدید آورد. بنای این مساجد شامل شبستان ستوندار و راهروهای متعدد عمود بر دیوار محراب که به صحن وسیع سنگفرش شده باز می‌شدند، و نیز گنبدها و سقفهای مسطح بر روی ناو محوری و ناو محراب و مناره‌هایی بر پایه‌های مربع شکل در ۳ طبقه بود.

ویژگی دفاعی معماری مذهبی و غیر مذهبی دورهٔ اغلبیان زادهٔ شرایط حاصل از استقرار قدرت مسلمانان در محیط شورشی بربرها و نیز سیاست استیلاگرانهٔ بنی اغلب بوده است. روحیهٔ خشن دورهٔ برقراری نخستین حکومتهای اسلامی در افریقای شمالی به صورت بسیار بارزی در بناهای شهر سوس که در آن مکتب مستقل معماری قرون وسطایی افریقیه به وجود آمد، متجلی شد (مانند جامع سوس) (نک: *افریقا*، I/178). کتیبه‌ای که با نام امیر ابوالعباس ابن اغلب در آن یافت شده است، تاریخ ۲۳۶ق/۸۵۰م را نشان می‌دهد. این مسجد که بارها گسترش داده شده، دارای شبستانی است با ۱۳ ناو عمود بر دیوار قبله با طاقهای نیم‌دایره‌ای که طاق ناو مرکزی پهن‌تر و بلندتر از دیگر

طاقهاست (پاپادوپولو، 503).

در معماری دفاعی، به ویژه در ساختن رباط استفاده از سنتهای محلی رومی و بیزانسی و نیز به کارگیری سبک قصرهای عربی خاور نزدیک مشاهده می‌گردد (*افریقا*، همانجا). سنتهای رومی و بیزانسی به طور مخصوصی بر هنر قرون ۱-۳ق/۷-۹م افریقای شمالی اثر گذاشت که ساده‌ترین شکل آن در استفاده از اجزاء مختلف از ساختمانهای رومی و بیزانسی مانند ستون، سرستون و تخته سنگ مرمر بود. در قرن نخست گسترش اسلام در مغرب، سنت استفاده از موزاییک تزیینی و کنده‌کاری نقش مایه‌های روم باستان تا مدتی باقی مانده بود؛ در عین حال، از ویژگیهای هنر مغرب قرن ۳ق/۹م که در تماس نزدیک با هنر نواحی عرب‌نشین پیشرفت می‌کرد، گسترش نقشهای هندسی ساده بوده است (همانجا). درقرن ۴ق/۱۰م اصولی درهنرمغرب‌افریقاپایه‌گذاری شد که در اواخر قرن ۶ق/۱۲م در هنر مصر فاطمیان بسط شایان توجهی یافت. همراه با شکوفایی معماری، هنر تزیینی حجاری با استفاده از شکل انسان و حیوان نیز گسترش یافت. در بسط هنر شمال افریقای قرون ۴-۵ق/۱۰-۱۱م نقش عمده را بنی زیری و به ویژه بنی‌حماد برعهده داشتند. اینان با معماری مخصوصِ خود، و با داشتن استادکاران ماهر آثار هنری بدیعی پدید آوردند (همانجا).

نیمهٔ دوم قرون ۵ تا ۸ق/۱۱-۱۴م اوج شکوفایی هنر قرون وسطایی مغرب بوده است. تشکیل حکومت نظامی ـ مذهبی مرابطون که سلطهٔ خود را تا اسپانیای جنوبی ادامه دادند، سبب به وجود آمدن فرهنگ مغرب عربی، مستقل از هنر مشرق عربی شد. سنتهای هنری مغرب و اندلس به طور متقابل بر هم تأثیر گذاشت و آغازگر گسترش هنر ویژهٔ مغربی ـ اسپانیایی شد (همانجا). هنر این دورهٔ شمال افریقا در کنار برخی از روشهای معماری اندلس، روشهای تزیینی این سرزمین را نیز جذب نمود. اثر سنتهای اندلسی در بسط هنر مغرب به ویژه در آثار نیمهٔ اول قرن ۶ق/۱۲م (مانند مسجد تلمسان) ظاهر شد (همانجا). مسجد تلمسان را علی بن یوسف در ۴۹۹ق/۱۱۰۶م بنیاد نهاد که در ۵۳۰ق/۱۱۳۶م به پایان رسید (پاپادوپولو، 511؛ EWA, I/122; EI², VI/681).

در عصر موحدون (۵۱۵ ـ ۶۶۸ق/۱۱۲۱-۱۲۷۰م) هنر مغربی سنتهای افریقی، اندلسی و عربی شرقی، و در کنار آنها سنتهای اقوام بربر افریقای شمالی را در خود متمرکز کرد. موحدون که بیشتر بناهای پیشینیان خود را ویران کرده بودند، سبک پرظرافت و تزیینی قبلی را در معماری رها ساختند و اشکال ساده‌تر و خشن‌تر تزییناتی را جانشین آن کردند. ذات نظامی ـ مذهبی حاکمیت موحدون بیشتر در گسترش معماری دفاعی و مذهبی متظاهر شد. حصارهای ستبر و عظیم که در جای جای آنها برجهایی با پایهٔ مربع قرار داشتند، شهرهای مراکش، فاس، تلمسان و تازه، و شهر جدیدالتأسیس آن زمان رباط را احاطه می‌کردند. در نتیجهٔ سبک دروازه‌های مغربی به وجود آمد که طاق کوتاه نعل مانند ورودی همراه با برجهای نگهبانی جانبی و نقش و نگار کنده‌کاری شده روی سنگ از ویژگیهای آنهاست. از خصوصیات مساجد قرن ۶ق/۱۲م آنجا این بود که براساس تقارن ساخته می‌شدند. محورهای اصلی بنا، یعنی ناو و محاذی دیوار محراب با گنبدهایی همراه بود و نیز گسترش عرض شبستان به افزایش اهمیت نقش نماز وخطابه ارتباط داشت (پاپادوپولو، 510-507؛ *افریقا*، I/179) (مانند مساجد تازه و تینمل). جامع تازه در ۵۳۷ق/۱۱۴۲م (EI²، همانجا) به وسیلهٔ موحدون ساخته شد. گسترش و تزیینات آن در ۶۹۲ق/۱۲۹۳م توسط بنی مرین صورت گرفت.

در تکامل سبک شناختی معماری مذهبی مغرب مهم‌ترین جا به مسجد الکتبیه در مراکش اختصاص دارد که بهترین نمونهٔ کلاسیک مسجد ستوندار افریقای شمالی است (*افریقا*، همانجا). جامع الکتبیه که از بزرگ‌ترین مساجد مغرب، و یکی از افتخارات معماری مراکش است («تاریخ»، 91)، در قرن ۶ق/۱۲م توسط عبدالمؤمن ساخته شد، اما به علت نادرست بودنِ جهت قبله، بلافاصله به امر همو در ۵۵۳ق/۱۱۵۸م دومین مسجد در کنار آن احداث شد و بنای نخست منهدم گردید (پاپادوپولو، 507؛ علام، ۳۷۳-۳۷۴). ۱۷ راهرو عمودی بر دیوار قبله را جرزهایی با مقطع چلیپایی از هم جدا می‌کنند («تاریخ»، همانجا). ناو محاذی محراب از دیگر راهروها پهن‌تر است. ۷ گنبد بر بالای ناو مرکزی وجود دارد که یکی از آنها گنبد محراب است (پاپادوپولو، همانجا). معمار آن به احتمال قوی حاج یعیش اهل مالقه بوده که ساختن منبر و مقصورهٔ مسجد را نیز برعهده داشته است (علام، ۳۷۴). منارهٔ سنگی الکتبیه قدری دیرتر، و احتمالاً در ۵۹۲ق/۱۱۹۶م به دستور یعقوب المنصور، نوهٔ عبدالمؤمن که ساختمان مسجد توسط وی پایه‌گذاری شده بود، به اتمام رسیده، و گویا معمار این مناره جبار نامی از مردم اشبیلیه بوده است («تاریخ»، 92؛ علام، ۳۷۵). بنای منارهٔ الکتبیه سرآغاز سیر تکاملی معماری مناره‌های مغرب است که ساخت آنها تا قرن ۱۴ق/۲۰م هم ادامه داشت. تا آن زمان مناره‌های مغرب کوچک و بدقواره بوده‌اند («تاریخ»، همانجا).

یگانگی سبک معماری مغربی، پس از تقسیم حکومت موحدون به حکومتهای بنی زیری در الجزایر، بنی مرین در مراکش و بنی حفص در تونس ادامه داشت. فرهنگ هنری مغرب در اواخر سده‌های ۷-۸ق/۱۳-۱۴م در طرح‌ریزی‌معماری بناهای‌مدرسه،زاویه،مقبره،مهمانخانه، نیز در طرحهای تزیینی چون نقشهای اسلیمی، هندسی، نباتی، کتیبه‌نویسی، و همچنین در پیشرفت فنون هنری مانند ساختن کاشی و ظروف سفالین، نساجی، گلدوزی، کارهای روی چرم، کنده‌کاری روی چوب و فلز متجلی شد. ترکیب معماری و هنر تزیینی ویژهٔ این سبک در مدرسه‌های دورهٔ بنی مرین مشاهده می‌شود. هنرهای دیگری چون خوشنویسی به شیوهٔ معروف «مغربی» و تذهیب کتب و تجلید آنها در مراکزی چون شهرهای فاس، تلمسان و تونس رواج داشت. سنتهایی که در هنر مغرب بنیان‌گذاری شده بودند (قرون ۱۳-۱۴ق/۱۹-۲۰م)، تا به حال اهمیت خود را از دست نداده‌اند. هنر مراکش که تقریباً تحت‌تأثیر هیچ‌کشور بیگانه‌ای قرار نگرفته بود، در قرون ۹-۱۴ق/۱۵-۲۰م حامل

این سنتها شد. معماری قرون ۱۰-۱۲ق/۱۶-۱۸م آن سرزمین به عظیم بودن مجموعه‌های درباری همراه با فضای درختکاری شده، و تزیینات بیش از حد گرایش داشت.

در هنر کشورهای الجزایر، لیبی و تونس که در قرن ۱۱ق/۱۷م تحت تسلط امپراتوری عثمانی قرار گرفتند، اثر هنر ترکها نقش عمده‌ای داشته است. در دورهٔ استعمار (قرون ۱۳-۱۴ق/۱۹-۲۰م)، ورود اشکال معماری و هنرهای تجسمی اروپا به انواع مختلف بر زندگی هنری مغرب اثر گذاشت. در الجزایر که پیش از دیگر کشورهای افریقای شمالی تحت سلطهٔ بیگانه درآمد، پایهٔ فرهنگی هنر که در طی قرون شکل گرفته بود، بیش از جاهای دیگر رو به نابودی گذاشت. در مراکش، و نیز تا حدی در تونس تقسیم‌بندی شهرها به بخشهای اروپایی و بومی اجازه داد که چهرهٔ شهرها به صورت سنتی محفوظ بماند. در نواحی روستانشین اقوام بربر (به خصوص در لیبی، موریتانی و مراکش جنوبی)، اشکال سنتی هنر مردمی با توسعهٔ فرهنگ بیگانه فعالانه به مقابله برخاست. با قوت گرفتن مبارزات ملی اقوام بربر مغرب در آغاز قرن ۱۴ق/۲۰م گرایشی در هنر و بخشهای دیگر فرهنگی به سوی نهضت ملی پیدا شد که بدین ترتیب، «سبک مغربی جدید» به وجود آمد (*افریقا*، I/179).

مردم شرق افریقا همواره، با اقوام شرق اقیانوس هند و ساکنان سرزمینهای عربی رابطه داشته‌اند. نفوذ اعراب مسلمان به افریقای شمال شرقی (سودان) و شرق افریقا و ترویج اسلام و عربی زبان شدن اهالی به ایجاد فرهنگ هنری ویژهٔ افریقای شرقی کمک کرد و به سبب روابط تجاری میان این قسمت از افریقا و سرزمینهای اسلامی، بنادری مانند موگادیشو و مومباسا به‌وجودآمد و مساجد این‌نواحی تحت‌نظارت استادان عرب ساخته شد. مسجدهای افریقای شرقی به شکل شبستانی، و مستطیل شکل درآمد که توسط تیرهای سنگی یا چوبی به ۲ تا ۴ ناو تقسیم می‌شد. محراب در سمت شمال ساخته شد و سقفها مسطح بود. از بناهای قابل توجه در مشرق افریقا که در قرن ۷ ق/۱۳م ساخته شد، مجموعهٔ حُسُنی کوبْوا در جزیرهٔ کیلوا (تانزانیا) است. در ضمن شهر بندری کیلوا توسط بازرگانان ایرانی اهل شیراز ساخته شده بود. این مجموعه در ۷۳۱ق/۱۳۳۱م توسط پرتغالیها به آتش کشیده شد (اله، 81؛ *افریقا*، I/182, II/440).

پیش از اسلام میان افریقای غربی و افریقای شمالی از راه صحرای کبیر روابطی برقرار شده بود. این راه پس از آن به صورت بزرگراهی برای ورود اسلام درآمد. مساجد افریقای غربی دارای ویژگیهای معماری مخصوص به خودند. از نمونه‌های بارز اینگونه معماری مساجد فوته تورو (قرن ۱۱ق/۱۷م)، جلوار (سنگال) و دیؤلا هستند که سبک آنها به سبک سودانی معروف است (اله، 86-85 ,83).

از دیگر مساجد افریقای غربی یکی مسجد جینگرِ بِر است که به امر پادشاه مالی پس از گرویدن به اسلام و زیارت مکه در ۷۲۴-۷۲۷ق/ ۱۳۲۴-۱۳۲۷م ساخته شد؛ دیگری جامع جنه است که آن هم در مالی بنا شده است (همو، 87).

مآخذ: حسن، زکی محمد، *فنون الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ علام، عبدالله علی، *الدولة الموحدیة بالمغرب فی عهد عبدالمؤمن بن علی*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ نیز:

Afrika, entsiklopedicheskiĭ spravochnik, Moscow, 1986; Blair, Sh. S. and J. M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam, 1250-1800*, London, 1994; Brend, B., *Islamic Art*, London, 1991; Creswell, K. A. C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Beirut, 1968; EI²; Elleh, N., *African Architecture*, New York, 1996; EWA; Hutt, A., *Islamic Architecture, North Africa*, London, 1977; Papadopoulo, A., *L'Islam et l'art musulman*, Paris, 1976; Rivoira, G. T., *Moslem Architecture*, London, 1918; Veimarn, B. V., *Iskusstvo Arabskikh stran i Irana VII - XVII vekov*, Moscow, 1974; *Vseobshchaya istoriya arkhitektury*, Moscow, 1969.

نادیزدا خارچینکو

اِفْریقیّه، نامی که جغرافی‌نویسان عرب بر قسمتی از افریقای شمالی (نک: سامی، ۱۰۰۱/۲) و مشخصاً به قسمت خاوری ممالک بربر (*دایرة المعارف*...، ۱۷۷/۱)، یا مغرب (EI², III/1047) اطلاق کرده‌اند. افریقیه از زمانهای دور جزئی از مغرب به شمار آمده است (اصطخری، ۳۳، ترجمه، ۳۹؛ جیهانی، ۶۱؛ *حدودالعالم*، ۱۷۸). ضبط این کلمه با همین مفهوم گاه در متون کهن به صورت افریقیا آمده است (نک: ابن حوقل، ۹۳). افریقیه درگذشته شامل تونس و مشرق قُسَنطینه یا الجزایر خاوری به شمار می‌آمد (لاروس بزرگ).

نام‌گذاری: ریشهٔ کلمهٔ افریقیه به روشنی یا حتیٰ به تقریب دانسته نیست. برخی از محققان با استناد به اینکه رومیان پس از پیروزی بر کارتاژ به سرزمینهای تحت حاکمیتشان در «مغرب» نام آفریکا[1] گذاشتند، نتیجه گرفته‌اند که این کلمه لاتینی است و افریقیه هم از آن مشتق شده است (نک: EI¹, III/453-454). محققان دیگر، در حالی که اصل کلمه را همان آفریکا و از ریشهٔ آفر[2] دانسته‌اند، اما از دادن نسبت لاتینی به آن خودداری ورزیده‌اند (نک: EI²، همانجا). کلمهٔ آفریکا در متون لاتینی پیش از سقوط کارتاژ دیده می‌شود و نمایان‌ترین مورد آن لقب «آفریکایی» است که به اسکیپیو[3] سردار رومی (۲۳۵-۱۸۳ق م) پس از پیروزی بر هانیبال در ۲۰۲ ق م اطلاق شد (هاردی، 21).

پس از سقوط کارتاژ در ۱۴۶ق م هم، وقتی قلمرو آن ضمیمهٔ روم شد، رومیها آن سرزمین را «ایالت آفریکا»، یا ساده‌تر «آفریکا» نامیدند که احتمالاً به معنی سرزمین آفریها، یعنی بومیان اصلی و غیرفینیقی آنجا بوده است (EI²، همانجا).

در اساطیر گوناگون نیز مطالبی دربارهٔ افریقیه آمده است (نک: همانجا؛ مسعودی، *اخبار*...، ۱۸۰-۱۸۱، ۲۱۸؛ یاقوت، ۳۲۴/۱ به بعد؛ ابن ظهیره، ۷؛ ابن عبدالمنعم، ۴۷).

در بیشتر نوشته‌های مورخان اسلامی، نام افریقیه را با نام اِفریقیس ابن ابرهه (ابوعبید، *معجم*...، ۱۷۶/۱؛ دینوری، ۳۸، ۳۹) یا افریقس (ابن حبیب، ۳۶۵) یا افریقیس بن قیس بن صیفی (ابوعبید، همانجا؛ بلاذری، ۳۲۱؛ طبری، ۴۴۲/۱) مرتبط دانسته‌اند که در سرزمین مغرب پیش رفت

1. Africa 2. Afer 3. Scipio

و شهری ساخت که به نام او افریقیه خوانده شد و گویا از آن پس لقب پادشاهان مغرب افریقس شده است (*مجمل التواریخ*، ۴۲۴). به گفتهٔ ابن عبدالمنعم حمیری نام این پادشاه در اصل افریقش با «شین» بود که عربها به «سین» تبدیلش کرده‌اند (همانجا).

تنها وجه مشترکی که برای اینهمه نسبتهای پراکنده می‌توان تصور کرد، قدمت این نام‌گذاری است که حتیٰ پیش از استیلای رومیها بر آن منطقه وجود داشته است.

ساکنان:

۱. دیدگاه پیشینیان: به گفتهٔ پروکوپیوس (سدهٔ ۶م) بومیان اصلی مغرب (لیبیا) فرزندان زمین نام داشتند. بعد، مورها از فلسطین آمدند؛ سپس، فینیقیها به علت فقدان جای کافی در مصر به آنجا درآمدند و مورها را وادار کردند که دور از کارتاژ مستقر شوند؛ بعدها رومیها بر همهٔ این مردم استیلا یافتند و مورها را در انتهای سرزمین غیرمسکون لیبیا نشاندند و کارتاژیها و دیگر مردم منطقه را خراجگزار خود کردند؛ پس از آن، واندالها به این سرزمین آمدند (II/289, 291) و مدتی بعد، در سدهٔ ۶م امپراتوری روم شرقی بر واندالها چیره شد و منطقه را به زیر نگین قدرت خود درآورد (همو، II/49). در زمان استیلای متزلزل روم شرقی بود که مسلمانان وارد افریقیه و مغرب شدند.

در زمان فتوح مسلمانان در افریقیه گواهی نامه‌ای دایر بر هم نسب بودن زناتهٔ جبل آوْراس با لشکریان قیسی حَسان بن نعمان میان اشراف زناته و بزرگان قیس تنظیم شد و هر دو طرف انتساب خود را به بُر ابن قیس عیلان و برادری خود را در نسب گواهی دادند (ابن ابی زرع، ۱۷-۱۸).

ابن خلدون بربرها را کاملاً جدا از عرب، و بستگی با نسب عرب را تنها در مورد صِنهاجه و کُتامه درست می‌داند (۹۷/۶). به نظر او مغرب در زمانهای گذشته هیچ‌گاه سرزمین عرب نبوده است. کتامه و صنهاجه هم که از زمان حملهٔ افریقیس در افریقیه مانده بودند، با گذشت زمان خوی بربری گرفتند و جزو آنان شدند. عربهای دورهٔ فتح اسلامی هم با طایفه‌ها و قبیله‌هایشان نیامدند و به چادرنشینی در سرزمین جدید نپرداختند، بلکه به علت قدرت و دولتی که برایشان حاصل شده بود، در شهرها مستقر شدند و بیرون شهرها از آنان تهی ماند (۱۲/۶). او معتقد است که با دور شدن از دورهٔ فتح و انتشار اسلام، همان‌گونه که امور سیاست و اقتصاد در مشرق به دست غیرعرب افتاد، در مغرب هم «اعاجم مغرب و بربر» بر کارها چیره شدند و بازماندگان عرب به بیابانها و زندگی بدوی روی آوردند (۴/۶). چنین بود تا در پی دگرگونیهای سیاسی در مغرب، از میانهٔ سدهٔ ۵ق/۱۱م گروههایی از عرب مضر بنی هلال و سُلَیم از مصر علیا به مغرب پا گذاشتند (همو، ۴/۶-۵، ۱۲-۱۳). اعراب سلیم در قسمت خاوری مغرب و بنی هلال در قسمت باختری آن پراکنده شدند (همو، ۱۴/۶) و در این جا به جاییها ویرانیها و زیانهای بسیاری به بار آوردند (همو، ۱۶/۶، ۱۹). از این پس روند کار دگرگونه شد و برعکس ادوار گذشته ــ که در آن فرهنگ و زبان بومی بربر فرهنگ و زبان عربهای مهاجر را تسخیر کرده بود ــ این بار بربرها چون عرب به چادرنشینی خو کردند و با فراموش کردن زبان خود به عربی‌گویی روی آوردند (همو، ۱۰۳/۶) و بدین‌سان، تدریجاً افریقیه و مغرب در اکثریت قاطع آن عرب زبان شد، بی‌آنکه اکثر مردم آن از ریشهٔ عربی بوده باشند؛ یکپارچگی زبانی تفاوت قومی را پوشاند (نک: برونشویگ، ۳۵۶/۱-۳۵۷).

۲. دیدگاه تاریخی امروز: از روزگاران دور به احتمال دو گروه سیاه و سفید در افریقا بوده‌اند و مرز جدایی آن در مرزهای کنونی نبوده است. اما در هر صورت، قسمت شمالی افریقا، یعنی مغرب و افریقیه به وسیلهٔ سفیدها مسکون شده بود. موقعیت سرزمین این قسمت ــ یعنی همان لیبیا و به تعبیری افریقای کوچک (کرنون، 52) ــ آن را پیوسته در معرض مهاجرتهایی از منطقهٔ مصر و نیل قرار داده است. نخستین ورود مردمان این قسمت ــ یعنی بربرستان ــ به تاریخ از زمانی آغاز شده است که حکومتهای مصری دست به کشورگشایی باز کرده‌اند.

در هزارهٔ ۲ قم مردم آنجا از نژادهای مختلف بودند، اما تا حد بسیاری با هم آمیخته و با زبان تقریباً واحد با دو شیوهٔ معیشت متمایز کشاورزی بوم‌نشین و شبانی کوچنده زندگی می‌کردند و برخی آثار تمدن مصری در میان آنان دیده می‌شد. کشت غلات و پرورش چهارپایان و پرداختن به‌برخی‌صنایع با هنرمندی نسبی،پرستش نمادهای‌کشاورزی و اعتقاد به جن و پری در میان آنان رایج بود. بزرگ‌ترین مانع رشد و پیشرفت آن جامعه تقسیم آن به قبایل و درگیریهای همیشگی میان آنها بوده است (هاردی، 16-15 ,1).

ورود واقعی بربرها به تاریخ از حدود سدهٔ ۱۲ق م با استقرار فینیقیها و تأسیس بنگاههای بازرگانی آنان در نقاطی از کنارهٔ مدیترانه‌ای افریقیه و مغرب صورت گرفت (همو، 16). جمعیت بربر یا لیبیایی (به تعبیر یونانیها) که از ۴ هزاره پیش از سر رسیدن فینیقیها تکوین یافته بود، به هنگام ورود این میهمانان ناخواندهٔ بازرگان، از لحاظ تمدن در سطح نوسنگی یا مس، و هنوز نسبت به از راه رسیدگان شرقی بسیار ساده و خشن بودند. ارتباط و آمیزش دو عنصر چندان ساده نبود و ۴ سده از بنای کارتاژ (در اواخر سدهٔ ۹ قم) گذشت تا یک آمیزه‌ای بربری (لیبیایی) ـ کارتاژی پدید آمد و بر شیوهٔ زندگی و اعتقادی بومیان بربر تأثیر گذاشت (کرنون، 60). بربرها از لحاظ مادی در زمینهٔ پرورش درختان میوه، و از لحاظ معنوی در نزدیک شدن به مفهوم خدای یگانه از فینیقیها (کارتاژیها) درس و تجربه آموختند. هم خانواده بودن زبانهای دو طرف (از ریشهٔ سامی) این انتقال فرهنگی ــ گرچه محدود ــ را تسهیل کرد (هاردی، 19). احتمالاً در همین دورهٔ کارتاژی بود که آیین یهود در میان بربرها پراکنده شد و تا در آمدن اسلام به افریقیه در میان آنان ماند (ابن خلدون، ۹۴/۶).

از سدهٔ ۳ قم نیروی بالندهٔ روم برای سیادت در مدیترانه و مغرب با کارتاژ درآویخت و در نیمهٔ سدهٔ ۲ قم با سقوط کارتاژ استیلای رومیان بر مغرب تحقق یافت و عنصر لاتینی جای مهاجرنشینان کارتاژی را در

بربرستان گرفت و «ایالت آفریکا»ی روم بر جای قسمتی از افریقیهٔ بعدی تشکیل شد (کرنون، 69-64؛ هاردی، 25-20). در دورهٔ استیلای رومیها و به وسیلهٔ آنان مسیحیت در مغرب منتشر شد و به تدریج صورتی مخالف با شکل اعتقادی کلیسای رم را به خود گرفت (همو، 27؛ کرنون، 79-75). در سدهٔ ۵م کشمکشهای درونی سران امپراتوری، قبایل واندال را از طریق اسپانیا به افریقا کشید و افریقیه و کارتاژ به تصرف آنان درآمد. یک قرن پس از آن، امپراتوری روم بیزانس بر این مناطق استیلا یافت (همو، 94-91؛ هاردی، 30-28). تقریباً قرنی پس از آغاز چیرگی بیزانس، عربهای مسلمان بر مصر و بعدها تدریجاً بر افریقیه و مغرب مسلط شدند.

توصیف سرزمینی:

۱. حدود و اقلیم: دربارهٔ عرض افریقیه تقریباً اختلافی در متون گذشته دیده نمی‌شود. حد شمالی آن دریای روم یا مدیترانه بود که در این قسمت آن را دریای افریقیه می‌نامیدند (نک: خواندمیر، ۴/۶۶۰، ۶۷۳). حد جنوبی افریقیه ریگستان (صحرا) بود که منطقهٔ بربرها را از سرزمین سیاهان (سودان) در جنوب جدا می‌ساخت (*الاستبصار*،...، ۸۲). این قسمت در واقع امتداد شرقی تپه ماهورهای درازی بود که مانند رگه‌ای (عِرق) از باختر به خاور در تمام طول جنوبی سرزمین مغرب در کنارهٔ شمالی صحرا کشیده شده بود و تقریباً از اقیانوس اطلس تا نیل امتداد داشت (ابن خلدون، ۶/۹۹-۱۰۰). در شمال این رگه دیوارهٔ بلند شرقی ـ غربی کشیده شده است که امروزه به آن رشتهٔ اطلس می‌گویند. قسمت خاوری این رشته جبل نَفوسه و قسمت میانی آن جبل اوراس یا کوه کتامه بود. قسمت باختری آن را جبال دُرَن می‌گفتند (ابن سعید، ۷۹). میان این رشته و آن رگه زمینهای هموار و بیابانی و با نام منطقهٔ جَرید دارای رودها و نخلستانها بود. روی هم رفته، قسمت شرقی افریقیه در شمال کوهستانی، و در جنوب جلگه‌ای بود. دربارهٔ طول افریقیه و حدود خاوری و باختری آن در متون مختلف تفاوتهای آشکاری وجود دارد. برخی نویسندگان گذشته، درازای آن را از شرق به غرب از بَرْقه تا طَنْجه گفته‌اند (مثلاً نک: ابوعبید، *المغرب*،...، ۲۲؛ *الاستبصار*، ۸۲؛ انصاری، ۲۳۴). با این تعریف گسترده، افریقیه همهٔ مغرب را شامل می‌شد، اما مؤلفان دیگری، با همهٔ تفاوتی که در گفته‌هایشان وجود دارد، درازای افریقیه را کوچک‌تر از آن گفته‌اند. بعضی برقه را در مشرق افریقیه و جدا از آن، و طرابلس (یا أطْرابلس) را نخستین شهر خاوری افریقیه دانسته‌اند (اصطخری، ترجمه، ۴۰؛ *حدود العالم*، ۱۷۸؛ مقدسی، ۲۱۶). یاقوت حدود افریقیه را از طرابلس تا بجایه یا ملیانه، و مسافت آن را دو ماه و نیم گفته است (۱/۳۲۵). ابن سعید قسنطینه را اول قلمرو افریقیه از باختر، و پایان قلمرو بجایه آورده است (ص ۷۶). ابن خلدون (۶/۱۰۱-۱۰۳) و قلقشندی (۵/۹۹-۱۰۰، ۱۱۰) افریقیه را از طرابلس تا قسنطینه و شرق بجایه دانسته‌اند. در تعریف محدودهٔ افریقیه، سرزمین تاهَرْت را از نظر اداری از آن جدا دانسته‌اند (اصطخری، ترجمه، ۴۲؛ *حدود العالم*، ۱۸۰؛ مقدسی، ۲۱۶، ۲۱۸). این دگرگونی در تشخیص حدود افریقیه ناشی از تحولات تاریخ سیاسی مغرب و نتیجهٔ گسترش و کاهش قدرت فرمانروایان آنجا و افریقیه بوده است.

۲. شهرها: نقاط شهری بیشتر در کنارهٔ دریا و نیز در مراکز آباد جلگه‌ها و دره‌های میان کوهها قرار داشت. از حیث آبادی، افریقیه را پر شهرترین سرزمینهای اسلامی می‌دانستند (همو، ترجمه، ۱/۳۲۴). مقدسی بیش از ۷۰ شهر افریقیه را نام برده، و ۲۶ شهر آن را وصف کرده است (ص ۲۱۶-۲۱۸، ترجمه، ۱/۳۱۹-۳۲۵). شماری از این شهرها یا ساختهٔ شاهان و امیران بود و یا به پایتختی آنان برگزیده شد، مانند قَرطاجِنه (یا قرطاجه) یا کارتاژ کهن که شهری بود باستانی در نزدیکی تونس کنونی. گفته‌اند که تونس و برخی شهرهای دیگر را از مصالح ویرانه‌های آن ساخته‌اند و برای ساختن جاهای دیگر هنوز باقی بود (یاقوت، ۴/۵۷ ـ ۵۸). تونس یا تُرشیش قدیم (ابوعبید، *المغرب*، ۳۷) مانند پیش بندر قرطاجنه، به سبب موقعیت نظامی و اقتصادی مناسبش در کنار دریا در دورهٔ اسلامی رونق گرفت و از آغاز دورهٔ حفصیها (۶۲۵-۹۸۲ق/۱۲۲۸-۱۵۷۴م) به عنوان مرکز حکومت افریقیه برگزیده شد و شکوه و رونقش مربوط به آن دوره است (برونشویگ، ۱/۳۶۹). سُبَیطِله، از شهرهای سرزمین نَفزاوه در جنوب افریقیه، شهری کهن، زیبا و آباد در دورهٔ فتوح اسلامی بود (ادریسی، ۱/۲۸۳). قیروان ــ که ابن خلکان آن را عربی شدهٔ «کاروان» فارسی می‌داند (۱/۵۵) ــ نخستین شهری بود که در دورهٔ اسلامی در ۵۰ق/۶۷۰م به وسیلهٔ عُقبة بن نافع بنیاد گذاشته شد (ابن اثیر، ۳/۴۱۹، ۴۶۵) و تا اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م که مهدیه ساخته شد، مرکز اداری افریقیه بود (قلقشندی، ۵/۱۰۱). ابراهیم بن احمد اغلبی در ۴ میلی قیروان شهر رقّاده را ساخت و در آنجا اقامت گزید (ابوعبید، همان، ۲۷) و بعدها این شهر پایتخت بنی اغلب شد. عبیدالله فاطمی هم آنجا را مقر خود ساخت و بعدها که مهدیه را بنا نمود، به آنجا منتقل شد (اصطخری، ۳۴). رقاده، صبره و منصوریه با قیروان جمعاً قیروان نامیده می‌شدند (انصاری، ۲۳۷). مهدیه را عبیدالله مهدی در جنوب شهر تونس در ۳۰۳-۳۰۸ق/۹۱۵-۹۲۰م ساخت و تا قرن ۷ق/۱۳م که تونس پایتخت شد، مرکز حکومتی افریقیه بود (ابن خلکان، ۱/۲۳۶، ۳/۱۱۸؛ قلقشندی، ۵/۱۰۱-۱۰۲). مسیله را القائم بامرالله فاطمی در ۳۱۵ق/۹۲۷م در شمال بسکَره ساخت (ابوالفدا، ۱۸۵). صبره را اسماعیل منصور فاطمی در نزدیکی قیروان در ۳۳۷ق/۹۴۸م ساخت و نامش را منصوریه گذاشت (ابوعبید، همان، ۲۵).

در اینجا از شهرهای دیگر ــ واقع در باریکهٔ نزدیک دریا ــ که اهمیت نظامی، سیاسی یا اقتصادی داشتند، یاد می‌شود: طرابلس غرب، آخرین شهر در مشرق قیروان (قلقشندی، ۵/۱۰۴)، نامش به معنی ۳ شهر است (نک: انصاری، ۲۳۴). آن ۳ شهر آیا، لَبده و صبراته بودند. طرابلس دورهٔ اسلامی همان حالت شهر قدیم را حفظ کرد که اهمیت اقتصادی و نظامی هم داشت (برونشویگ، ۱/۴۲۴-۴۲۸). قابِس در انتهای خلیجی به این نام، شهری بود که می‌گفتند مانند دمشق

شام است. محصول توت و ابریشم آن بی‌مانند بود (ابوعبید، همان، ۱۷؛ ابوالفدا، ۱۹۱؛ قلقشندی، همانجا). جزیرهٔ جَرْبه در ورودی جنوبی خلیج قابس گذرگاهی به خشکی داشت و مرکز خوارج بود (ابوعبید، همان، ۱۹). سوسه از ۳ طرف بر دریا بود و میدان بازی پلکانی (آمفی‌تئاتر) باستانی، و دیگر آثار بزرگ و کهنش در سدهٔ ۵ق/۱۱م هنوز چشمگیر، و به فراوانی کالا و میوه و گوشت خوب و ارزان شناخته بود (همان، ۳۴). صَفاقُس یا سفاقس، در خاور مهدیه (ابوالفدا، ۱۹۳) شهر کوچک بارورداری که به پشم گیاهی ویژه‌اش بلند آوازه بود. در جنوب این شهر جبل السّبع و شهر قَفصه در جنوب آن کوه قرار داشت (همانجا). بَنْزَرْت (یا نبزرت یا بیزرت) خلیج و لنگرگاهی بود در باختر تونس و شهر بنزرت در کنار آن و در شمال و شمال غربی دو دریاچهٔ شور و شیرین که به هم پیوسته بودند، بی‌آنکه مزهٔ آبشان از این پیوستگی دگرگون شود (قلقشندی، ۱۰۵/۵؛ ابوالفدا، ۱۸۹). طَبَرْقه بندر و لنگرگاهی بود باستانی و مرکز بازرگانی (ابوعبید، همان، ۵۷). در حدود یک منزلی جنوب شرقی طبرقه در داخل افریقیه، شهر باجه (ابوالفدا، ۱۸۹) بر بالای کوه عین‌الشمس و گرداگرد آن قرار داشت؛ شهری کهن بارودار، پر آب و باران، با باغهای بزرگ در اطراف، با قیمتهای ارزان و مشهور به هری (هرات) افریقیه بود (ابوعبید، همان، ۵۶ ـ ۵۷). روبه‌روی باجه بر کنار دریا شهر کوچک مرسی الخَرَز با باروی استوار قرار داشت (ابوالفدا، ۱۸۹) که بد هوا بود، اما مرجان خوب تنها از آن نقطهٔ دریا به دست می‌آمد (مقدسی، ترجمه، ۳۲۲/۱؛ ابوعبید، همان، ۵۵). در باختر طبرقه، در ساحل کشور کنونی الجزایر و در داخل حدود افریقیهٔ آن عهد شهرهای دیگری نیز وجود داشت که از جملهٔ آنها بونه، شهری باستانی و بر زمینی بلند بود. شهر جدید بونه که پس از ۴۵۰ق/۱۰۵۸م ساخته شد، در ۳ میلی آن قرار داشت. کوه زَغوغ مشرف بر بونه، و پر برف و سردسیر بود. قبیله‌های بسیاری از بربرهای مَصموده و اَوْرَبه و دیگران در اطراف آن ساکن بودند و بازرگانان آنجا را بیشتر اندلسیها تشکیل می‌دادند (همانجا). بِجایه مرکز مغرب میانی به سمت باختر قرار داشت (ابوالفدا، ۱۸۳؛ قلقشندی، ۱۰۹/۵). قسنطینه میان بونه و بجایه، به سمت جنوب و دور از دریا و به حسابی در مرز افریقیه و مملکت بجایه قرار داشت و شهری آبادان و پرتجارت بود (ابوالفدا، ۱۸۷؛ قلقشندی، ۱۱۰/۵). شهرهای الجزایر (جزایر بنی مَزْغَنّه یا بنی مَزْغَنان) و ملیانه و وهران و تلمسان به سمت باختر برکنار دریا یا با فاصلهٔ کمی از آن قرار داشتند. تاهرت در درون سرزمین مغرب میانی در فاصلهٔ تلمسان و سطیف قرار گرفته بود.

برخی شهرهای مهم دیگر افریقیه در قسمت داخلی آن سرزمین و دور از دریا قرار داشتند: از باختر به خاور، از آن جمله سطیف، در دو منزلی جنوب بجایه و ۲ یا ۴ منزلی باختر قسنطینه؛ بسکره در سمت جنوب قسنطینه؛ و از شهرهای منطقهٔ زاب و تابع بسکره، جَمونه، طولقه، ملیلی و بنطیوس. رود بزرگی از کوه اوراس به بسکره جاری بود (ابوعبید، *المغرب*، ۵۲؛ قلقشندی، ۱۰۷/۵). طُبْنه شهر بزرگ دیگری در حدود زاب، میان قسنطینه و بسکره بود و در فاصلهٔ قیروان تا سجلماسه شهری از آن بزرگ‌تر نبوده است (یاقوت، ۵۱۵/۳). در سمت جنوب بسکره شهر باستانی تَهوذا (یا تَهوذه)، معروف به مدینة السحر نهاده بر سنگ با خندقی گرداگرد آن قرار داشت (ابوعبید، همان، ۷۲-۷۴). پس از تهوذا به سمت جنوب شهرهای بادیس و قیطون بیاضه بود و از این آخری راه دو شاخه می‌شد، یکی به طرف سرزمین سیاهان و دیگری به سمت طرابلس و قیروان می‌رفت (همان، ۷۴). غَدامِس از جنوبی‌ترین شهرهای بر سر راه سرزمین سیاهان بود (یاقوت، ۷۷۶/۳؛ ابوالفدا، ۱۹۵). در قسمت شرقی و جنوب شرقی کوه اوراس منطقهٔ قسطیلیه از بلاد جرید و زاب بزرگ قرار داشت. شهر عمدهٔ منطقه که درگذشتهٔ دور به نام قسطیلیه، و در قرون اسلامی به نام تَوْزَر شناخته بود. توزر در کنار بیابان بایری قرار داشت که در آن زمان پایان آبادانی و تمدن محسوب می‌شد (ابوعبید، همان، ۴۸-۴۹؛ یاقوت، ۸۹۲/۱-۸۹۳، ۹۷/۴؛ ابوالفدا، همانجا). حَمّه و نَفْطه دیگر شهرهای قسطیلیه بودند (ابوعبید، همان، ۷۴ـ ۷۵؛ یاقوت، ۳۴۱/۲، ۸۰۰/۴). در ۳ منزلی قیطون بیاضه به سمت شرق شهر نَفْزاوه قرار داشت و از آنجا تا قیروان به سمت شمال ۶ روز راه بود (ابوعبید، همان، ۴۷).

شهر شروس مرکز آبادیهای جبل نفوسه، شهری بزرگ و پرجمعیت بود و مردمش اِباضی بودند. در شهر جادوا در جبل نفوسه یهودیان بسیاری ساکن بودند (ابن حوقل، ۹۲-۹۳؛ ابوعبید، همان، ۹؛ یاقوت، ۵/۲). میان شروس و طرابلس قلعهٔ باستانی لَبْده با آثار کهن قرار داشت. ساکنان آن از عربها بودند و با بربرهای اطراف جدال داشتند (ابوعبید، همانجا). از جبل نفوسه به شرق و جنوب شرق سرزمین بَرقه و فَزّان بود که از حدود افریقیه بیرون می‌شد و میان طرابلس و اسکندریه و طرابلس و فَیّوم (در مصر) قرار داشت (نک: یاقوت، ۵۷۳/۱، ۸۹۰/۳).

در فاصلهٔ شهرهای جنوبی و ساحل شمالی افریقیه شهرهای دیگری وجود داشت که از جملهٔ آنها در پای کوه اوراس شهر باستانی باغایه بود با رودها و باغها و کشتزارها و در نقطهٔ برخورد راههای مختلف از جهات گوناگون (ابوعبید، همان، ۵۰، ۱۴۴ـ ۱۴۵). میان قیروان و تونس به سمت غرب جبل زغوان شهر لُرْبُس (یا الاربس) بود، معروف به بلد العنبر و با بهترین زعفران که تا قیروان ۳ روز راه فاصله داشت (همان، ۴۶). جز اینها شهرهای بسیار دیگری در نقاط مختلف افریقیه از ساحل تا درون و کنارهٔ بیابان پراکنده بود. مقدسی (ص ۲۱۶ـ ۲۱۸) و ابن حوقل (ص ۶۶ ـ۶۹) و انصاری دمشقی (ص ۲۳۴ـ۲۴۰) سیاههٔ فشرده‌ای از آنها را به دست داده‌اند.

۳. ارتباطات: خاور، باختر، شمال و جنوب افریقیه به وسیلهٔ شبکه‌ای از راههای گوناگون به هم و به مناطق همسایه و دور پیوند می‌یافتند. این راهها از شهرها و روستاها و قلعه‌ها می‌گذشت و بر سر راهها، چاههای آب ضروری‌ترین نیاز رهنوردان تشنه کام را برآورده می‌ساخت. نوشته‌های جغرافیایی قرون اسلامی، منازل و قبایل سر راهها و زمان لازم را برای رسیدن به آنها مشخص کرده‌اند (مثلاً نک:

ابن حوقل، ۸۴ ـ ۸۸؛ ابوعبید، *المغرب*، ۴۹ـ۷۶)؛ از آن جمله بودند راههای قیروان به قلعهٔ ابی طویل، ابی طویل به تَنَس، قیروان به بونه، قیروان به طبرقه، قیروان به مرسی الزیتونه، اشیر به مرسی الدجاج، اشیر به جزایر بنی مزغنه، وهران به قیروان (همانجا)، و راههای طرابلس به قابس، قابس به سفاقس، سفاقس به قیروان، سفاقس به مهدیه (همان، ۱۷ـ۲۱).

بجز راههای خشکی، گفتنی است که افریقیه کنارهٔ درازی در ساحل جنوبی مدیترانه با بندرگاههای مناسب داشت. این شهرهای بندری از طریق دریا با یکدیگر و با مراکز دور در خاور و باختر، از شام و مصر تا مغرب اقصیٰ ارتباط می‌یافتند. حوضهٔ مدیترانه افریقیه را با مراکز اقتصادی و سیاسی دیگر در سواحل اروپایی مربوط می‌ساخت. در حقیقت، افریقیه هم مانند دیگر مناطق ساحلی مغرب و حتیٰ بیش از آنها جزو مهمی از «مجموعهٔ مدیترانه» بود و در تحولات آن از روزگاران دور تا عصر جدید به گونه‌ای فعال یا منفعل نقش داشت. با نگاهی به نقشهٔ بزرگ منطقه‌ای افریقا و مدیترانه، جایگاه «میانی» افریقیه در این پهنه، از سرزمین سیاهانِ شمال خط استوا و کنارهٔ صحرا تا کرانه‌های اروپا و آسیا در اطراف مدیترانه، به خوبی جلوه‌گر می‌شود. تاریخ افریقیه هم از عهد باستان تا روزگار اخیر آثار تلخ و شیرین این موقعیت و ارتباطها را نشان می‌دهد: سرزمینی با قابلیتهای کشاورزی و به ویژه تولید غله، بازرگانی، امکان ایجاد مهاجرنشین و دسترسی به سرزمین سیاهان و مخصوصاً جادهٔ طلا (مثلاً نک: هاردی، 20؛ کرنون، 63-62 ,59؛ لاکوست، ۱۷ـ۲۱).

تاریخ

۱. دورهٔ باستان: تاریخ نسبتاً شناخته شدهٔ افریقیه با ورود فینیقیها به نقاط ساحلی مغرب در سدهٔ ۱۲ ق م و بنیادگذاری نخستین بنگاههای بازرگانی در آنجا آغاز می‌شود، هرچند روابط میان این منطقه و سیسیل بسیار پیش از آن زمان برقرار بوده است (کرنون، 60) و آثار تمدن مصری هم به افریقیه رسیده بود (هاردی، 16). فینیقیها از سُرْت (میان برقه و طرابلس، در لیبی کنونی) تا ستونهای هرکول (تنگهٔ جبل طارق بعدی و زُقاق مؤلفان عرب) پایگاهها و دفترهای بازرگانی چندی دایر کردند که برخی از آنها شهرهای بزرگی شدند. از میان آنها، یکی به علت موقعیت خوب ویژه‌اش نسبت به دیگر همتایان اهمیت بیشتری یافت و آن بندر کارتاژ ساختهٔ قرن ۹ ق‌م بود. پس از گذراندن یک دورهٔ آرام، به علت گسترش فعالیت یونانیها در مدیترانهٔ غربی و تهدید تجارت فینیقیها، کارتاژ ناگزیر از اتخاذ سیاست نظامی و به تبع آن، تدابیر اقتصادی و مالی متناسب دربارهٔ بومیان و ایجاد پایگاهها و قرارگاههای مستحکم برای نگاهداری امنیت و اقتدار خود در برابر کوچ‌نشینان شد. این نقاط تدریجاً به مهاجرنشینهای واقعی کارتاژی تبدیل شدند. این روند به ایجاد پیوندهای خویشی بیشتر با دیگر شهرهای فینیقی ساحل و حتیٰ گسترش سلطهٔ کارتاژ بر آنها را در پی داشت. شمار این شهرها از ۳۰۰ متجاوز بود. به این ترتیب، کارتاژ به صورت نخستین دولت شناخته در تاریخ افریقیه ــ از منشأ غیربومی ــ پدید آمد. همهٔ مدیترانهٔ غربی تا سواحل جنوبی اسپانیا و جزایر بالئار، سیسیل و ساردنی زیرنفوذ کارتاژ قرار گرفت؛ پایگاههای کارتاژ در سواحل اقیانوس اطلس هم پدید آمدند.

شاید یکی از ناوگانهای کارتاژ به فرماندهی هانُن به مناطق استوایی هم رسیده باشد. در اوایل سدهٔ ۵ ق‌م کارتاژ به عنوان یک امپراتوری بازرگانی دریایی شناخته می‌شد (همو، 17-16؛ کرنون، همانجا). کبوجیهٔ هخامنشی به علت وابستگی نیروی دریاییش به فینیقیها در تسخیر کارتاژ، پس از تصرف مصر، ناکام ماند (هرودت، 226). یونانیها همزمان با لشکرکشیهای خشایارشا به یونان یک ناوگان کارتاژ را در مارسی در هم شکستند و درصدد تصرف سیسیل و حمله به کارتاژ هم بودند (توسیدید، 1172, 1118, 702). یونانیها با تصرف سیسیل و بستن راه مدیترانهٔ شرقی، کارتاژ را به توجه به راههای خشکی جنوب برای ارتباط با مصر ناگزیر کردند. قدرت کارتاژ از درون به علت شورشهای ناشی از ستم و سختگیریهای بسیار بر مردمان بومی، و از بیرون بر اثر رقابتهای یونانیان تهدید می‌شد. با اینهمه، در عصر بَطالسه (پایان سدهٔ ۴ ق م)، کارتاژ هنوز موقعیت اقتصادی ممتازی داشت و رقبای یونانی آن رو به ناتوانی بودند. اما در این هنگام رم به عنوان نیروی تازه‌ای در حوضهٔ غربی مدیترانه پای گرفت (کرنون، 63-62).

نظام اجتماعی و حکومتی کارتاژ نمونهٔ روشنی از فرمانروایی پول و ثروت، با همهٔ توسعه و تکامل امور مربوط به بازرگانی و در عین حال مفاسد و تناقضهای ناشی از آن بود. مردمان بومی دربارهٔ برخی از کارهای کشاورزی ــ به ویژه پرورش درختان میوه ــ از کارتاژیها چیزهایی آموختند و از طریق آنان ــ بی‌آنکه تعالی اندیشهٔ انسانی در برنامهٔ کارِ آگاهانهٔ حاکمان کارتاژ بوده باشد ــ تا حدی به مفهوم خدای یگانه آشنا شدند و به کمک زبان سامی آنان، راه را برای آشنایی بعدی با پیام مسیحیت و اسلام هموارتر یافتند (هاردی، 19-18).

با همهٔ پیشرفتگی تجهیزات نظامی کارتاژ، تناقضات درونی جامعهٔ ستم‌آلودش موجب آسیب‌پذیری آن می‌شد؛ در حالی که در جامعهٔ رقیب جدید، یعنی رم، تناقضها به آن درجه از شدت نرسیده بود (دیاکوف، ۷۵/۳ـ ۷۸). شهر رم، تقریباً همسن و سال کارتاژ (ابوعبید، *المغرب*، ۴۱) تا حدود سال ۲۷۰ ق‌م همهٔ سرزمین خشکی ایتالیا را به تصرف درآورد و برای گسترش استیلای خود بر سیسیل و همهٔ مدیترانهٔ جنوبی و غربی، دستیابی به انبار غلهٔ افریقای شمالی و فضای مهاجرنشینی برای جمعیت رو به افزایش خود به رویارویی با کارتاژ پرداخت. از ۲۶۴ تا ۱۴۶ ق‌م، ۳ مرحله جنگ میان این دو قدرت مدیترانه روی داد که به جنگهای پونیک مشهور شده است (هاردی، 21-20). جنگ اول به از دست رفتن سیسیل و معاهدهٔ صلح ۲۴۲ ق م منتهی شد. جنگ دوم از ۲۱۸ ق‌م آغاز شد که با نام سردار کارتاژی هانیبال مشهور شده است. سردار رومی در این نوبت اسکیپیو بود و توانست جنگ را به خاک افریقا بکشاند و از رؤسای قبایل محلی متحدی به نام ماسینیسا بیابد و

در ۲۰۲ ق‌م نیروی کارتاژ را در هم بشکند و در صلح ۲۰۱ق م نیروی جنگی کارتاژ را وابستهٔ رم سازد. اسکیپیو لقب «افریقایی» گرفت و سرزمین نومیدیا (از غرب تونس تا مراکش) به عنوان قلمرو ماسینیسا، متحد رومیان، شناخته شد. اقدامات تحریک و تعرض‌آمیز ماسینیسا به اراضی کارتاژ جنگ سوم را پیش آورد که تقریباً همه در خاک افریقا جریان یافت و به صورت محاصرهٔ طولانی کارتاژ، سقوط نهایی و ویرانی آن درآمد (هاردی، 22-21؛ کرنون، 67-64). رم نقاط ساحلی ممتاز کارتاژ را ضمیمهٔ خود کرد و بقیه را به ماسینیسا واگذاشت. ماسینیسا در واقع نخستین پادشاه بربر شناخته در تاریخ است. رومیان حریص به این سرزمین مفتوح سرازیر شدند و مهاجرنشینان رومی درست کردند. ماسینیسا و پسرش میسیپسا[1] (تا ۱۱۹ ق‌م) از اشاعهٔ تمدن و فرهنگ کارتاژی و یونانی در شهرهای تحت امرشان دریغ نکردند. اما رومیها کارتاژ را ــ که یونانیهای خودپسند آن را زیباترین پایتختهای جهان می‌دانستند ــ چنان زیر و رو کردند که چیزی نماند تا نشانی از شیوهٔ ساخت و ساز گذشته باشد. از فرهنگ مکتوب کارتاژ هم جز سفرنامهٔ هانُن و رساله‌ای از ماگون دربارهٔ کشاورزی چیزی بازنماند (دورانت، ۶۷/۷ـ۶۸).

در زمان یوگورتاس (۱۱۸ـ۱۰۴ق م) پسر میسیپسا، روحیهٔ سرکشی بربرهای بومی برضد حاکمان بیگانه روابط با رم را به جنگی ۷ ساله منتهی کرد و با کشتن خیانت‌آمیز یوگورتاس، رم پادشاهی نومیدیا را ۳ قسمت کرد که ایالت «آفریکا» (افریقیه) را رم مستقیماً در اختیار گرفت. بعدها سزار در ۴۶ ق‌م قلمرو این ایالت را اندکی بیشتر از تونس کنونی کرد. حاکمان رومی بدون سیاست سازندگی، افریقا را استثمار می‌کردند و بومیها این سلطه را با ناخرسندی می‌نگریستند. بی‌نظمی و شورش سیاسی غیرعادی و نامنتظر نبود (هاردی، 25-22؛ کرنون، 69-67).

از زمان آوگوستوس (د ۱۴م) سلطهٔ روم همهٔ حوضهٔ مدیترانه و از جمله ساحل جنوبی آن را در افریقیه تا قسمت آباد آن در کرانهٔ صحرا فرا گرفت. در تقسیمات رومیِ شمال افریقا، تعبیر «ایالت آفریکا» منطبق بر سرزمین کارتاژ سابق و افریقیهٔ بعدی می‌شد؛ والیهای رومی[2] آنجا یا وکیلها، برای بهره‌برداری بیشتر از قلمروشان درصدد اجرای برنامه‌های بزرگ آبادانی و توسعهٔ منابع طبیعی برآمدند. در زمینهٔ آبیاری، راههای ارتباطی، تأمین امنیت، عمران و زیبایی شهرها با احداث باروها، پرستشگاهها، نمایش‌خانه‌ها، طاق نصرتها و تندیسها کارهای نمایانی کردند که بقایای برخی از آنها هنوز باقی است. محصولات صادراتی منطقه و طلای سرزمین سیاهان به شهرهای بندری افریقیه سرازیر می‌شد. در کنار مصادره، استثمار و خشونت، نوعی سیاست همگون‌سازی هم اجرا می‌شد. این سیاست محدود به شهرهای بازرگانی و قشر زمین‌داران بزرگ بربر بود که به علت تجارت گسترده با روم، ثروتمند و رومی مآب می‌شدند. برخی از بزرگ‌زادگان بربر در مرکز امپراتوری به مناصب بلند رسیدند. سپتیمیوس سِوِروس از نجبای طرابلس در ۱۹۳م بر اریکهٔ امپراتوری نشست و به شهر زادگاهش حق شهروندی اعطا کرد. او و پسرش کاراکالا در آبادی و زیبایی این شهر کوشیدند و کاراکالا به همهٔ اتباع امپراتوری حق شهروندی داد. افریقیهٔ رومی مآب شده در زمینهٔ ادب و شعر هم سخنگویانی یافت چون آپولیوس نویسنده و خطیب (۱۲۵ـ۱۷۰م)، فرُنتُن خطیب (۱۰۰ـ ۱۷۵م) که مربی مارکوس آورلیوس هم بود (کرنون، 85-84؛ مور، I/126, 789). چادرنشینان و ساکنان کوهستانهای بربر، مخالفان همیشگی استیلای بیگانه، مشمول سیاست همگون‌سازی نشدند و روح بومیان اصلی به انقیاد درنیامد. حاکمان بلندپرواز رومی در محل، گاه از این واقعیت استفاده، و در برابر حکومت مرکزی شورش می‌کردند و حتیٰ خود را امپراتور می‌نامیدند. متداول‌ترین شیوهٔ کارشان هم در این موارد بستن راه کاروانهای گندم ارسالی به رم بود. امپراتوران رم همیشه از ناحیهٔ وکلایشان در افریقیه نگران بودند و درصدد کاهش اختیارات و تنبیه و گاه قتل آنان برمی‌آمدند (هاردی، 27-26).

در دورهٔ استیلای رومیها مسیحیت به افریقیه وارد شد. نخستین مبلغان مسیحیت به کارتاژ آمدند و به زبان یونانی در اطراف کنیسه‌ها وعظ و تبلیغ، و از فضای تسامح‌آمیز اعتقادی استفاده می‌کردند. از نیمهٔ سدهٔ ۲م مبلغان لاتین به تبلیغ مسیحیت در شهرهای پر رونق منطقه برخاستند و تدریجاً دامنهٔ حرکت به شهرهای نومیدیا کشیده شد و در همهٔ طبقات پیروانی یافت. در آخرین سالهای قرن ۲م رهبری کلیسای کارتاژ را ترتولیانوس (۱۶۰ـ ح ۲۳۰م) کارتاژی برعهده گرفت و در زمان او آیین مسیحی در شهرهای افریقیه گسترش بسیار یافت. در ۲۴۸م یک کارتاژی دیگر، کوپریانوس (قدیس بعدی) اسقف کارتاژ و همهٔ افریقیه شد. او با امپراتوران شکنجه‌گر ضدمسیحی و با پاپ اختلاف یافت. او معتقد به رعایت ترتیباتی مردم سالار و انتخابی در ادارهٔ کلیسا و تعیین مقامهای روحانی بود. سرانجام، به علت ایستادگی در برابر دستور امپراتور والریانوس دایر بر لزوم اجرای مراسم قربانی به وسیلهٔ مسیحیان در برابر خدایان رومی در ۲۵۸م گردن زده شد.

انتشار مسیحیت و تعقیب و آزار مسیحیان به وسیلهٔ دولت در شهرها، مردمان شهری و رومی مآب شده را هم مانند بربرهای مناطق جنوبی به مخالفت با امپراتوری برانگیخت. مسیحیان افریقیه از باور دینی خود حربه‌ای برضد استیلای بیگانه ساختند و کلیسای مسیحی مکانی سیاسی شد. بنابراین، بعدها که مسیحیت در مرکز امپراتوری به رسمیت شناخته شد، کلیسای افریقیه راه خود را از راه کلیسای رم جدا کرد و این به تفرقه و انشعاب منتهی شد. آریانیسم، یا باور به تفسیر ویژهٔ آریوس (ح ۲۵۶ـ۳۳۶م) کشیش مسیحی، از نابرابری ۳ اقنوم (تثلیث)، و دوناتیسم، یا پیروی از باور دوناتوس (قرن ۴م) به لزوم احراز شرط طهارت معنوی (تقوا و بی‌گناهی) برای عضویت در روحانیت کلیسا، از جمله موارد افتراق بود (همو، 28-27؛ کرنون، 89-85؛ *دایرة المعارف*،

---

1. Micipsa
2. Proconsuls

«کاهنه» یاد شده است (ابن خلدون، ۶/۱۰۷، ۱۰۹). حسان در درگیری با کاهنه در مسکیانه شکست خورد و کاهنه ۵ سال بر افریقیه فرمانروایی کرد. در این مدت شهرها و روستاها ویران گردید و این مایهٔ ناخشنودی بربرها شد. حسان با نیروی تازه نفسی از طرابلس بازگشت. بربرهای ناراضی به او پیوستند و به پناهگاه کاهنه در اوراس هجوم بردند. کاهنه کشته شد و بربرها بـه شرط اطاعت و پـذیرش اسلام امـان یافتند (همانجا) و قرار شد بربرها سپاهی ۱۲ هزار نفری برای کمک به مسلمانان در جنگ با دشمنانشان آماده کنند (ابن اثیر، ۴/۳۷۲). با مرگ کاهنه دورهٔ پایداری در برابر عربها پایان یافت (ژولین، ۲/۲۶). از این پس، افریقیه جزو قلمرو خلافت باقی ماند. ناوگان مسلمانان از بندرگاه جدید قرطاجنه ــ که حسان آن را پایه‌ریزی کرد ــ بعدها به سواحل و جزیره‌های اروپایی مدیترانه راه یافت. والی مصر در ۸۹ق/۷۰۸م حکومت افریقیه و مغرب را به موسی بن نصیر لخمی، از موالی و سرداران بنی امیه سپرد. موسیٰ تا طنجه پیش رفت و همهٔ مغرب اقصیٰ را به اطاعت درآورد و از موالی بربر خود طارق بن زیاد را با نیرویی در آنجا گذاشت و به قیروان بازگشت (بلاذری، ۳۲۲). موسیٰ، برخلاف‌حسان، والیگری را بیشتر از چشم جنگ‌وغنیمت‌می‌نگریست. شمار بربرها هم در سپاه او افزون شده بودند. نیروهای او در دریا با دستبرد به سیسیل و ساردنی و میورقه و مِنورقه با غنایم و اسیران بسیار برمی‌گشتند (عنان ۱(۱)/۲۵-۲۶). سردار او طارق هم در اندلس و اسپانیا تا مرزهای فرانسه پیش رفت (بلاذری، همانجا). به سبب گسترش دامنهٔ متصرفات مسلمانان در سمت مغرب، اولاً والیگری افریقیه از مصر جدا و مستقل شد و ثانیاً ولایت اندلس تابع افریقیه گشت (ابن قوطیه، ۳۷-۳۹).

دوران آغاز شده از نخستین فتوح خلیفهٔ سوم تا استقرار حاکمیتی نسبتاً مستقل و موروثی در افریقیه در ۱۸۴ق/۸۰۰م به عصر والیها شناخته شده است. در این مدت ۲۸ والی بر افریقیه تعیین شد. یکی در زمان عثمان، ۱۸ نفر در دورهٔ امویان و ۹ نفر در زمان بنی عباس. کارهای مهم صورت گرفته در این دوره اینهاست: اتمام کار فتح، انتشار و تعلیم اسلام در منطقه و دور کردن امپراتوری بیزانس از آنجا، گرفتن زمینهای کشاورزی از دست رومیان و بخشیدن آنها به مردم روستایی بومی و تبدیل بزرگ مالکی رومی به خرده مالکی محلی، توجه به درختکاری، وارد کردن انواع جدید درختان میوه مانند خرما از عراق و دانه‌های قابل کشت مانند برنج از چین، افزایش محصول کشاورزی و تجارت و درآمد خزانه، ساختن مراکز شهری جدید مانند قیروان، احداث مجرای آبی میان شهر تونس و حلق الوادی، استوار ساختن باروی طرابلس، بنای قصر الرباط مُنَستیر، توجه به تجارت و ساخت بازارها و... (ابن عامر، ۱۰۲-۱۰۵).

اما روی دیگر سکه، رفتار منفی فاتحان و روحیهٔ انقیاد ناپذیر بربرها بود. فاتحان از همان آغاز فتح، افریقیه را به چشم سرزمین غنیمت و اسیر نگریستند و درصورت عدم پذیرش اسلام از سوی مغلوبان، آنچه می‌توانستند از آنان می‌گرفتند. بزرگان افریقیه عبدالله بن ابی سرح را با پیشنهاد پرداخت ۳۰۰ قنطار طلا برگرداندند (بلاذری، ۳۱۸). مغلوبان بربر هر بار که توانستند و چشم فاتحان را دور دیدند، یا از اعتقاد جدید بازگشتند ــ به قولی آنان تا زمان عبور طارق به اندلس ۱۲ بار مرتد شدند (ابن خلدون، ۶/۱۱۰) ــ و یا مانند ماجراهای کسیله و کاهنه با موفقیتی هرچند موقت فاتحان را به عقب راندند. بیشترین کار اسلامی کردن در سالهای پایانی قرن نخست و آغاز قرن ۲ ق در زمان عمر بن عبدالعزیز صورت گرفت. والی او اسماعیل بن عبدالله و ۱۰ تن از تابعانِ عالم و عامل، خود را وقف تعلیم اسلام و تصحیح اعمال مسلمانان در افریقیه کردند (مارسه، 40). اما پس از عمر کوتاه خلافت عمر دوم، عصر نوینی در دودمان خلافت مروانی و رفتار والیان ایشان در افریقیه آغاز شد که راه انقراض آن دودمان و واکنشهای دینی مردم بومی افریقیه را برضد استیلای عرب هموار ساخت. سیاست تعصب قبیله‌ای حاکمان مروانی در تعیین والیهای افریقیه و صاحبان مناصب کشوری و لشکری آنجا رعایت می‌گردید و همین سیاست به وسیلهٔ این والیها و عمال در محل تعقیب می‌شد و مانند دیگر ولایات خلافت، در افریقیه هم جنگ و نزاع میان قبایل عرب درمی‌گرفت (مونس، ۱۴۴). گذشته از بی‌نظمی نیروی نظامی عرب، سختگیری برخی از والیان با مردم بومی راهی جز عدم اطاعت و شورش برای آنان باقی نمی‌گذاشت. یزید بن ابی مسلم والی افریقیه، شاگرد و کاتب سابق حَجّاج معروف، همان شیوه‌های او را در قلمرو خود به کار گرفت. نمایندگان مردم بربر برای عرض حال به دمشق رفتند، اما جوابی نیافتند و بازگشتند. مردم سر به شورش برداشتند و یزید والی را کشتند (طبری، ۴/۲۵۴-۲۵۵).

طبری در این خصوص اشاره کرده است که مردم افریقیه تا زمان هشام بن عبدالملک مطیع‌ترین مردم بودند؛ اما در این زمان مبلغانی از مردم عراق به میان آنان رفتند و میان آنان چنان تفرقه انداختند که تا روزگار طبری ادامه داشته است (۴/۲۵۴). در حقیقت، علت ناخشنودی و نافرمانی مردم افریقیه ستمگریهای حاکمان و عاملان اموی بود، اما با انتقال خلافت به بنی عباس هم چیزی از جور و ستم حکام خلافت در افریقیه کاسته نشد (نک: ذهبی، ۶/۴۱۱-۴۱۲). اما آنچه مربوط به مردم عراق و مبلغان مشرق می‌شود، در واقع انتقال اندیشه‌های سیاسی - اعتقادی برآمده از درگیریها درونی مسلمانان مشرق یا بقایای انسانی این درگیریها به افریقیه به عنوان ایالتی دور از دسترس مرکز خلافت بود. بربرها این اندیشه‌ها را شعار خود در مخالفت با عمال خلافت ساختند. یعنی این بار به جای ارتداد و نفی اسلام، با شعار و حربهٔ عقیدهٔ اسلامی به میدان آمدند (مانند شعوبیهٔ ایران). عقیدهٔ خوارج به وسیلهٔ بازماندگان و فراریان گروههای سرکوب شده به دست حجاج در مشرق به مغرب و نخست به افریقیه راه یافت.

دههٔ آخر حکمرانی امویان و دههٔ نخست سلطهٔ بنی عباس در افریقیه و مناطق مجاور آن، دورهٔ اوج قیامهای خوارج بود. یزید بن ابی مسلم

در ۱۰۲ق/۷۲۰م در شورش خوارج کشته شد (همو، ۵۹۴/۴؛ ابن خلدون، ۱۱۰/۶). کلثوم بن عیاض، والی دیگر اموی، در ۱۲۳ق/۷۴۱م در جنگ با خوارج کشته شد. حنظلهٔ والی در ۱۲۴ق/۷۴۲م در دو نبرد القَرْن و الاصنام و نزدیک قیروان نزدیک ۱۸۰ هزار نفر از خوارج را کشت و این پیروزی او را با غزوهٔ بدر پیامبر(ص) همانند دانسته‌اند. خوارج افریقیه بیشتر گرایش اباضی و صُفْری داشتند (همو، ۱۱۱/۶). در اوایل دولت عباسی، اختلاف میان برادران عبدالرحمان بن حبیب ــ از احفاد عُقبه ــ و پسر او بر سر والیگری افریقیه موجب پناهندگی عبدالوارث برادر عبدالرحمان به قبیلهٔ وَرْفَجومه (یا وربجومه) شد. بربرهای صفری مذهب ورفجومه او را یاری دادند و به قیروان ریختند و هر کس را از عرب قریش در آنجا یافتند، کشتند و اسبانشان را در جامع شهر بستند (همو، ۱۱۱/۶-۱۱۲).

این افراط در خشونت و تعصب و هتک مقدسات بربرهای خارجی دیگر، یعنی اباضیها را برضد ورفجومه برانگیخت. بربرهای اباضی زناته و هوارهٔ نفوسه و طرابلس به سرکردگی ابوالخطاب عبدالاعلیٰ برخاستند و دیگر بربرها هم به آنان پیوستند و در ۱۴۱ق/۷۵۸م ورفجومه و نفزاوهٔ همدست ایشان را از قیروان راندند و بر سلطهٔ آنان در افریقیه پایان دادند (همانجا؛ مونس، ۱۸۵).

اباضیهای ابوالخطاب ۳ سال در قیروان ماندند و نخستین کار ابوالخطاب خلع طاعت عباسیان و اعلان حاکمیت و خلافت عبدالرحمان بن رستم ایرانی تبار ــ به گفتهٔ ابن خلدون (۱۱۲/۶) از اولاد رستم سردار ایرانی در قادسیه ــ از موالی عرب و اباضی مذهب متعصب بود. صفریها هم در مغرب باختری در مکناسه جمع شدند و شهر سجلماسه را بنیاد گذاشتند و آن را مرکز دولت بنی مدرار ساختند. محمد بن اشعث خُزاعی، والی منصور عباسی، با نیرویی از خراسانیان به افریقیه آمد و در سُرْت با ابوالخطاب روبه‌رو شد. ابوالخطاب کشته، و لشکر بربرش شکسته شد. عبدالرحمان بن رستم از قیروان به تاهرت گریخت و پیروان بربرش در ۱۴۴ق/۷۶۱م شهر تاهرت را بنیاد نهادند. افریقیه به دست ابن اشعث افتاد (همانجا). چندی بعد هاشم خراسانی و یاران خراسانی او (از نیروهای ابن اشعث) بر والی شوریدند. ابن اشعث ناگزیر راه عراق در پیش گرفت و در اثنای راه در ۱۴۹ق/۷۶۶م درگذشت (یعقوبی، ۳۸۶/۲؛ زرکلی، ۳۹/۶).

منصور، اغلب بن سالم تمیمی را ــ که عامل طُبْنه بود ــ والی افریقیه کرد، اما او هم با تمرد نیروهای عرب و هم با عدم پذیرش مردم محل روبه‌رو شد و ناچار بازگشت. منصور پس از آرامش اوضاع عمر بن حفص مهلبی، ملقب به «هزار مرد» را والی کرد. اما بربرهای خارجی طوایف مختلف افریقیه در طبنه بر هزار مرد هجوم آوردند. هزار مرد با وجود پیروزیهای اولیه شکست خورد و در قیروان محصور شد. نیروهای اباضی را ۳۵۰ یا ۴۰۰ هزار تن گفته‌اند که ۸۵ یا ۳۵ هزار نفر آن سواره بودند. هزار مرد در اثنای محاصره در ۱۵۳ یا ۱۵۴ق/۷۷۰ یا ۷۷۱م کشته شد و مردم شهر با ابوحاتم اباضی به شرایط دلخواه او صلح کردند (یعقوبی، همانجا؛ ابن خلدون، ۱۱۲/۶-۱۱۳).

منصور عباسی یکی دیگر از مهلبیها به نام یزید بن حاتم را والی کرد و با نیروی ۵۰ هزار نفری و صرف ۶۳ میلیون درهم او را تا بیت‌المقدس بدرقه کرد (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۴۴/۸). ابوحاتم کشته شد؛ نیروهای بربر پراکنده شدند و یزید مهلبی در ۱۵۵ق/۷۷۲م به قیروان درآمد؛ همه را امان داد و به ترتیب و تنظیم کارها پرداخت و تا زمان خلافت رشید در والیگری افریقیه در قیروان ماند (یعقوبی، همانجا؛ ابن خلدون، ۱۱۳/۶). آنگونه که از گفتهٔ ابن خلدون برمی‌آید، در زمان قیام ابوحاتم، از کشته شدن هزار مرد تا کشته شدن ابوحاتم (۱۵۳-۱۵۵ق) نیروهای خوارج بربر ۳۷۵ بار با قوای خلافت جنگیده‌اند (همانجا).

مدت والیگری یزید بن حاتم (۱۵۴-۱۷۰ق) یکی از دوره‌های طولانی و استثنایی در عصر والیان افریقیه است. نکتهٔ قابل توجه دیگر این است که پس از او هم ۵ نفر از افراد خانواده‌اش یکی پس از دیگری تا ۱۷۹ق/۷۹۵م صاحب این مقام شدند و عملاً نوعی حکومت موروثی مهلبیها در افریقیه به صورت قلمروی نسبتاً خودمختار پدید آمد (یاقوت، ۳۲۷/۱؛ مارسه، 52). این واقعیت پیش درآمد پیدایش دودمانهای حکومتگر بعدی در منطقه است. البته این حکمرانی مهلبیها کاملاً آرام نبود و به علت زوال روحیهٔ نظم و جنگندگی نیروی عرب مقیم مغرب، خلفا و حاکمانشان گذشته از مقابله با ناآرامی بربرها باید با سرکشیهای نیروی خودی هم روبه‌رو می‌شدند. تا آنکه رشید برای فرو نشاندن شورش ابن جارود، از فرماندهان جند، هَرْثَمه سردار موجه نیروی خراسان را فرستاد. او وضع را آرام و اصلاح کرد؛ باروی طرابلس غرب و قصر بزرگ منستیر را در ۱۸۰ق ساخت (ابوعبید، *المغرب*، ۳۶؛ ابن خلکان، ۶۸/۶؛ ابن تغری بردی، ۸۹/۲)؛ اما با همهٔ کامیابی که ظاهراً یافت، استعفا کرد و بازگشت. رفتار او گویای این واقعیت بود که فتح افریقیه دشوار، و اداره‌اش از آن هم سخت‌تر بوده است (یعقوبی، ۴۱۱/۲؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ مارسه، 53).

حاکمیت بنی عباس عملاً از طبنه و زاب (باختر افریقیه) فراتر نرفت (ابن قوطیه، ۴۰)، آن هم حاکمیتی اسمی، در تاهرت رستمیان اباضی و در فاس ادریسیان علوی برای خود حکمرانی مستقلی درست کرده بودند (نک: بازورث، ۴۵-۴۶) و پیچیدگی مسائل افریقیه آنگونه نبود که خلافت عباسی با آن دوری راه و فقدان نیروی دریایی کافی بتواند به اصلاحش برخیزد (عبدالرزاق، ۱۶-۱۸). پس از مذاکرات و مکاتبات (نک: ابن خلدون، ۱۹۶/۴)، سرانجام رشید در ۱۸۴ق/۸۰۰م فرمان حکمرانی افریقیه و مغرب را به نام ابراهیم بن اغلب (عامل پیشین زاب) صادر کرد. این نه یک فرمان والیگری، که یک واگذاری حکومت و نوعی سند خودمختاری و استقلال بود. خلافت عباسی در اوج اقتدارش به نخستین تجزیهٔ خود ــ که از مدتها پیش عملاً صورت گرفته بود ــ اعتراف می‌کرد.

ب ـ خاندانهای حکومتگر عرب:

۱. اغلبیها: با فرمان رشید در تاریخ سیاسی افریقیه، امارت به جای

والیگری آغاز شد و به صورتی موروثی در دودمان اغلبی تا برپایی دولت عبیدیان در ۲۹۶ق/۹۰۹م ادامه یافت. در دورهٔ اغلبیها هم بربرها احساس استقلال بیشتری یافتند و هم خلافت عباسی نفوذ اسمی خود را در منطقه تا قرنی دیگر حفظ کرد. در قلمرو اغلبی نام خلفای عباسی در خطبه یاد، و بر سکه و طراز نقش می‌شد (عبدالرزاق، ۴۴). امرای اغلبی هر سال مقداری سکهٔ طلای ضرب ویژهٔ خلیفه همراه هدایا و پیشکش به بغداد می‌فرستادند (همانجا؛ مارسه، 60). ابوالعباس محمد اول در ۲۳۷ق/۸۵۱م شهر عباسیه را در نزدیکی قیروان ساخت (قلقشندی، ۱۲۱/۵) و ظاهراً به عنوان اظهار وفاداری به خلافت عباسی نام آن را چنین گذاشت (ابن عامر، ۱۲۴).

دولت اغلبی به علت موقعیت جغرافیایی و تاریخی قلمروش و به عنوان نمایندهٔ دستگاه خلافت عباسی، در زندگی اجتماعی منطقه و در روابط بین‌المللی (مدیترانه‌ای) سهم و نقشی چشمگیرتر از دولتهای مغربی دیگر آن زمان (ادریسیان، بنی مدرار و رستمیان) یافت. تصرف سیسیل و الحاق آن به دارالاسلام اقدام نمایانی بود که اغلبیها آن را به انجام رساندند (نک: مارسه، 67-63). نفوذ اغلبیها از مالت و کرت تا ساردنی و پالرم و بالئار گسترده شد (ابن عامر، ۱۱۹).

در افریقیهٔ اغلبیها اسلام بیش از پیش گسترش و رسوخ یافت و زبان عربی زبان عمومی شد. زهدگرایی و تکریم مردان دین رونق یافت و رباطها از عابدان و غازیان به یکسان پر می‌شد. علمای افریقیه برای تحصیل علم به مدینه و عراق می‌رفتند و چون باز می‌گشتند، مجالس و حلقه‌های درسشان از طالبان مغربی و اندلسی پر می‌شد. مسائل دینی و کلامی رایج در مشرق به وسیلهٔ آنان به مغرب راه می‌یافت. قیروان اغلبیها مرکز دینی و علمی بلند آوازه‌ای در مغرب اسلامی شد. جامع قیروان را اغلبیها دوبار بزرگ‌تر کردند و در معماری و تزیین آن کوشیدند. جامع زیتونه در تونس، جامع سوسه و جامع صفاقس از آثار آنان است. مهم‌ترین کار اغلبیها در زمینهٔ دین، تبدیل مذهب مالکی به باور اکثریت در افریقیه بود. پیش از آن مذهب ابوحنیفه در آنجا بیشترین پیرو را داشت. دو تن از عالمان افریقیه در پیش‌برد اعتقاد مالکی بسیار کوشیدند: نخست، اسد بن فرات که در فتح سیسیل سرکردگی سپاه اغلبیها را برعهده داشت. پس از او و بیشتر از او، شاگردش ابوسعید سحنون بن سعید، صاحب *المدونه*، فقیه نامدار مالکی که در ۲۴۰ق/ ۸۵۴م درگذشت (ژولین، ۶۲/۲-۶۴).

عصر اغلبی در افریقیه عصر پیدایش شهرهای نو و احیا و توسعهٔ شهرهای کهن شد. رونق اقتصادی منطقه، شکوفایی زندگی شهری را در پی داشت (مارسه، 87-85). هنر اغلبی با توجه به نمونه‌هایی از آن که در مساجد جامع قیروان و تونس باقی مانده است، هم در زمینهٔ معماری و هم در قسمت تزیینات و کار چوب حاکی از حضور هماهنگ سنتهای محلی، عناصر یونانی و مسیحی، الگوهای سوری، عراقی و ایرانی است، یعنی مانند همان عناصر رنگارنگ انسانی که جمعیت درباریان امرای اغلبی را تشکیل می‌دادند (همو، 101-99).

زندگی امرای اغلبی مانند خلفای عباسی یک زندگی درباری در کاخها و همراه عیش و نوش و گردش و ورزش بود. ابراهیم، نخستین امیر اغلبی را عالم و دین‌دار و عادل و خوش سیرت گفته‌اند، اما امرای دیگر همه چنین نبودند؛ گاه سختگیر و سنگدل، و غالباً اهل خمر بودند (ژولین، ۶۵/۲). آخرین امیر اغلبی زیادة الله سوم (۲۹۰-۲۹۶ق/ ۹۰۳-۹۰۹م) از کثرت عیش و نوش به کار کشورداری نمی‌پرداخت و بیشتر افراد خانواده‌اش را کشت. در زمان او کار عبیدالله مهدی بالا گرفت و امیر اغلبی به مشرق گریخت و در بیت‌المقدس درگذشت (قلقشندی، ۱۲۲/۵). سیاست مالیاتی نادرست و سنگین دولت اغلبی که حتیٰ از مسلمانان جزیه می‌گرفت و خراج را فقط به نقد می‌خواست و انواع عوارض غیرشرعی بر مردم می‌بست، ناخشنودی رعیت را برانگیخت و سقوط دولت اغلبی را تسریع کرد (ژولین، ۶۹/۲).

۲. عُبیدیان: در اواخر سدهٔ ۳ق/۹م منازعات مذهبی شرق موجب انتقال یکی از مبلغان شاخهٔ اسماعیلی شیعه به مغرب و طرح و تبلیغ آن عقیده در میان بربرهای کتامه شد. ابوعبدالله شیعی با نیرویی که فراهم آورد، بر راههای منتهی به افریقیه از سمت باختری آن سرزمین مسلط شد و در ۲۹۶ق/۹۰۹م پس از فرار امیر اغلبی وارد رَقّاده شد و به تنظیم امور حکومت پرداخت و سخن از مهدی به میان آورد (همو، ۷۱/۲-۷۲). مهدی مورد تبلیغ او به نام سعید و لقب عبیدالله، از نوادگان اسماعیل بن امام جعفر صادق(ع) بود. برخی او را از جانب ناپدری از نوادگان عبدالله بن میمون اهوازی ایرانی گفته، و بنی‌عباس در نسب او طعنها زده‌اند (نک: ذهبی، ۲۱۳/۱۵؛ ابن خلدون، ۳۱/۴؛ ابن تغری بردی، ۷۵/۴-۷۷). به روایتی دیگر آن مهدی که ابوعبدالله از زندان سجلماسه آزاد کرد و به رقاده آورد، عبیدالله اصلی نبوده است (قلقشندی، ۱۲۳/۵؛ ابن خلکان، ۱۱۸/۳). در همان آغاز کار، مهدی ابوعبدالله را کشت و کتامه به جبههٔ مخالف رانده شد (ابن خلدون، ۳۷/۴؛ مارسه، 134). البته ترکیب اجتماعی و قبیله‌ای ویژهٔ افریقیه و روابط پیچیدهٔ این گروهها با یکدیگر امکانات کافی برای جلب نیرو و تقویت مبانی قدرت در اختیار فرمانروای جدید قرار می‌داد، اما آیندهٔ آرامی برای استقرار آن تضمین نمی‌کرد. از میان بربرها قبیلهٔ صنهاجه به تشیع عبیدالله گرویدند و طرفدار او شدند (ابن عذاری، ۲۶۲/۳).

عبیدالله از ۳۰۳ق/۹۱۵م در نقطهٔ شبه جزیره مانندی از ساحل، در حدود ۱۰۰ کیلومتری از قیروان به سمت خاور، شهر استوار جدیدی بنا نهاد و نام آن را مهدیه گذاشت و چند سال پایتخت خود را از قیروان به آنجا منتقل کرد (ابن خلدون، ۳۸/۴؛ مارسه، همانجا). حدود قلمرو عبیدالله تا فاس در مغرب اقصیٰ کشیده شد و ادریسیها به اطاعت او درآمدند. نفوذ او تا اسکندریه و سواحل ایتالیا و فرانسه هم بسط یافت (ابن خلدون، ۴۰/۴؛ ژولین، ۸۱/۲).

با مرگ عبیدالله در ۳۲۲ق/۹۳۴م و جانشینی پسرش ابوالقاسم ملقب به القائم بامرالله مشکلات و بحرانهای دولت عبیدی آغاز شد. خطرناک‌ترین آنها قیام ابویزید نُکّاری از رهبران اباضی بود که از

امویان اندلس هم یاری می‌گرفت. این مرد قد کوتاهِ لنگ با نیم تنهٔ تنگ و کوتاه و خر خاکستری اهدایی که داشت، وقتی در ۳۳۲ق/۹۴۳م با بی‌رحمی به قیام مسلحانه برخاست، همهٔ افریقیه را به لرزه درآورد. بر قیروان مسلط شد؛ شهرها و روستاهای افریقیه را گرفت و مهدیه را ۸ ماه محاصره کرد. تنها نیرویی که از بیرون شهر آن را یاری می‌داد، صنهاجهٔ تحت فرمان زیری بن عناد بود. ناگهان ورق برگشت؛ نیروهای ابویزید او را واگذاشتند. اباضی کشی آغاز شد و خود او در ۳۳۶ق/۹۴۷م در کوهستان حُضْنه دستگیر و در قفس شد و همانجا درگذشت (ابن خلدون، ۴/۴۰-۴۴؛ مارسه، 153-147). در اثنای این بحران منصور جای پدرش القائم را گرفته بود. منصور در کنار قیروان شهر جدیدی ساخت و آن را صَبْرِه یا منصوریه نامید که مرکز پر رونقی شد. قدرت دولت فاطمی در بربرستان در زمان پسر منصور، ملقب به المعز (حک ۳۴۱-۳۶۵ق/۹۵۲-۹۷۶م) به اوج رسید. نیروهای او از صنهاجه و کتامه به فرماندهی زیری و جوهر (از موالی منصور) تا طنجه و سبته رفتند؛ بنی مدرار سجلماسه را برانداختند؛ جوهر در ۳۵۹ق/۹۷۰م وارد مصر شد و در جامع ابن طولون به سبک شیعیان اذان گفت و بنای شهر جدیدی را آغاز نمود که بعدها به نام قاهرهٔ مُعِزیه بلند آوازه شد. خود المعز هم در ۳۶۲ق/۹۷۳م به قاهره درآمد و امور افریقیه و مغرب را به بُلُگّین بن زیری صنهاجی سپرد. دورهٔ مصری خلافت فاطمی و دولت زیری افریقیه آغاز شد (ابن خلدون، ۴/۴۵-۴۹؛ مارسه، 156-153؛ ژولین، ۲/۸۵-۸۶). چگونگی عزیمت المعز از افریقیه ــ که جنازه‌های خلفای فاطمی پیشین را هم با خود برد (همانجاها) ــ یک بار دیگر نظر نامساعد اوایل خلافت عرب را نسبت به افریقیه به یاد آورد.

ج ـ خاندانهای حکومتگر بربر:

۱. بنی زیری: بلکین بانی نخستین دولت بربر وابستهٔ فاطمیان در افریقیه شد. او به سفارش معز فاطمی دست از سر بربرها و زناته برنداشت و تا سبته در مغرب اقصیٰ را به زیر حاکمیت خود درآورد و دعوت امویان اندلس را از مغرب زدود. شهر اشیر در زمان او مورد توجه قرار گرفت و استوارترین دژ منطقه شد. پس از مرگ او در ۳۷۳ق/۹۸۳م پسرش منصور قلمرو پدر را به استثنای مغرب اقصیٰ نگاه داشت. در زمان پسر منصور، بادیس (حک ۳۸۶-۴۰۶ق/۹۹۶-۱۰۱۵م)، عمویش حماد قسمت غربی قلمرو زیری را برای خود گرفت و در ۴۰۵ق/۱۰۱۴م بانی دولت حمادی زیری در غرب افریقیه شد. حماد از خلفای عباسی هواداری کرد؛ شیعیان را کشت و تسنن را برقرار نمود. شاخهٔ بنی حماد زیری هم مانند دولت زیری اصلی افریقیه تا نیمهٔ قرن ۶ق/۱۲م حکمرانی کرد (ابن‌خلدون، ۶/۱۵۵-۱۵۸، ۱۷۱؛ ژولین، ۲/۸۹-۹۰؛ بازورث، ۵۳-۵۴).

در نیم قرن نخست حکمرانی زیریها در افریقیه آرامش و فراوانی و رونق برقرار شد؛ بازرگانی، صنعت، هنر و ادب رواج یافت؛ اهل علم و هنر از همه جا به ویژه آسیا و آن سوی بغداد رو به آنجا گذاشتند. زندگی امرای زیری همراه با ریخت و پاش و جلال و شکوه شرقی بود. با اینهمه، مالیاتها به سنگینی و سختی دورهٔ فاطمی نبود (ابن خلدون، ۶/۱۵۸-۱۵۹؛ ژولین، ۲/۹۲). اما در زمان المعز پسر بادیس (حک ۴۰۶-۴۵۴ق/۱۰۱۵-۱۰۶۲م) حوادث وخیمی روی داد. این امیر که در ۸ سالگی جای پدر را گرفت، تربیتی سنی گرفت، و به مناسبتهایی این تمایل را نشان داد. خلفای فاطمی در اوایل به تذکر و عذرخواهی معز بسنده کردند، اما از ۴۳۵ق/۱۰۴۴م تا ۱۰ سال بعد جریان امر شدت گرفت: نقض بیعت فاطمیان، اطاعت از القائم عباسی، رسیدن خلعت و هدایای خلیفهٔ عباسی به المعز، حذف نام خلیفهٔ فاطمی از خطبه و سکه، لعن رسمی بر بنی عبید و شیعیان و اختیار رنگ سیاه عباسیان و خواندن خطبه به نام امیر زیری و خلیفهٔ عباسی. خلیفهٔ فاطمی مستنصر برای تنبیه المعز قبایل بدوی عرب بنی هلال را ــ که از چند دهه پیش در شرق نیل مستقر شده بودند ــ با پول و فرمان حکمرانی مناطق متصرفی با خانواده‌هایشان به سوی افریقیه حرکت داد. این حرکت بنی هلال در تاریخ افریقیه و مغرب به علت آثار شوم گسترده‌اش و فلج شدن زندگی اجتماعی و اقتصادی، نقطهٔ عطفی شد (ابن خلدون، ۶/۱۵۹؛ مارسه، 194-193 ,167-164). المعز به مهدیه پناه برد و بقیهٔ افریقیه به دست عربها افتاد (ابن خلدون، ۴/۶۲-۶۳). افریقیه تجزیه شد. عربها صنهاجه و زناته را سرکوب کردند. بنی حماد به بجایه پناه بردند. در هر شهر کسانی با حمایت عربهای نزدیک آنجا به امارت برخاستند: بنی خراسان (از صنهاجه) در تونس و اطرافش، بنی بر غواطه در صفاقس، بنی علال در طبرقه، بنی الورد لخمی در بنزرت، بنی رند در قفصه، بنی یملول در توزر، بنی جامع در قابس، و بنی حماد در زغوان (همو، ۶/۱۵۹-۱۶۰، ۱۶۳-۱۷۱؛ مارسه، 198-196؛ ژولین، ۲/۹۷-۹۹؛ ابن عامر، ۱۶۱).

دولت زیری رانده و محدود شده به ساحل در مهدیه، مجدداً به اطاعت فاطمیان درآمد و تا ۵۴۳ق/۱۱۴۸م ادامه یافت (ابن خلدون، ۶/۱۵۹-۱۶۲). در این ایام گرفتاری افریقیه، مغرب اقصیٰ شاهد پیدایش یک دولت بربر جدید مبتنی بر شریعت‌گرایی مالکی به وسیلهٔ لَمتونهٔ صنهاجهٔ صحرای موریتانی به نام مرابطون با پایتختی مراکش شد که در زمان یوسف بن تاشفین (حک ۴۵۳-۵۰۰ق/۱۰۶۱-۱۱۰۷م) و پسرش علی (حک ۵۰۰-۵۳۷ق/۱۱۰۷-۱۱۴۲م) به اوج خود رسید و با برانداختن ملوک طوایفِ اندلسِ تجزیه شده، سلطهٔ خود را بر آنجا گسترد و در شمال افریقا تا غرب الجزایر هم پیش آمد (ابن عامر، ۱۷۰-۱۷۴). مایهٔ تهدید دیگر برای دولت زیری قدرت گرفتن نُرمانها در سیسیل بود که از اواسط سدهٔ ۵ق/۱۱م از سواحل مانش تا ایتالیای جنوبی گسترده شدند و مسلمانان سیسیل را به اطاعت آوردند و پادشاهی جدیدی در آنجا برقرار کردند (هاردی، 63).

از هنگام تبدیل سیسیل به قلمرو مسیحی، وضعیت در مدیترانه به ضرر مسلمانان دگرگون شد. تشدید شور جنگهای صلیبی که از مدتی پیش اروپا را به حرکت درآورده بود و نیز خشم دولتهای ساحلی اروپا از دستبردهای دریا زنان افریقیه به کشتیها و سواحل آنها موجب پیدایش

اتحادهای نظامی میان دولتهای ایتالیا و حملهٔ آنان به مهدیهٔ زیریها می‌شد. روابط دولت زیری و نرمانهای سیسیل چندگاهی با انعقاد و تمدید قراردادها ظاهراً مسالمت‌آمیز بود، اما با آشفتگی وضع افریقیه و مداخلهٔ رُژهٔ دوم (= به عربی: رُجار) پادشاه نرمان در مسائل آنجا و حملهٔ ناوگان مرابطی به سیسیل به درخواست امیرحسن، آخرین امیر زیری، سرانجام نرمانها پس از تصرف و غارت جزیرهٔ جربه، طرابلس، صفاقس، جیجلی، جزایر قَرقَنه و قابس در ۵۴۳ق/۱۱۴۸م مهدیه را گرفتند و تقریباً همهٔ شهرهای ساحلی افریقیه را خراجگزار خود کردند. عنوان سلطان افریقیه بر عناوین دیگر رُجار افزوده شد و ظاهراً وی با مردم به داد و انصاف رفتار کرد. این استیلای نرمانها هم تا حدی از نتایج حملهٔ عرب بنی هلال در منطقه بود. امیر حسن زیری به الجزایر پناهنده شد. تحولات مغرب اقصیٰ موجب شد که تقریباً ۱۰ سال بعد نرمانها از ساحل افریقیه رانده شوند (ابن خلدون، ۶/۱۶۱-۱۶۲؛ مارسه، 225-223).

۲. موحدون: عبدالمؤمن بن علی کومی از بربرهای زناتهٔ منطقهٔ تلمسان و از شاگردان وفادار و فداکار ابن تومرت (ﻫ م) پس از مرگ وی در ۵۲۴ق/۱۱۳۰م از سوی ۱۰ تن از یاران او به جانشینی ابن تومرت برگزیده شد و دولت موحدون را با مرکزیت مراکش بنیان گذاشت و تا هنگام مرگش در ۵۵۸ق/۱۱۶۳م قلمرو بزرگی از اندلس تا طرابلس و منطقهٔ جرید فراهم آورد. اقدام نهایی و قاطع عبدالمؤمن در افریقیه از ۵۵۳ق/۱۱۵۸م با همراهی نیروی بزرگی از دریا و خشکی آغاز، و پس از تصرف تونس به محاصرهٔ مهدیه و تصرف شهرهای دیگر ساحلی و داخلی در عاشورای ۵۵۵ به ورود بـه مهدیه منتهی شـد. افـریقیه از نیروهای مسیحـی پاکسازی شـد و این از مهم‌ترین کارهای عبدالمؤمن بود (ابن خلدون، ۶/۲۲۵-۲۲۹، ۲۳۶-۲۳۷؛ علام، ۵۲، ۶۲، ۷۴-۷۶، ۸۰، ۲۰۷-۲۱۱؛ ابن عامر، ۱۷۰-۱۷۷). تقریباً یک قرن بعد، پس از آنکه قبیلهٔ بنی عبدالواد به رهبری یغمراسن بن زیان در تلمسان حکومتی مستقل ترتیب داد و بنی مرین از زناته بر فاس مسلط شدند، دولت موحدون در ۶۶۷ق/۱۲۶۹م جای خود را به مرینیان داد؛ اما شاخهٔ حفصی موحدون تا حدود نیمهٔ قرن ۱۰ق/۱۶م در افریقیه باقی ماند (علام، ۲۸۹؛ ژولین، ۲/۱۷۳).

۳. حفصیها: خلفای موحدی با اینکه بـرای افریقیه والیانی گماشتند، اما در مواقع ضرورت خود با نیروهایشان به آنجا می‌آمدند. آنان پس از نیم قرن تجربه و به ویژه در شورش طولانی ابن غانیهٔ مرابطی (از ۵۸۱ق/۱۱۸۵م به بعد) دریافتند که ادارهٔ افریقیه از مغرب اقصیٰ و از فاصلهٔ دور دشوار است. پس از مصلحت اندیشیهای شیوخ موحدی، ولایت افریقیه را بـه ابومحمد عبدالواحد بن ابی حفص هِنتاتی (مصمودی) دادند. ابومحمد پسر ابوحفص عمر، و از یاران نخستین مهدی (ابن تومرت) و از همکاران نزدیک عبدالمؤمن موحدی بود، فرزندانش به علت انتساب به او، به «بنی حفص» معروف شدند. عبدالواحد در ۶۱۸ق/۱۲۲۱م درگذشت. چند سال بعد والیگری افریقیه به ابوزکریا یحییٰ پسر عبدالواحد تعلق گرفت و او در ۶۲۵ق/۱۲۲۸م وارد شهر تونس شد و بدون رقیب بر افریقیه حکم راند و با الحاق قلمرو بنی حماد حدود حکمرانیش را گسترش داد. از سال بعد چون مأمون موحدی خلاف سنت مهدی رفتار کرد بیعت او را شکست؛ عمالش را طرد کرد و خود را هوادار سنت موحدی اعلام کرد. پس از بیعت کوتاهی با یحیی بن ناصر موحدی، نام او را هم از خطبه انداخت و به دعا بر مهدی و خلفای راشدین اکتفا نمود. این به معنای اعلام استقلال بود (برونشویگ، ۱/۳۶-۵۰). از آن پس حکمرانی افریقیه تا حدود ۳ قرن و نیم در اولاد او باقی ماند. ابوزکریا در اوج اقتدارش به عنوان امیر اکتفا کرد. شهر تونس را به پایتختی برگزید و در آن مصلیٰ، بازار و قصبه یا ارگ محل اقامت امیر و درباریان را بنا نهاد. امنیت برقرار شده در داخل مایهٔ شکوفایی و رونق اقتصادی شد. در سالهای آخر حکمرانی، نفوذش تا شهرهای شمالی مغرب اقصیٰ گسترش یافت. گروههای مسلمانان اندلس که از برابر حرکت بازپس‌گیری مسیحیان اسپانیا می‌گریختند، به شهرهای شمال افریقا می‌آمدند و امیر حفصی بعضی از نخبگان آنان را به مقامات و مناصب عالی می‌گماشت و این مایهٔ رقابت میان آنان و مردم افریقیه شد. حسن بن محمد، نیای بزرگ عبدالرحمان ابن خلدون مورخ هم در این زمان از اشبیلیه به افریقیه آمد و به دولت حفصی پیوست (ابن خلدون، ۷/۳۸۲-۳۸۳). ابوزکریا در ۶۴۷ق/ ۱۲۴۹م درگذشت و پسرش ابوعبدالله محمد با لقب المستنصر به جای او نشست (برونشویگ، ۱/۵۱-۶۸).

افریقیهٔ المستنصر از یک سو برای حفظ رونق تجاری و اقتصادی با دولتهای مسیحی ژن (جنوا)، ونیز، فلورانس، سیسیل، پرووانس و اسپانیا قرار داد می‌بست، یا قرارهای سابق را تجدید می‌کرد و از دیگر سو ناگزیر بود پس از سقوط اشبیلیه در ۶۴۶ق بزرگان علم و ادب مهاجر از آنجا را بپذیرد (همو، ۱/۶۹-۷۳).

در سال دهم حکمرانی المستنصر، خلافت عباسی بغداد به دست مغولان بر افتاد و در همان هنگام خلافت موحدی در مغرب اقصیٰ هم نفسهـای آخر را مـی‌کشید. برای رفـع خلأ خلافت، شـریف مکه بـا المستنصر به عنوان خلیفه بیعت کرد (۶۵۷ق/۱۲۵۹م). اما در اواخر سال ۶۵۸ق/۱۲۶۰م بَیبَرس یکی از بازماندگان فراری عباسی را در قاهره به خلافت برداشت و او را المستنصر بالله لقب داد (همو، ۱/۷۶-۷۸). چند سال بعد هشتمین و آخرین جنگ از رشته جنگهای صلیبی به سرکردگی لوئی نهم (مقدس) پادشاه فرانسه در افریقیه جریان یافت، اما وبا در اردوی صلیبیها در قرطاجنه منتشر شد؛ لوئی بدان بیماری درگذشت (محرم ۶۶۹ق/اوت ۱۲۷۰) و المستنصر هم به علت عدم مساعدت اوضـاع (مارسه، 286) با طرف مقابل مذاکره کرد و با قراردادی ۱۵ ساله و تعهد پرداخت غرامت جنگی به مسأله پایان داد (برونشویگ، ۱/۸۶-۹۳؛ کرنون، 152). این تمهید برای حفظ روابط پر سود بازرگانی با کشورهای اروپایی، از سیسیل تا نروژ که با افریقیه قرار داد، و در آنجا کنسول داشتند، ضروری می‌نمود (ابن خلدون، ۶/۲۹۰-

۲۹۴؛ مارسه 289).

پس از مرگ المستنصر در ۶۷۵ق/۱۲۷۶م تا نزدیک به یک قرن افریقیه را آشوب فرا گرفت. پراکندگی طوایف عرب بنی سُلَیم از طرابلس به سمت غرب در افریقیه، اتحادها و خیانتهای رؤسای آنها با حاکمان و مدعیان، یکی از عوامل این آشفتگی بود که بر گرفتاریهای مانده از انتشار هلالیها افزوده شد (همو، 289-285). اختلافات درونی خانوادهٔ حفصی و توسل هر مدعی به نیرویی از طوایف بدوی و حامیانی از دولتهای مسیحی مدیترانه که به مداخلهٔ آن دولتها در افریقیه منتهی می‌شد، عامل دیگری بود (ژولین، ۱۸۲/۲ـ۱۸۳). در این میان، گاه همسایگان نیرومند هم، مانند ابوالحسن مرینی در ۷۴۷ق/۱۳۴۶م و پسرش ابوعنان در ۷۵۸ق/۱۳۵۷م به تحرکات نظامی در افریقیه دست زدند. در ضمن لشکرکشی ابوالحسن مرینی به افریقیه و حضور برخی دانشمندان بزرگ در موکب او بود که ابن خلدون مورخ در اوایل جوانی توانست از برخی مانند آبلی در علوم عقلی و منطق بهره‌مند شود. در اثنای همین سفر هم بود که بیماری مرگبار طاعون سیاه افریقیه را فرا گرفت (ابن خلدون، ۳۸۵/۷به بعد).

دولت حفصی گرفتار ناتوانی و تجزیه، در زمان ابوالعباس احمد دوم و پس از استیلای او بر تونس در ۷۷۲ق/۱۳۷۰م، یک بار دیگر وحدت و قدرت خود را بازیافت (نک: ابن خلدون، ۳۷۵/۶ـ۳۸۳؛ برونشویگ، ۲۱۸/۱). به علت گسترش دریازنی، مخصوصاً از مرکز بجایه، نیروهای اروپایی بار دیگر در ۷۹۲ق/۱۳۹۰م رو به مهدیه گذاشتند، اما با رسیدن نیروهای ابوالعباس بازگشتند (ابن خلدون، ۳۹۹/۶ـ۴۰۰؛ برونشویگ، ۱۸۶/۲).

پس از مرگ ابوالعباس در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م، پسرش ابوفارس عَزّوز ملقب به المتوکل (حک ۷۹۶ـ۸۳۷ق) سیاست اقتدار پدر را در داخل، و دریازنی یا جهاد بحری را در مدیترانه ادامه داد و مذهب مالکی را در جزیرهٔ جَرْبهٔ اباضی‌نشین مستقر کرد (همو، ۲۴۱/۱ـ۲۴۶). این نهضت مالکی‌گرایی مدیون فعالیت مدارس مذهبی تونس، بجایه و به ویژه قیروان و فقهای مشهوری چون ابن عرفه بود. همگام با این کوشش مالکی، نهضت صوفیگری مردمی، با نوعی قدیس‌پرستی، اوج می‌گرفت (کرنون، 153).

در ۱۰ سال آخر حکمرانی ابوفارس، نفوذ دولت حفصی در مغرب باختری گسترش یافت؛ دولتهای بنی عبدالواد و بنی مرینی وابستهٔ آن شدند؛ نیروهای سلطان برای یاری امیر مخلوع غرناطه از آب گذشتند؛ درعین حفظ روابط تجاری و قراردادها با جمهوریهای ایتالیا، با نیروی سیسیل در قرقنه درگیر شدند؛ به مالت و ایتالیای جنوبی حمله بردند و حملهٔ پادشاه آراگون را به‌جربه ناکام گذاشتند (برونشویگ، ۲۴۷/۱ـ۲۶۹).

در زمان ابوعمرو عثمان (حک ۸۳۹ـ۸۹۳ق/۱۴۳۵ـ۱۴۸۸م)، نوهٔ ابوفارس و ملقب به المتوکل، قدرت دولت افریقیه برقرار بود. در زمان او کارهایی در امور مربوط به آب صورت گرفت؛ تظاهر دینی شدت گرفت؛ چند بنای دینی و مدنی ساخته شد و زاویه‌های بسیاری در پایتخت و جاهای دیگر پدید آمد که نتیجهٔ انتشار روزافزون صوفیگری و بهترین نمونهٔ آن در پایتخت دولت، زاویهٔ پیر نامدار سیدی بن عروس بود (همو، ۲۷۲/۱). در زمان ابوعمرو عثمان پایتخت بیزانس به دست ترکهای عثمانی در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م سقوط کرد. پیامدهای این حادثه از اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به صورت رقابت و درگیری دولت تازه نفس عثمانی با قدرتهای بزرگ مسیحی گریبان افریقیه را هم گرفت. در زمان او روابط و قراردادها با دولتهای ایتالیایی، فرانسه و آراگون ادامه یافت، اما سلطان حفصی نتوانست دیگر به غرناطهٔ در حال سقوط کمکی کند (همو، ۲۹۱/۱ـ۳۰۶).

پس از عثمان، دولت حفصی گرفتار اختلافات درون خانوادهٔ حاکم و هوسبازیها و سستی زمامدارانش شد (ژولین، ۱۸۸/۲ـ۱۸۹). غرناطه، آخرین پایگاه مسلمانان در اندلس، در ۸۹۸ق/۱۴۹۳م به دست مسیحیان افتاد و حرکت بازپس‌گیری به پایان رسید. اسپانیاییها به بنادر جنوبی مدیترانه یعنی خانهٔ بانیان دولتهای اسلامی اندلس تعرض کردند: ملیله، وهران، بجایه، الجزایر، طرابلس و جاهای دیگر را گرفتند. پرتغالیها هم بر بنادر اطلسی مغرب چنگ انداختند. مدیترانه بار دیگر دریاچه‌ای اروپایی می‌شد. با اکتشافات جغرافیایی جدید، عصر تازه‌ای آغاز شده بود: دنیای مسیحی شمال مدیترانه افقهای خود را هرچه بیشتر می‌گشود، در حالی که دنیای مسلمان بربر در جنوب مدیترانه هر روز افقش محدودتر می‌شد (کرنون، 160). در چنین موقعیتی بود که ترکهای عثمانی در شرق مدیترانه به عنوان نیرومندترین پرچمدار اسلام قد برافراشتند و با تصرف مصر در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م قدم در خاک افریقا گذاشتند. در این هنگام بود که دو برادر ترک از جزیرهٔ میتیلنه[1] به نامهای اُروج و خضر (خیرالدین بعدی) ــ که در خدمت سلطان محمد حفصی به کار دریازنی در برابر مسیحیان مشغول بودند ــ با فرستادن یکی از کشتیهای غنیمتی به خدمت سلطان سلیم عثمانی اظهار اطاعت کردند. سلطان پذیرفت؛ برای آنان خلعت و ۱۰ کشتی فرستاد تا در جنگ با فرنگان از آنها استفاده کنند. آنان الجزایر را گرفتند و نام سلطان عثمانی را در خطبه و سکه در آن اقلیم جاری کردند.

در زمان سلطان سلیمان قانونی و به تشویق او، خیرالدین پاشا ــ که اروپاییها به خاطر ریش قرمزش به او باربAروسا می‌گفتند ــ برای انتقام سقوط غرناطه همهٔ توان خود را برضد شارل‌کَن، امپراتور مقتدر اسپانیا، به کار گرفت و در ۹۴۰ق/۱۵۳۳م با ناوگانی بزرگ به افریقیه آمد و شهر تونس و پیش بندر آن حلق الوادی را به نام سلطان سلیمان تصرف کرد. سال بعد تونس به دست شارل‌کن و نیروهای اسپانیایی بازپس گرفته شد. سلطان حسن حفصی بازیچهٔ شارل‌کن، و برادرش رشید آلت دست خیرالدین شده بود. اسپانیاییها در شهر به قتل و غارت پرداختند و مساجد و کتابها را نابود کردند. ۱۰ روز بعد خود امپراتور وارد شهر شد

1. Mitylene

و عملیات خشونت‌آمیز را قطع کرد. یک هفته بعد شارلکن قراردادی با مولای حسن حفصی امضا کرد و با گذاشتن هزار سرباز اسپانیایی و ۱۰ کشتی جنگی در حلق الوادی آنجا را ترک گفت. خیرالدین پاشا هم به علت نامساعد بودن وضع به استانبول رفت و با منصب «قپودان پاشا» (دریادارکل) و با حدود هزار کشتی که در اختیارش بود، به مأموریتهای دیگر رفت تا در ۹۵۳ق/۱۵۴۶م در استانبول درگذشت (فرید، ۹۵-۹۷؛ «تاریخ...[1]»، II/912-958).

در زمان سلطان سلیم دوم، در ۹۷۷ یا ۹۷۹ق نیروی عثمانی به سرداری علی پاشا یک بار دیگر در تغییر سلطنت حفصی مداخله کرد و خزانهٔ بنی حفص را به استانبول فرستاد، اما اسپانیاییها دوباره مداخله کردند. در اواخر سلطنت سلیم خان دوم در ۹۸۲ق/۱۵۷۴م سنان پاشای وزیر با ناوگان همایون و همراه قپودان قلیچ علی پاشا متوجه تونس شد. پس از یک ماه محاصره، حلق‌الوادی به تصرف نیروی عثمانی درآمد. قلعه و استحکامات ویران، و شهر تونس تصرف، و قلعهٔ آن تعمیر شد. ایالت تونس به رمضان پاشا سپرده شد (پچوی، ۴۹۴/۱-۴۹۵، ۵۰۲-۵۰۳). به این ترتیب سلطنت اسمی و وابستهٔ حفصی هم مانند عمر تاریخی نام افریقیه پایان گرفت. افریقیه مانند الجزایر و طرابلس غرب بیگلربیگی نشین عثمانی شد و از این پس با نام رسمی ایالت تونس، مانند برخی از ایالات مرزی دیگر عثمانی با نوعی خودمختاری به حیات خود ادامه داد (اینالجیک، 105-107). حدود امروزی کشور تونس در آن زمان شکل گرفت. ایالت تونس به وسیلهٔ بِیْ (= بیگ)های تعیین شده از استانبول اداره می‌شد؛ تدریجاً پیوندهای آن با امپراتوری عثمانی ضعیف شد. از ۱۱۱۷ق/۱۷۰۵م مقام بِیْ در خاندان حسینی ماندگار شد و در نیمهٔ دوم قرن ۱۳ق/۱۹م دولتهای اروپایی در تونس مداخله کردند و تونس به صورت مستعمرهٔ فرانسه درآمد («دائرة المعارف...[2]»، XXXI/508-509).

تحولات اخیر تاریخ افریقیه در پایان دولت حفصی یک بار دیگر تأثیر محیط سیاسی مدیترانه را در سرنوشت این منطقه به نمایش گذاشت.

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به‌کوشش ایلزه لیشتن‌اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید مغربی، علی، *بسط الارض فی الطول و العرض*، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن ظهیره، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن عامر، احمد، *تونس عبر التاریخ*، تونس، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پروونسال، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ همو، *المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب*، به کوشش دوسلان، الجزایر، ۱۸۵۷م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ *الاستبصار فی عجائب الامصار*، به کوشش سعد زغلول، اسکندریه، ۱۹۵۸م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش محمدجابر عبدالعال‌حسینی و محمدشفیق غربال، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همان، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بازورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ برونشویگ، ر.، *تاریخ افریقیة فی العهد الحفصی*، ترجمهٔ حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۹۸۰م؛ جیهانی، ابوالقاسم، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن* (ج ۷ قیصر و مسیح)، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همان، (ج ۴، عصر ایمان، بخش اول)، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دیاکوف، و.، *تاریخ جهان باستان*، رم، ترجمهٔ صادق انصاری و دیگران، تهران، ۱۳۵۱ش؛ دینوری، احمد، *اخبار الطوال*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و مأمون صاغرجی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ ژولین، شارل آندره، *تاریخ افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمد مزالی و بشیر بن سلامه، تونس، ۱۹۸۳م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالرزاق، محمود اسماعیل، *الاغالبه، سیاستهم الخارجیة، ۱۸۴-۲۹۶ه*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ علام، عبدالله علی، *الدولة الموحدیة بالمغرب فی عهد عبدالمؤمن بن علی*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ عنان، محمد، *دولة الاسلام فی الاندلس من الفتح الی بدایة عهدالناصر*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ گیبون، ادوارد، *انحطاط و سقوط امپراتوری روم*، ترجمهٔ فرنگیس شادمان، تهران، ۱۳۷۰ش؛ لاکوست، ایو، *جهان بینی ابن خلدون*، ترجمهٔ مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۷۸ش؛ مسعودی، علی، *اخبار الزمان*، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ همان، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مونس، حسین، *فجرالاندلس*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ یوسف، عبدالقادر احمد، *الامبراطوریة البیزنطیة*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ نیز:

Cornevin, R., *Histoire de l' Afrique, dès origines à nos jours*, Paris, 1964; EI[1]; EI[2]; *Grand Larousse*; Hardy, G., *Vue générale de l'histoire d' Afrique*, Paris, 1948; Herodote, *Oeuvres complètes*, tr. A. Barguet, Paris, 1964; Inalcık, H., *The Ottoman Empire (1300-1600)*, tr. N. Itzkowitz and C. Imber, London, 1973; Marçais, G., *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge*, Paris, 1946; Mourre, M., *Dictionnaire d'histoire universelle*, Paris, 1968; *Mufassal Osmanlı tarihi*, Istanbul, 1958; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1981; Procopius, *History of the Wars*, tr. H. B. Dewing, London, 1968; Thucydide, *Oeuvres complètes*, tr. D. Roussel, Paris, 1964; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1982.

یوسف رحیم‌لو

اَفْسَر، محمدهاشم میرزا (۱۲۵۸- شهریور ۱۳۱۹ش/ ۱۸۷۹- سپتامبر ۱۹۴۰م)، ملقب به شیخ‌الرئیس و متخلص به افسر، پسر نورالله میرزای جناب و نوهٔ فتحعلیشاه قاجار، ادیب، شاعر، روحانی و از رجال سیاسی سرشناس عهد قاجار و پهلوی. او در زادگاه خود، سبزوار، به کسب دانشهای مقدماتی منطق، معانی و بیان، بدیع و ریاضیات پرداخت. بخشی از مقدمات علم را نزد پدرش که دیلمهٔ

1. *Mufassal ...* 2. *Türk...*

دارالفنون، و آشنا به زبان فرانسه و فن تلگراف بود، فرا گرفت. منطق و کلام را در محضر حاج میرزاحسن حکیم، شاگرد و داماد حاجی ملاهادی سبزواری، ریاضی و فلسفه را در خدمت محمداسماعیل افتخار الحکما، و فقه و اصول را نزد حاجی میرزا حسین مجتهد سبزواری آموخت. نیای مادریش محمدهاشم، متخلص به جناب، از جمله شاگردان حاجی ملاهادی سبزواری به شمار می‌رفت (پارسا، «سوگواری...»، ۶۷، مقدمه...، ۵ـ۸؛ رشید یاسمی، ۱۶؛ مرسل وند، ۲۳۸/۱).

محمدهاشم افسر از پیشگامان مبارزه با استبداد قاجار بود و به همین سبب در ۱۲۸۱ش/۱۹۰۲م از سبزوار به مشهد تبعید شد و پس از ۴ ماه از این شهر رخت به نیشابور کشید. افسر چندی در زمرهٔ آزادیخواهان‌فرقهٔدمکرات بود(قزوینی،۳۷؛ پارسا، «سوگواری»، ۶۷ـ ۶۸).

در ۱۳۲۸ق به دنبال واقعهٔ به توپ بستن مجلس به امر محمدعلی‌شاه افسر از سوی مردم سبزوار به نمایندگی دورهٔ دوم مجلس شورای ملی برگزیده شد و در ۱۳۳۲ق در دورهٔ سوم از نیشابور، و در دورهٔ چهارم از طرف مردم مشهد، و از دورهٔ پنجم تا نهم از سبزوار به مجلس شورا راه یافت (همان، ۶۸؛ شجیعی، ۲۹۹؛ مرسل‌وند، همانجا). او در ادوار نمایندگی غالباً نیابت ریاست مجلس را داشت (پارسا، همانجا). پس از کودتای ۱۲۹۹ش و تشکیل کابینهٔ سیدضیاء طباطبایی، شاهزاده افسر یکی از دشمنان سرسخت این کابینه در مجلس شورا بود (بهار، *تاریخ...*، ۱۲۹/۱). در مجلس پنجم که پیشنهاد انقراض سلطنت قاجاریه مطرح شد، افسر یکی از امضاکنندگان مادهٔ واحده‌ای بود که با تصویب آن سلطنت قاجاریه بر افتاد (مکی، ۴۶۲/۳، ۴۶۵، ۴۶۷). از پی انقراض حکومت قاجار و تصمیم بر تشکیل مجلس مؤسسان (۱۵ آذر ۱۳۰۴) افسر از طرف مردم سبزوار به نمایندگی این مجلس برگزیده شد (همو، ۴۸۸/۳؛ مرسل‌وند، همانجا). افسر پس از مرگ ابوالحسن میرزا شیخ‌الرئیس قاجار (۱۲۶۴ـ ۱۳۳۸ق) متخلص به «حیرت»، شاعر و خطیب نامور آن روزگار، لقب شیخ‌الرئیس گرفت (غنی، ۱۶۲/۱). او از همان اوایل کار با عبدالحسین‌خان نردینی که بعدها به تیمورتاش معروف شد، طرح دوستی ریخت. وقتی عبدالحسین خان از سفر روسیه برگشت و در جوین از سوی پدر حکومت یافت، افسر مصاحب او شد و ضمناً به او فارسی و ادبیات آموخت. همین آشنایی موجب دلبستگی و شیفتگی خان جوین به زبان و ادب فارسی، و کلاً به عوالم ذوقی گردید. پس از آنکه هر دو آنان با خانوادهٔ نیرالدوله، والی خراسان، وصلت کردند، پایه‌های دوستیشان محکم‌تر شد. هر دو به‌اتفاق نیرالدوله به خراسان رفتند و تیمورتاش رئیس قشون، و افسر رئیس فرهنگ و اوقاف آن ولایت شد. پس از چندی که انتخابات مجلس شروع شد، عبدالحسین‌خان و افسر مشاغل خود را رها کردند و به عنوان نماینده راهی مجلس شدند (همو، ۱۶۲/۱ـ۱۶۳؛ عاقلی، ۲۵، ۳۰).

افسر از آغاز جوانی به سرودن شعر رغبت داشت و بر سبیل تفنن اشعاری می‌سرود. از میان انواع شعر به اشعار کوتاه، یعنی رباعی و قطعه (که پاره‌ای از آنها را به طور ارتجالی می‌سرود) بیشتر گرایش نشان می‌داد و به قول قاسم غنی «نفس طولانی برای غزل و قصیده نداشت» (۱۶۰/۱). با این حال، در میان اشعار او شماری غزل هم دیده می‌شود. محمدتقی بهار، مقام وی را در قطعه‌سرایی پس از ابن یمین فریومدی دانسته است (پارسا، «سوگواری»، ۶۹).

اشعار افسر عموماً روان، استوار و خالی از تکلف و پیچیدگی است. کاملاً روشن است که وی به پختگی و استحکام شعر به مراتب بیش از زیبایی ظاهری و صنایع لفظی اهمیت می‌داده است. بجز اندک مضامین عاشقانه که در غزلیات نسبتاً محدود او (۳۵ غزل کامل و ۱۰ غزل ناتمام) به چشم می‌خورد (ص ۱۶ـ۴۳)، درونمایه‌های شعری وی بیشتر مسائل اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی، میهنی و زندگی مردم است. کسب اخلاق پسندیده، دانش‌آموزی، تعلیم و تربیت، انتخاب دوست نیکو خصال، رعایت بهداشت، لزوم آشنا کردن مردم با زندگی نوین، احتراز از بیکاری، نکوهش نفاق در خانواده، ذم بددهنی و دورویی، قمار و چیزهایی از این دست عمده مضامین شعرهای او را تشکیل می‌دهند (نک: ص ۴۶ـ۷۷). نکته‌ای که در اشعار افسر تا اندازه‌ای جلب‌نظر می‌کند، تلاش او برای خلق مضامین نو و اختراع اوزان غیرمبتذل است (رشید یاسمی، ۱۶).

افسر از نخستین اعضای مؤثر «انجمن ادبی ایران» بود که در ۱۲۹۴ یا به گفته‌ای در ۱۲۹۹ش به همت وحید دستگردی در تهران دائر شد. وی سالها عهده‌دار ریاست و ادارهٔ این انجمن بود، و حتیٰ پس از مدتی محل تشکیل جلسات هفتگی آن‌را به خانهٔ خویش منتقل کرد و تا زنده بود، نشستهای آن انجمن در منزل او برگذار می‌شد (میرزا زمانی، ۲۴۲ـ۲۴۳؛ آرین‌پور، ۴۳۵/۲؛ رشید یاسمی، همانجا).

افسر در شاعری پیرو سبک خاصی نبود. شعر را نیک می‌شناخت و در نقد سروده‌های دیگران مهارت و تبحر کامل داشت (همانجا) و به گونه‌های مختلف، از جمله طرح موضوع برای مسابقه در میان شاعران (مثلاً، نک: «انجمن...»، ۵۱، ۵۲) موجب تشویق آنان می‌شد. *کلیات اشعار* افسر که حدود ۴ هزار بیت شامل سرود، قطعه، رباعی، غزل، یک مثنوی کوتاه و دو تضمین از دو غزل سعدی است، با مقدمه‌ای به کوشش عبدالرحمان پارسا در ۱۳۲۱ش منتشر شد. حدود ۴۰ سال بعد پارسا این *دیوان* را مجدداً به چاپ رساند. به علاوه، بخشی از اشعار وی به نام *پندنامهٔ افسر* در ۱۳۱۲ش در شیراز به چاپ رسیده است. البته بسیاری از اشعار این شاعر در زمان حیات خود او در مجلات و نشریات آن دوره منتشر شده است. پاره‌ای از سروده‌های او را نیز مستشرقان به زبانهای خارجی ترجمه و منتشر کرده‌اند (پارسا، همان، ۷۰).

معاصران افسر عموماً او را به اخلاق نیک، طینت پاک، فروتنی، خوش خلقی و نیک محضری، ظرافت طبع، شعرشناسی و تبحر در زبان و ادب فارسی ستوده‌اند. قزوینی افسر را «مردی با فضل و کتاب دوست و مشوق اهل ادب» خوانده است (ص ۳۷). پارسا می‌نویسد: «استاد

افسر یکی از مردان نیکخواه و برجستهٔ عصر به شمار می‌رود و گذشته از خدمتهای علمی و ادبی و اجتماعی که بدین کشور نموده است، خود طبعی توانا و ذوقی سرشار داشت...» (همان، ۶۵). بهار در پاسخ به قطعه‌ای از افسر، تعریضی گزنده به تسلیم وی در برابر رضاشاه و هم‌رأیی و یاری با وی دارد (نک: *دیوان*، ۱۲۷۴/۲)، اما در مستزادی شعر او را «محکم و یک‌نواخت» می‌خواند و می‌افزاید که او غیر از قطعه کمتر شعر می‌ساخت. بهار در وصف قطعه‌های افسر می‌سراید: «قطعه‌های افسر از روی یقین ــ هست طرز قطعهٔ ابن یمین ــ لیک محدود است این» (همان، ۱۰۳۱/۲). همو در جایی دیگر افسر را «مردی ظریف و بذله‌گو» معرفی می‌کند (*تاریخ*، ۱۲۹/۱). دهخدا در *امثال و حکم* بیتها و قطعه‌هایی حکمی و پندآمیز از افسر آورده است (۳۱/۱، ۲۶۲، ۴۲۰، ۷۲۲/۲، ۷۷۸، ۱۰۲۰، ۱۱۸۳/۳). مهدی بامداد افسر را مردی زرنگ، باهوش، زیرک و شاعری می‌خواند که «معلومات ادبی فارسیش نسبتاً خوب بود» و از قول محمد قزوینی می‌نویسد: افسر قدی کوتاه، ریشی سفید و لهجهٔ سبزواری غریبی داشت و بسیار تند حرف می‌زد به گونه‌ای که مخاطبانش سخن او را راحت نمی‌فهمیدند (۲۵۴/۶). قاسم غنی، همشهری افسر در خاطراتش به بدی از او یاد می‌کند. وی گرچه به مراتب هوش، ذوق شعری و مخصوصاً بذله‌گویی و ظرافت طبع افسر تصریح دارد، اما در خاطراتش دربارهٔ او آنچنان می‌نویسد که خواننده تصویر مردی فرصت‌طلب، پشت هم‌انداز، اهل تظاهر، سخت محتاط و عافیت‌طلب، همدم و دمخور هر فرقه ــ از روحانی و حکیم گرفته تا صوفی و رند خراباتی، از دیندار گرفته تا مرتد، از مستبد گرفته تا مشروطه‌خواه ــ سیاست باز و نخود هر آش را پیش روی خود می‌بیند. غنی نیز به لهجهٔ سبزواری نامعمول و «قُبح» افسر اشاره دارد و می‌گوید: دریافت سخن او به دشواری ممکن است (۱۶۱/۱، ۱۶۲). ظاهراً به همین سبب بوده است که به افسر لقب «چلچلة الوکلا» داده بودند (همو، ۱۶۰/۱؛ نیز نک: بامداد، همانجا).

به طور کلی سروده‌های افسر بیشتر از مقولهٔ نظم است تا شعر به معنای اخص. آنچه از آن به «جوهرهٔ شعری» تعبیر می‌شود، در *دیوان* وی کمتر به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد هدف افسر در این سروده‌ها بیشتر بیان پاره‌ای از واقعیات زندگی، نکات اخلاقی و پند و اندرزهای پراکنده بوده تا شعر حقیقی به عنوان آفرینشی هنری. از سوی دیگر، چنین به نظر می‌رسد که نفوذ و موقعیت سیاسی ـ اجتماعی او در قبول وی به عنوان شخصیتی ادیب و شاعر، بی‌تأثیر نبوده است.

شیخ‌الرئیس افسر که در واپسین سالهای عمر به بیماری قند مبتلا شده بود، در ۱۸ شهریور ۱۳۱۹ در ۶۲ سالگی بر اثر سکتهٔ قلبی درگذشت و در کنار امامزاده عبدالله، در ری، به خاک سپرده شد (قزوینی، ۳۷). شاعران و نویسندگانی چند در بزرگداشت و سوک افسر شعرهایی سرودند و مقالاتی پرداختند که در *دیوان* او گرد آمده است (ص ۱۲۶ـ۱۶۰).

مآخذ: آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ افسر، محمدهاشم، *دیوان*، به کوشش عبدالرحمان پارسا تویسرکانی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ «انجمن ادبی ایران»، *ارمغان*، س ۴، شم ۱؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بهار، محمدتقی، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *دیوان*، به کوشش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پارسا، عبدالرحمان، «سوگواری ادبی»، *ارمغان*، ۱۳۱۹ش، س ۲۱، شم ۲ ـ ۳؛ همو، مقدمه بر *دیوان* افسر (هم)؛ دهخدا، علی‌اکبر، *امثال و حکم*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، *ادبیات معاصر*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ شجیعی، زهرا، *نمایندگان مجلس شورای ملی در بیست و یک دورهٔ قانون‌گذاری*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ عاقلی، باقر، *تیمورتاش در صحنهٔ سیاست ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ غنی، قاسم، *یادداشتها*، به کوشش سیروس غنی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قزوینی، محمد، «وفیات معاصرین»، *یادگار*، س ۳، شم ۳؛ مرسل وند، حسن، *زندگی‌نامهٔ رجال و مشاهیر ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مکی، حسین، *تاریخ بیست سالهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ میرزا زمانی، محمدرضا، «انجمن ادبی ایران»، *سالنامهٔ کشور ایران*، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۹.

مجدالدین کیوانی

اَفسَرِ کِرمانی، مهدیقلی، ادیب، شاعر و خوشنویس نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق/۱۹م. پدر او ابوالقاسم کرباسی که از بازرگانان خراسان بود، در سفری به کرمان دختری از آن دیار را به همسری برگزید و افسر، یگانه فرزند آنان، در ۱۲۵۹ق/۱۸۴۳م در آنجا زاده شد (بهزادی، ۷۰؛ سمندر، ۸۵؛ آفرینش، ۴۴۷).

افسر در زادگاه خود نشو و نما یافت و نزد بزرگان آنجا علوم دینی، حکمت، منطق و کلام آموخت (سمندر، ۸۶؛ بهزادی، همانجا؛ آفرینش، ۴۴۸). دیری نپایید که وی به تهران رفت و به سبب آوازهٔ شعر و ادب خویش به دربار ناصرالدین شاه راه یافت و پس از خواندن قصیده‌ای در حضور شاه، از وی لقب «افسر الشعراء» گرفت (همانجاها؛ افسری، ۴۰). در *دیوان* او هم‌اکنون قصیده‌ای در ستایش از ناصرالدین شاه دیده می‌شود (نک: ص ۵۵ـ۵۶). اما افسر شاعر دربار و مداح ناصرالدین شاه نشد و به کرمان بازگشت (سمندر، همانجا؛ بابایی، سیزده) و گاه به انتقاد از سلطان نیز پرداخت (نک: ص ۵). او حتیٰ در قصیده‌ای که در ستایش از ناصرالدین شاه سروده، از اوضاع نابسامان اجتماعی و تنگدستی مردم انتقاد کرده است (نک: ص ۵۶).

افسر در کرمان از جایگاه اجتماعی ویژه‌ای برخوردار بود و حکام آنجا همچون وکیل الملک و شهاب‌الملک به وی توجه داشتند. از این‌رو بسیاری از کسان که حکومت در تعقیب آنان بود، به منزل وی پناه می‌بردند و به سفارش او بخشوده می‌شدند (افسری، ۴۱؛ سمندر، آفرینش، همانجاها).

افسر نخستین انجمن ادبی کرمان را که ایمن، جیحون و میرزا آقاخان کرمانی (ه م) بدان پیوستند، بنیاد نهاد (افسری، همانجا؛ بهزادی، ۷۱؛ بابایی، چهارده)، اما این انجمن پس از چندی به سبب مخالفتهای دولتمردان منحل گردید و افسر نیز به بم تبعید شد (افسری، ۴۲؛ افسر کرمانی، ۹۵). سبب مخالفت حاکمان کرمان با افسر و تبعید وی به درستی روشن نیست، اما احتمالاً همکاری او با میرزا آقاخان کرمانی که بعدها به فرقهٔ ازلی، از پیروان باب، پیوست (آدمیت، ۱۴۶)، در این امر بی‌تأثیر نبوده است. به هر روی، تبعید شاعر را از پای درآورد و پس

از بازگشت به کرمان درگذشت (افسری، همانجا). بهزادی و آفرینش مرگ وی را در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م و در ۴۱ سالگی گفته‌اند (همانجاها). سمندر و بابایی مرگ او را در ۴۵ سالگی ذکر کرده‌اند (همانجاها) و آقابزرگ درگذشت افسر را پس از ۱۳۰۰ق آورده است (۹(۱)/۸۴).

سبک شعر: اگرچه افسر را از هواداران سبک بازگشت ادبی و از جملهٔ کسانی دانسته‌اند که کوشیده است شعر فارسی را از قید سبک هندی رهایی بخشد و به راه پیشینیان بازگرداند (بابایی، پانزده)، اما در اشعار وی گاه تأثیرات سبک هندی نیز دیده می‌شود. سروده‌های او آکنده از صنایع ادبی است (نک: ص ۹، ۱۲، ۱۴، جم). یکی از غزلیات وی نیز به‌صورت «طرد و عکس» سروده شده است (نک: ص ۳۷) و در برخی از رباعیات او جناس در ۳ مصراع دیده می‌شود (نک: ص ۹۳، ۹۵). مضمون قصاید وی یا وصف طبیعت است (نک: ص ۵۲-۵۳، ۵۵، ۵۶-۵۷) و یا ستایش پیامبر(ص) و اهل بیت و بیش از همه حضرت علی و امام مهدی (ع) (نک: ص ۵۳، ۵۴-۵۵، ۸۱-۸۲، ۸۷-۸۹) و گاه در آنها به آیات *قرآن*، احادیث و روایات نیز اشاره شده است (نک: ص ۸، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۵). برخی از اشعار او نیز رنگ کلامی ـ عرفانی با دیدگاه وحدت وجودی دارد (نک: ص ۳۱، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶، جم) و در برخی موارد یادآور اشعار ملاهادی سبزواری است (مثلاً نک: ص ۱۰۱، بیت ۲۳، ص ۱۰۶، بیت ۱۲؛ نک: سبزواری، ۳، بیت ۳) که خود اندکی پس از ولادت افسر از ۱۲۵۰ تا ۱۲۵۱ق در کرمان به سر برده است (نک: سیدحسن، ده). دور نیست که افسر نزد برخی از شاگردان کرمانی ملاهادی سبزواری (نک: آدمیت، ۱۴) تحصیل کلام و فلسفه کرده باشد.

آقابزرگ، افسر را دارای دو *دیوان* دانسته، و سروده‌های او را ۷هزار بیت آورده است (همانجا). بخشی از سروده‌های افسر با عنوان *دیوان افسر کرمانی* به کوشش نوادهٔ او، عبدالرضا افسری کرمانی، در تهران (۱۳۶۶ش) به چاپ رسیده است. نمونه‌هایی از خط نسخ، شکسته و نستعلیق افسر همراه با نثر مسجع وی که به شیوهٔ قائم‌مقام فراهانی است، در آغاز *دیوان* آمده است.

مآخذ: آدمیت، فریدون، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ آفرینش کرمانی، محمود، «افسر کرمانی»، وحید، تهران، ۱۳۵۲ش، شم ۴؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ افسر کرمانی، مهدیقلی، *دیوان*، به‌کوشش عبدالرضا افسری کرمانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ افسری، رضا، «کرمان در آستانهٔ انقلاب مشروطیت»، وحید، تهران، ۱۳۵۶-۱۳۵۷ش، شم ۲۲۸-۲۲۹؛ بابایی، محمدعلی، «زندگی‌نامهٔ افسر کرمانی»، *دیوان افسر کرمانی* (هم)؛ بهزادی اندرهجردی، حسین، *تذکرهٔ شاعران کرمان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، به‌کوشش مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سمندر، بیژن، «افسری کرمانی، چهره‌ای هنرمند در پشت غبار ایام»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۱۲، شم ۱۴۰-۱۴۱؛ سیدحسن، «شرح حال سبزواری»، *شرح منظومه* (نک: هم، سبزواری).

مینا حنیفی

اِفِسُس، نک: ایاسلوق، نیز اصحاب کهف.

اَفسوس، میرشیر علی دهلوی (د ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م)، شاعر و مترجم شبه قاره، فرزند سید علی مظفرخان (مظفر علی‌خان، نک: فائق، ۲) که نسبش به امام جعفر صادق (ع) می‌رسد. اجداد وی از خواف خراسان بودند، اما یکی از نیاکانش به نام سید بدرالدین برادر سید عالم‌الدین حاجی خان، به هندوستان کوچ کرد و در شهر نارنول، در حوالی اگره، مقیم شد (فائق، ۱؛ قادری، ۱۰۳؛ سکسینه، ۸). پدرش در دورهٔ سلطنت محمدشاه گورکانی (حک ۱۱۳۱-۱۱۵۲ق/۱۷۱۹-۱۷۳۹م) از نارنول به دهلی رفت و به زمرهٔ مقربان نواب عمدة الملک، امیرخان، متخلص به انجام (مق ۱۷۴۷م) درآمد (قادری، فائق، سکسینه، همانجاها).

بنابر تحقیق فائق، افسوس در ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م در شاه جهان‌آباد (دهلی نو) متولد شد (ص ۴-۱۸) و در همانجا تعلیمات اولیه را فرا گرفت. پدرش پس از قتل عمدة الملک به بنگال رفت و در شهر عظیم آباد (پتنا) به داروغگی توپخانهٔ نواب میرقاسم خان گماشته شد (شیفته، ۴۹؛ خویشگی، ۶۷؛ صبا، ۶۴؛ قادری، سکسینه، همانجاها) و سپس چندی به ملازمان نواب جعفر علی خان، فرزند میرقاسم خان پیوست (قادری، سکسینه، همانجاها). فائق به نقل از خود شاعر می‌نویسد: ۱۱ ساله بود که به همراه پدر به بنگال رفت و از همان ایام که هنوز سرگرم خواندن *گلستان* سعدی بود، به سرودن شعر به زبان اردو پرداخت (ص ۱۸)، اما معلوم نیست که از چه زمانی به سرودن شعر فارسی روی آورده است.

افسوس در ۱۱۷۷ق/۱۷۶۳م رهسپار لکهنو شد و در آنجا اقامت گزید. و در ۱۱۸۸ق/۱۷۷۴م به دستگاه نواب سالار جنگ پیوست و تا ۱۱۹۹ق/۱۷۸۵م در ملازمت وی بود (سکسینه، ۸؛ فائق، ۷، ۲۱). چندی بعد، از جانب میرزا جهان دارشاه، فرزند بزرگ و ولیعهد شاه عالم ــ که از دهلی به لکهنو آمده بود ــ به شاعری دربار منصوب شد، اما پس از مرگ این شاهزاده (۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م)، افسوس از شاعری دست کشید (فائق، ۲۲-۲۸؛ قادری، سکسینه، همانجاها). وی چندی نیز در حمایت نواب سرفراز الدوله به تدریس پرداخت و در همان زمان از حکیم آقا محمدباقر طب آموخت (فائق، ۲۵-۲۸).

افسوس در ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م، به خدمت سرهنگ اسکات، نمایندهٔ بریتانیا در لکهنو، درآمد و با عنوان مترجم و منشی مدرسهٔ فورت ویلیام در کلکته استخدام شد (همو، ۲۹-۳۰؛ شیفته، صبا، قادری، همانجاها). وی پس از مدتی به ریاست گروه مؤلفان و مترجمان آن مدرسه برگزیده شد و سرانجام در ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م درگذشت (فائق، ۳۳، ۳۸؛ سکسینه، قادری، همانجاها).

آثار:

۱. *آرایش محفل*، ترجمهٔ بخشی از *خلاصة التواریخ* تألیف سبحان رای بتالوی است که در ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م در کلکته انجام یافته است. اصل کتاب حاوی تاریخ هندوستان از روزگار قدیم هنود تا ۱۱۰۷ق است. افسوس در این اثر تنها به ترجمهٔ لفظی *خلاصة التواریخ* بسنده نکرده، بلکه هرجا مناسب دیده مطالبی نیز بر آن افزوده است (نک: ص

۶). *آرایش محفل* در میان آثار افسوس جایگاه والایی دارد. اولین بار این کتاب در ۱۲۲۳ق/۱۸۰۸م در کلکته به چاپ رسید، اما منقح‌ترین چـاپ آن بـه کوشش کلب علی خـان فائق در ۱۹۶۳م در لاهـور نشـر یافته است.

۲. *باغ اردو*، ترجمهٔ *گلستان* سعدی به زبان اردوست که افسوس آن را در ۱۸۰۱م در کلکته به پایان برده است. این ترجمه نخستین بار در آوریل ۱۸۰۲م در کلکته به چاپ رسید و پس از آن نیز مکرر چاپ شده است. چاپ تحقیقی آن به کوشش کلب علی‌خان فائق در ۱۹۶۳م در لاهور به عمل آمده است.

۳. *دیوان افسوس*. وی دیوان اشعار اردوی خویش را در سالهای ۱۱۸۹-۱۱۹۹ق تدوین کرد و دیباچه‌ای متضمن شرح حال خود به زبان فارسی بر آن افزود و نسخه‌ای از آن را به مدرسهٔ فورت ویلیام تقدیم کرد که اکنون به کتابخانهٔ انجمن آسیایی بنگال در کلکته منتقل شده است. نسخه‌های دیگری از آن در کتابخانهٔ دیوان هند لندن و کتابخانهٔ شاهان اَوَدْه در لکهنو نگهداری می‌شود (حبیب الرحمان، ۸۹-۹۰؛ نوشاهی، ۱۸۷-۱۸۸؛ اشپرنگر، I/596؛ بلومهارت، 82).

وی همچنین زمانی که در کلکته به سر می‌برد، به تصحیح *کلیات* اردوی میرزا رفیع سودا پرداخت، اما از آنجا که جز یک نسخهٔ مغلوط در اختیار نداشت، به گفتهٔ خود او در *آرایش محفل* (ص ۳) نسخه‌ای منقح و دلخواه فراهم نشد. افزون بر اینها، افسوس در مدتی که در گروه تألیف و ترجمهٔ مدرسهٔ فورت ویلیام مأمور ویرایش ترجمه‌های اردو بود، این کتابها را نیز ویراستاری کرد: ترجمهٔ *بهار دانش* از میرزا جان طپش، *مذهب عشق* از نهال چند لاهوری، *نثر بی‌نظیر* از میربهادر علی حسینی و *نقلیات لقمان* از گروهی از مؤلفان (فائق ۳۵). صبا نمونه‌هایی از اشعار فارسی او را نقل کرده است (ص ۶۴).

مآخذ: افسوس، میرشیرعلی، *آرایش محفل*، به کوشش کلب علی‌خان فائق، لاهور، ۱۹۶۳م؛ حبیب الرحمان، حکیم، *ثلاثهٔ غساله*، ترجمه و تعلیقات عارف نوشاهی، اسلام آباد، ۱۹۸۹م؛ خویشگی، نصرالله خان، *گلشن همیشه بهار*، به کوشش اسلم فرخی، کراچی، ۱۹۶۷م؛ سکسینه، رام بابو، *تاریخ ادب اردو*، ترجمهٔ محمد عسکری، لاهور، سردار محمود خان؛ شیفته، محمد مصطفی خان، *تذکرهٔ گلشن بی‌خار*، به کوشش کلب علی خان فائق، لاهور، ۱۹۷۳م؛ صبا، محمد مظفر حسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش محمدحسین رکن زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فائق، کلب علی خان، مقدمه بر *آرایش محفل* (نک: هم، افسوس)؛ قادری، حامدحسن، *داستان تاریخ اردو*، آگره، ۱۹۴۱م؛ نوشاهی، عارف، تعلیقات بر *ثلاثهٔ غساله* (نک: هم، حبیب الرحمان)؛ نیز:

Blumhardt, J. F., *Catalogue of the Hindustani Manuscripts in the Library of the India Office*, London, 1926; Sprenger, A., *A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*, Osnabrück, 1979.

عارف نوشاهی - غلامعلی آریا

آفْسون، نک: جادو.

آفْشار، نام یک گروه بزرگ قومی - عشایری از اقوام ترک زبان ایـران. افشار در متنهـای قدیم به صـورتهای آوْشار (بدرالـدین، ۲۰؛ ابوالغازی، ۲۷)، آوشر (رشیدالدین، ۴۰/۱)، آوْشَریه، اوشاریه و افشاریه (ابن تغری بردی، ۴۸/۱۴؛ مقریزی، ۴(۱)/۸۶، ۱۲۶، جم ؛ قلقشندی، ۲۸۲/۷) نیز آمده است.

افشار یکی از نیرومندترین ایلات ترک زبان (فیلد، ۴۹) در تاریخ ایـران به شمار مـی‌رفته است. در زمـان سلجوقیان نـام افشار چنـان وحشت‌انگیز بود که اقوام ترکمان، ازبک و تاتار کودکان خود را با گفتن عبارت «اوشار گلدی» (افشار آمد) می‌ترساندند (قدوسی، ۱۸). ایل افشار یکی از ایلات تشکیل دهندهٔ سپاهیانی است که اقتدار شاه اسماعیل اول صفوی (سل ۹۰۷-۹۳۰ق) را در ایران استوار کردند (لاکهارت، «سپاه...»[1]، 88) و یکی از ۳۲ قبیلهٔ اشرافی دارای امتیازات ویژه (اروج‌بیک، ۶۷) و نیز از ایلات عمده و معتبر قزلباش (ابوالحسن مستوفی، ۱۵۶-۱۵۷) در دورهٔ صفوی بوده است. سران و امیران طایفه‌های افشار در جنگهای پادشاهان صفوی با عثمانیها و ازبکها، در سپاه نادرشاه نقش بزرگ و مهمی داشتند. بخش بزرگی از نیروی سپاه قاجار را نیز مردان طایفه‌های ایل افشار تشکیل می‌دادند (EI², I/240).

امروزه بیشتر طایفه‌های افشار در شهرها و روستاهای ایران اسکان یافته‌اند و فقط گروههای کوچکی از آنها شیوهٔ چادرنشینی و کوچندگی را حفظ کرده‌اند و ییلاق و قشلاق می‌کنند.

خاستگاه قومی: نخستین‌بار کاشغری در *دیوان لغات الترک* (تألیف: ۴۶۶ق) از ایل افشار نام می‌برد و افشارها را از ترکان اُغوز یا ترکمان و یکی از ۲۲ تیرهٔ آن قوم به شمار می‌آورد (۵۶/۱؛ نیز نک: بدرالـدین، ابن تغری بـردی، همانجاها؛ مقـریزی، ۴(۱)/۸۶؛ نیـز نک: رشیدالدین، ۳۵/۱-۳۶؛ استرابادی، ۲۶؛ شیروانی، ۱۰۶).

اوشر یا اوشار را نام یکی از ۴ فرزند یولدوزخان، پسر سوم اغوز، و آن را به معنی «چالاک و به شکار جانوران مهوس» (رشیدالدین، ۴۰/۱) و یا کسی که کاری را به چالاکی انجام می‌دهد (ابوالغازی، ۲۸)، آورده‌اند. قوم افشار ظاهراً نام خود را از نام سر دودمان قومی خود «آوْشَر» گرفته است (لاکهارت، *نادرشاه*، 17). مقدسی از دهی بزرگ به نام اوشر در ترکستان یاد می‌کند (ص ۲۸۲). شاید به سبب اقامت گروهی از نیاکان افشار در این ده، آن را اوشر می‌خواندند.

نشان دودمانی - طایفگی: هر یک از ۲۲ یا ۲۴ تیرهٔ قوم اغوز (نک: رشیدالدین، ۳۵/۱) از جمله افشارها، تَمْغا، یا نشان مخصوصی برای خود داشتند که «فرمانها، خزاین و گله و رمه»هایشان را بدان نشانه گذاری می‌کردند و به اینگونه از یکدیگر متمایز می‌شدند (همو، ۳۷/۱). نشان دودمانی - طایفگی افشار را کاشغری (همانجا) به شکل [نشان] آورده است (نیز نک: رشیدالدین، ۴۰/۱؛ بدرالدین، ۲۰).

ایل افشار یک اونقون یا جانور مقدس نیز داشت. این اونقون میان افشارها و ۳ تیرهٔ دیگر از فرزندان یولدوزخان مشترک بود. رشیدالدین فضل‌الله واژهٔ اونقون را برگرفته از کلمهٔ «انیق» ترکی و به معنای

---

1. «The Persian...»

مبارک نوشته است. اونقون ایل افشار «طوشنجیل» نامیده می‌شد که احتمالاً یک پرندهٔ شکاری بود. افشارها طوشنجیل را مقدس و مبارک می‌شمردند و شکار و آزار این پرنده را منع کرده بودند و گوشتش را هم نمی‌خوردند (۱/۳۷، ۴۰).

هر یک از تیره‌های اغوز مجاز بودند که به هنگام «طوی» (جشن، به خصوص جشن عروسی) و پختن غذا فقط اندام معینی از گوشت حیوان را به کار برند و بخورند (همو، ۱/۳۷ـ۳۸). اندام گوشت تعیین شده برای افشار و ۳ تیرهٔ دیگر فرزندان یولدوزخان «صاغ اویاحه» بود که کاربرد و خوردن آن برای قبیله‌های دیگر قوم اغوز حرام شمرده می‌شد (همو، ۱/۴۰).

به نظر یکی از پژوهشگران ایرانی، نظام اونقون پرستی پیش از انتخاب تمغا و شیوهٔ نشانه‌گذاری بر گله و رمه در میان اقوام اغوز پدید آمده بود. این پژوهشگر اونقون را مختص به دورهٔ «گردآوری خوراک» و گذران زندگی از راه شکار و صید، و تمغا را مختص به دورهٔ «تولید خوراک» و تلاش در اندوختن و حفظ ذخایر، گله و رمه و متمایز کردن آنها از متعلقات دیگران، دانسته است (پورکریم، ۶۳-۶۴).

مهاجرت و پراکندگی: سرزمین اصلی افشارها دشت قپچاق در ترکستان بود. بنابر داده‌های تاریخی، در اواخر دورهٔ سلجوقی یک دستهٔ بزرگ از افشارها این سرزمین را ترک کردند و به ایران آمدند. دسته‌ای از افشار به سرکردگی یعقوب بن ارسلان افشری ظاهراً پیش از ۵۴۳ق (دههٔ ۵۴۰ق) به خوزستان مهاجرت کردند (وصاف، ۸۶؛ نیز نک: کسروی، ۴۸، حاشیهٔ ۱).

گریختن یکی از امیران برجستهٔ ایل افشار به نام آیدغدی، یا کُشْطغان (برخی مانند بنداری اصفهانی نام او را آیدغدی بن کشطغان نیز آورده‌اند)، معروف به شَمْله یا شومله، در ۵۴۷ق از همدان به خوزستان (بنداری، ۲۱۰، ۲۶۲؛ راوندی، ۲۶۰ـ۲۶۱؛ ابن‌اثیر، ۱۱/۱۶۳)، و اشارهٔ ابن اثیر (۱۱/۲۰۱) به گرد آمدن جمع بسیاری ترکمان در خوزستان در ۵۵۰ق، اقامت طایفه‌هایی از ایل افشار را از آغاز دههٔ ۵۴۰ق، یا حتیٰ پیش از آن تاریخ، در خوزستان تأیید می‌کنند. احمد کسروی نیز بر آن است که اگر گروهی از افشارها در خوزستان زندگی نمی‌کردند، هیچ‌گاه شومله در آنجا پناه نمی‌گرفت (ص ۴۸). بدلیسی نیز در *شرف‌نامه* از ترکان افشری تابع سلجوقیان به سرکردگی حسام‌الدین شوملـی نام می‌برد کـه حاکم منطقهٔ لر کـوچک در خوزستان بود (ص ۵۸).

از قرن ۷ تا ۱۰ق از افشارهای ساکن خوزستان آگاهی درست و روشنی در دست نیست. در دورهٔ صفوی باز به نام افشارها و شمار انبوه مردم این ایل در سرزمین خوزستان در متون آن دوره برمی‌خوریم که در کهگیلویه، رامهرمز، دورق، شوشتر و دزفول پراکنده بودند (کسروی، ۴۳ـ۴۴). اسکندربیک در وقایع دورهٔ پادشاهی طهماسب صفوی (سل ۹۳۰ـ۹۸۴ق) از حدود ۱۰ هزار خانوار افشار در کهگیلویه، به هنگامی که خلیل‌خان افشار حاکم آنجا بود، یاد می‌کند (ص ۱۴۰، ۲۲۷). در این زمان دو تن از سران طایفه‌های افشار خوزستان به نامهای مهدیقلی سلطان و حیدرقلی سلطان در شوشتر و دزفول حکومت می‌کردند. در ۹۴۶ق، وقتی که مهدی قلی سلطان سرکشی کرد و قلعهٔ شوشتر را گرفت و به غارت مردم در شهرها و روستاها پرداخت، حیدرقلی سلطان از جانب حکومت مرکزی به دفع او، و پایان بخشیدن به غارتگری مردم طایفهٔ او مأموریت یافت (روملو، ۳۸۰).

اسکندربیک در *عالم‌آرای عباسی* از چند شورش طایفه‌های افشار خوزستان در زمان شاه عباس اول صفوی (سل ۹۹۶ـ ۱۰۳۸ق) یاد می‌کند. او یک‌بار (ص ۵۰۰) به‌شورش افشارهای‌شوشتر در ۱۰۰۳ق، و بار دیگر به طغیان و نافرمانی افشارهای کهگیلویه و رامهرمز در ۱۰۰۵ق اشاره دارد و در شرح شورش افشارها در رامهرمز از دو طایفهٔ گُندوزلو و آرَشلو افشار نام می‌برد (ص ۵۲۴ـ۵۲۵). کسروی بجز این دو طایفه، طایفهٔ الپلو را هم از طایفه‌های بنام و شناخته شدهٔ ایل افشار در خوزستان معرفی می‌کند (ص ۴۵، حاشیهٔ ۳).

ایل افشـار در ناحیهٔ وسیعی از خاور هـویزه تا ناحیـهٔ دورق در خوزستان می‌زیستند. دورق پایگاه اصلی این ایل بود. اعراب کَعبی که در آغازِ زمامداریِ صفویان پیرامون هویزه و در کنار کرخه بودند، پس از مرگ شاه طهماسب اول به قلمرو افشارها حمله کردند و آنها را بیرون راندند. در دورهٔ شاه عباس، امامقلی‌خان والی فارس، اعراب قبیلهٔ کعب را از سرزمین ایـل افشار بیـرون کرد و مـردم این ایل را بـه سرزمینشان بازگرداند. پس از مرگ نادرشاه (۱۱۶۰ق) کعبیها با بهره‌گیری از آشفتگی اوضاع و فریب سران طوایف افشار و کشتن شماری از آنها به کمک نیروهای رزمندهٔ والی هویزه به دورق حمله کردند و دوباره ایل افشار و طوایف ترک دیگر را از آنجا بیرون راندند. پس از این واقعه، گروهی از طایفه‌های افشار به کنگاور و اسدآباد، و گروهی دیگر به اورمیه مهاجرت کردند و شماری از آنها نیز که از طایفهٔ گندوزلو بودند، در همسایگی شوشتر و دزفول سکنیٰ گزیدند (دوبد، ۳۱۸ـ۳۱۹).

گندوزلو تنها طایفهٔ عمدهٔ افشارهای خوزستان بودند که رفته‌رفته به صورت یک ایل مستقل درآمدند (فیلد، ۵۱). این ایل از دورهٔ صفوی تاکنون در خوزستان بازمانده‌اند. قلمرو استقرار و کوچ آنها را از بند داوود تا شوشتر و از شوشتر تا نزدیک کوهانک و پیرامون رود دزفول نوشته‌اند (کیهان، ۲/۹۲). از ده بُلَیتی (نک: کسروی، ۴۶: بُلَیده مصغر بلده) در نزدیک شوشتر و کنار آب گرگر به عنوان محل خان‌نشین گندوزلوها نام برده، و نوشته‌اند که چراگاه دام این گروه حوالی رودخانهٔ گرگر و بند قیر بوده است (لایارد، ۴۲ـ۴۳). کسروی براساس آمار کتابچهٔ سرشماری سال ۱۲۸۶ق می‌نویسد: شمار طایفه‌های گندوزلو در ابتدا ۱۲ طایفه بود که ۳ طایفه از آنها در زمان سرشماری از میان رفته بودند. او نامهای این ۹ طایفه را ساریان، چم کناری، آل شالو، خلج، عالی کلو، میرجانی، احقانلو، حرحات کهی؟ و فیلی آورده است (ص ۵۲). به نوشتهٔ او، گندوزلوهای شوشتر و روستاهای پیرامون آن که

شمارشان به هزار خانوار می‌رسید، پس از چند نسل زیستن با مردم بومی آن ناحیه، زبان ترکی را فراموش کرده بودند و همه به گویش شوشتری سخن می‌گفتند. مردم ایل تا اوایل سدۀ ۱۴ش شکل زندگی ایلی ـ عشایری را حفظ کرده بودند و از لحاظ شیوۀ زندگی و آداب و رسوم و جامه با شوشتریان تفاوت داشتند (ص ۴۶).

دستۀ دوم افشارها در زمان استیلای مغولان بر ترکستان، آنجا را ترک کردند و به غرب ایران رفتند و در آذربایجان سکنیٰ گزیدند (استرابادی، ۲۶؛ نیز نک: مینورسکی، ۸-۹؛ لاکهارت، *نادرشاه*، 17). بنابر روایتی، امیرتیمور، گرگین بیک اوصالوی افشار را در ۸۰۲ق به حکومت منطقۀ اورمیه گماشت. او با گروهی از افشارهای وابسته به طایفۀ اوصالو (نک: ه‍ د، اصانلو) به توپراق قلعه، حاکم‌نشین اورمیه، رفت (افشار، ۱۱؛ نیز نک: نیکیتین، 71). در وقایع سال ۹۰۵ق، وقتی که شاه اسماعیل صفوی به آذربایجان و ارزنجان رفت، نزدیک به ۷ هزار سپاهی از ایلات مختلف آنجا، از جمله ایل افشار، در بارگاه وی گرد آمدند (قزوینی، ۳۹۲). شاردن شمار افشارهای ایران را در دورۀ صفویان با توجه خاص به افشارهای خوزستان، ۸۸ هزار تن نوشته است (X/243).

افشارهای مستقر در خوزستان و آذربایجان به تدریج بنابر خواست خود، یا خواست حکومتها، و یا ستیزه‌های ایلی ـ طایفگی به نواحی دیگر کوچیدند:

افشارهای اورمیه: نخستین گروه افشار که در اورمیه استقرار یافتند، افشارهایی بودند که ظاهراً همراه گرگین بیک در ۸۰۲ق به آنجا رفتند. پس از مرگ وی پسر ارشدش الامه سلطان و پس از او برادر کهترش یادگار سلطان اوصالو، حکومت اورمیه را به دست گرفتند (افشار، ۱۲-۱۳).

نیکیتین بیش از ۴۰ تن از حاکمان اورمیه را نام می‌برد که از سران طایفه‌های افشار قاسملو (۱۶ تن)، ایمانلو (۵ تن)، افشار (۶ تن)، اوصالو (۳ تن)، ارشلو (۲ تن)، پاپالویی و کوسه احمدلو (از هر طایفه یک تن) و چند تن از طایفه‌های دیگر بودند و از ۸۰۲ق تا ۱۲۶۴ق و سالها بعد حکومت اورمیه را در دست داشتند. برخی از آنان به منصب بیگلربیگی هم رسیدند. همو در جای دیگر از طایفه‌های افشار اورمیه، ۶ طایفۀ قاسملو، ایمانلو، ارشلو، گندوزلو، بکشلو و کوه گلو را از طوایف عمدۀ افشار یاد می‌کند (ص 109-105). اوبرلینگ نام طایفۀ کوه‌گلو را احتمالاً منتسب به کهگیلویه می‌داند و می‌نویسد که این طایفۀ افشار پس از قتل نادرشاه از منطقۀ کهگیلویه به اورمیه مهاجرت کردند (*ایرانیکا*، I/585).

قاسم‌سلطان از طایفۀ ایمانلوی افشار در زمان شاه‌عباس اول رهبری دسته‌ای از افشارهای اورمیه را برعهده داشت، وظیفۀ او نگهداشتن سپاهی از ایل افشار در مرز غرب ایران و کرمانشاه و پاسداری از مرز بود (اسکندر بیک، ۹۲۵؛ نیز نک: کسروی، ۵۰). قاسم‌سلطان ایمانلو رئیس و بنیان‌گذار ایل افشار اورمیه بود (*ایرانیکا*، I/583). شاه عباس او را به رتبۀ بلند «خانی» سرافراز گرداند (اسکندربیک، ۱۰۰۷). به سبب دلیریها و جنگاوریهای او و حرمت و حفظ نامش، اولاد و احفاد و طایفۀ زیر فرمان و سرپرستی او به طایفۀ قاسملو شهرت یافتند (EI^2, I/240؛ *ایرانیکا*، همانجا).

پس از قاسم سلطان پسرش کلبعلی سلطان سرپرستی طایفه را برعهده گرفت و حکمران اورمیه شد (اسکندربیک، ۱۰۸۵؛ نیز نک: نیکیتین، 105). کلبعلی‌خان پس از بازگشت پیروزمندانه از جنگ با عشایر کرد متمرد مرزنشین ایران و عثمانی، در توپراق قلعه‌نشیمن گزید. او برای سکنیٰ دادن طایفه‌های افشار، برای هر یک بلوک و ناحیه‌ای مخصوص تعیین کرد و در اختیار آنها گذاشت (نک: افشار، ۴۸-۴۹).

نادرشاه که خود از طایفۀ قرقلوی افشار ساکن در ابیورد خراسان بود، گروه بزرگی از افشارهای اورمیه را به نواحی دیگر ایران کوچاند: ۱۲ هزار خانوار را به ابیورد خراسان، ۳ هزار خانوار را به صاین قلعه و ۶ هزار تن را برای دفاع از مرزهای غرب ایران به مرز آذربایجان و خاک عثمانی منتقل کرد (نیکیتین، 88).

صاین قلعه (شاهین دژ کنونی) در درۀ رود جغاتو (زرینه‌رود) در جنوب آذربایجان در آغاز قرن ۱۹م (دهۀ دوم قرن ۱۳ق)، بنابر نوشتۀ راولینسون دارای ۳۰۰ پارچه آبادی بود که حدود ۳٬۵۰۰ خانوار افشار همراه طایفه‌های دیگر در آنها می‌زیستند. پس از آمدن گروه بزرگی از طایفۀ «چهار دولی» به جغاتو، بسیاری از افشارها ناگزیر از ترک این ناحیه شدند و به اورمیه بازگشتند. در ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م افشارهای صاین قلعه که از ۳ طایفۀ قاسملو، قلیچ‌خانی و قرخلو (= قرقِلو) بودند، در ۱۵۰ آبادی به سر می‌بردند. شمار بزرگی از آنها تابستانها را با گله‌های خود در دامنۀ کوههای منطقه می‌گذراندند (*ایرانیکا*، I/583-584).

از شمار جمعیت افشارهای اورمیه آمار دقیقی در دست نیست. خانم شیل که در سالهای ۱۲۶۵-۱۲۶۹ق/۱۸۴۹-۱۸۵۳م در ایران بوده است، شمار آنها را که مرکب از ترک و تات بودند، ۷ هزار خانوار می‌دهد (ص 396). اوبرلینگ شمار آنها را دست کم ۳۰ هزار تن تخمین زده است که همه اسکان یافته‌اند (*ایرانیکا*، I/583).

افشارهای فارس: مینورسکی استقرار افشارها را در فارس مدتها پیش از دورۀ صفوی دانسته، می‌نویسد: منصوربیک افشار که اقامتگاهش در کهگیلویه بود، به پاداش کمکش در به تخت نشاندن محمد بن یوسف آق قویونلو در ۹۰۳ق، به حکومت فارس منصوب شد («رژه...[1]»، 174). روملو می‌نویسد: منصور بیک در ۹۰۴ق حکومت آنجا را به دست گرفت (ص ۳۴؛ نیز نک: EI^2, I/240).

افشارها احتمالاً در اوایل دورۀ صفوی از خراسان (فسایی، ۲/۱۴۴۰؛ بابن، ۱۶۱)، یا از نواحی مرکزی ایران (*ایرانیکا*، همانجا) به کازرون فارس مهاجرت کرده بودند (نیز نک: مظلوم‌زاده، ۲۴۳۸). سران

1. «A Civil...»

افشار مدت ۲۵۰ سال در کازرون حکمرانی کردند. نخستین حاکم از خوانین افشار خواجه پیر بداق بود که شاه عباس اول او را پس از ۱۰۰۰ق به حکومت کازرون برگماشت و آخرین حاکم عباسقلی خان بود که تا چند سال پس از ۱۲۶۰ق فرمانروایی داشت (فسایی، ۱۴۴۰/۲، ۱۴۴۲).

فسایی در فهرست اسامی تیره‌های ایل اینالو (هم) و نیز در فهرست تیره‌های ایل قشقایی به تیرهٔ «افشار اوشاغی» (فرزندان افشار)، و در فهرست تیره‌های ایل قشقایی به تیرهٔ «افشار کرمانی» اشاره می‌کند (۱۵۷۶/۲، ۱۵۸۲). افشار کرمانی طایفه‌ای از ایل کشکولی کوچک را در اتحادیهٔ ایل قشقایی شکل می‌داد. این طایفه احتمالاً به هنگام کوچ گروههایی از «لک» و ترک به سیرجان کرمان، در پی منازعه با حکومت فارس در اواخر نیمهٔ قرن ۱۳ق/ اوایل دههٔ ۱۸۳۰م به قشقاییها پیوسته‌اند (*ایرانیکا*، I/585). خانم شیل این گروه را با نام «قاجار افشار» و مرکب از ترک و لک معرفی می‌کند. وی جمعیت آنها را ۳۵۰ خانوار ذکر می‌کند که ۲۵۰ خانوار از آنها ترک بودند (ص 398). شمار آنها در ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م حدود ۱۲۹ خانوار بوده است (*ایرانیکا*، همانجا).

افشارهای کهگیلویه: طایفه‌هایی از ایل افشار در دورهٔ صفوی در منطقهٔ کهگیلویه استقرار یافته بودند. در گروه سوارانی که در ۹۳۶ق به سپاه شاه طهماسب اول، برای جنگ با عبیدالله‌خان ازبک، پیوسته بودند، ۳ هزار سوار دلاور از ایل افشار کهگیلویه و شولستان فارس به سرکردگی الوند سلطان، حاکم آن ناحیه شرکت داشتند (قاضی احمد، ۲۰۰/۱؛ نیز نک: فسایی، ۳۹۰/۱). در ۹۴۰ق نیز الوند سلطان افشار همراه با هزار سوار از افشارهای کهگیلویه به اردوی شاه طهماسب در دزفول پیوستند و به سوی تبریز رفتند (همو، ۳۹۳/۱).

اسکندربیک شمار افشارهای کهگیلویه را در زمان شاه طهماسب ۱۰ هزار خانوار، و از خلیل بیک افشار به عنوان حاکم وقت کهگیلویه یاد می‌کند (ص ۱۴۰). قاضی احمد قمی در وقایع سال ۹۹۴ق به ارتباط میان سران طایفه‌های افشار کهگیلویه و فارس اشاره می‌کند (۸۵۷/۲-۸۵۸).

افشارهای کهگیلویه عمدتاً از دو طایفهٔ گندوزلو و ارشلو بوده‌اند. سران این دو طایفه در دهمین سال جلوس شاه عباس اول (۱۰۰۵ق) شورش کردند و با گروهی سوار جنگجوی افشار در ناحیهٔ رامهرمز گرد آمدند. شاه عباس، الله وردیخان حاکم فارس را با سپاهی به رامهرمز فرستاد. وی افشارهای شورشی را سرکوب کرد و بسیاری از آنها را کشت (اسکندربیک، ۵۲۴-۵۲۵). پس از این شکست، دورهٔ حکمرانی ایل افشار در کهگیلویه پایان یافت و طایفه‌های افشار آنجا را ترک کردند و به مناطق دیگر، از جمله حدود شوشتر و دره خزینه و منصوریه و حومهٔ بهبهان مهاجرت کردند. شماری از افشارها نیز به ایل آقاجری کهگیلویه پیوستند (باور، ۲۴، حاشیهٔ ۱۱۹؛ مینورسکی، «اینالو»، 4). گروه کوچکی از افشارها نیز در کهگیلویه بازماندند که تا اوایل قرن ۱۳ق/۱۹م در آن سرزمین می‌زیستند (EI^2، همانجا).

افشارهای خراسان: منابع تاریخی زمان مهاجرت نخستین گروههای ایل افشار به خراسان را در آغاز دورهٔ صفوی گزارش می‌دهند. استرابادی در *جهانگشای نادری* به مهاجرت ایل قرقلو از آذربایجان به خراسان در زمان شاه اسماعیل اول، و سکنیٰ گزیدن آن ایل در شمال خراسان اشاره می‌کند و می‌نویسد: نواحی سرچشمهٔ میاب کوبکان در کوهستانهای جنوبی محال ابیورد ییلاق، و اتک، شمالی‌ترین ناحیهٔ کوبکان یا کوپکان، و دستجرد و درّه جَز (دره گز) قشلاق طایفه‌های ایل افشار بود (ص ۲۶-۲۷؛ نیز نک: لاکهارت، *نادرشاه*، 17؛ مینورسکی، ۹؛ قدوسی، ۱۵). گزارشهای تاریخی دیگر نیز استقرار گروههای افشار را در این دوره در خراسان تأیید می‌کنند. مثلاً خواندمیر به فرستادن سپاهی به فرماندهی شاهرخ بیک‌افشار در ۹۱۹ق به قندهار برای سرکوب شجاع‌بیک یاغی و فتح آن ولایت اشاره می‌کند (نک: ۵۴۱/۴). در وقایع سال ۹۳۶ق، به هنگام گرد آمدن جنگجویان عشایر ترک در سپاه شاه طهماسب از طایفهٔ احمد سلطانِ ایل افشار نام می‌برند که مدت ۲۰ سال در خراسان، مرو، سرخس، مشهد مقدس و طوس با ازبکان می‌جنگیده‌اند (قاضی احمد، ۲۰۰/۱). اسکندربیک نیز به خسرو سلطان کوراوغلی، رهبر افشارها در خراسان اشاره دارد و از مبارزات او پس از مرگ عبیدالله‌خان ازبک (۹۴۶ق) یاد می‌کند (ص۹۳، ۱۴۰).

در دورهٔ شاه عباس اول، جمعی دیگر از ایلات و احشامات (= طایفه‌ها) افشار آذربایجان را برای مقابله با حملات و تجاوزات ازبکان به نواحی خراسان کوچاندند. در میان این کوچندگان، ۵۰۰' ۴ خانوار نیز از ایل افشار اورمیه بودند. اینان نیز در نواحی ابیورد و دره گز اقامت گزیدند (محمدکاظم، ۴/۱-۵). احتمالاً اشارهٔ کسروی به کوچ طایفهٔ قرقلوی افشار در زمان شاه عباس اول به نواحی ابیورد و نسا، همراه با دسته‌هایی از کردهای چِپِشْگَزَکِ خوار و ورامین تهران، به این مرحله از کوچ افشارها بوده است (ص ۵۱).

بنابر قولی، در دورهٔ صفوی ناحیهٔ کوبکان را به پاس وطن‌خواهی و مبارزات ایل افشار و جنگ دلیرانهٔ آنها با قوای ازبک و شکست دادن آنان، به رسم سیورغال (تیول، اقطاع) به ایل افشار بخشیده بودند (نک: قدوسی، همانجا، به نقل از ژوستن).

نادرشاه در حدود ۵۶ هزار خانوار از ایلات فارس، عراق و آذربایجان را در ۱۱۴۳ق به خراسان کوچانید. از این عشایر، ۱۲ هزار خانوار افشار بودند که ۲ هزار تن از آنها به طایفهٔ قرقلو تعلق داشتند. گروهی از قرقلوها را در میاب کوبکان، یورت قدیم نادر و جایگاه اولیهٔ طایفهٔ قرقلو، جا دادند و بقیهٔ افشارها را در کلات نشاندند و برای آنها ییلاق و قشلاق تعیین کردند (استرابادی، ۱۷۹-۱۸۰). بنابر اطلاعاتی که استرابادی دربارهٔ طایفه‌های افشار خراسان و سرکردگان آنان می‌دهد، طایفه‌های پاپالو (ص ۴۳، ۵۰۴)، آیرلو یا امیرلو (ص ۴۳، ۵۴۱)، قرقلو (ص ۲۴۹، ۳۷۱، ۳۷۷، ۴۱۱)، کوسه احمدلو (ص ۳۸،

۲۳۷)، کندرلو یا کوندرزلو (ظاهراً همان گندوزلو) (ص ۵۱، ۵۴۱) از جمله طایفه‌های عمدهٔ افشار در دورهٔ نادری در نواحی مختلف خراسان بوده‌اند.

برخی طایفه‌های کنونی افشار ساکن در خراسان را (در ۱۳۶۹ ش) اِمیرْلو یا ایمرلو، ارشلو، اوتانلو، آیدلو، ایمانلو (معروف به عبدالملکی)، پاپالو، تکللو یا تکه‌لو، زَنگانلو، سَروَرلو، قِرقلو یا قِرخِلو یاد کرده‌اند که در نواحی دره گز خراسان پراکنده‌اند (نک: میرنیا، ۲۵ به بعد). اوبرلینگ به نقل از بروگ به اقامت برخی طایفه‌های افشار در جنوب بجنورد، قوچان، و نواحی میان سبزوار و نیشابور اشاره می‌کند (نک: *ایرانیکا*، I/584).

افشارهای کرمان: تاریخ دقیق مهاجرت طایفه‌های افشار به کرمان و مبدأ یا مبادی مهاجرت آنها روشن نیست. قدیم‌ترین خبر از کوچ افشارها به کرمان از زمان به قدرت رسیدن شاه اسماعیل اول به بعد بوده است. نخستین گروه افشار ظاهراً طایفهٔ قاسملو بود که در حدود سال ۹۱۶ق به سرکردگی بیرام‌بیک به کرمان مهاجرت کردند (باستانی، ۱۵۰۳ـ۱۵۰۵). شاه طهماسب در ۹۳۳ق، شاه قلی‌سلطان افشار، پسر مصطفیٰ‌قلی‌سلطان را که با طایفهٔ خود در کرمان می‌زیستند، به‌حکمرانی آنجا گماشت (وزیری، *تاریخ*...، ۶۰۰/۲). شاه‌قلی سلطان در ۹۴۳ق با گروهی از دلاور مردان طایفه‌های افشار کرمان به اردوی شاه پیوست و در چهارمین لشکرکشی او به خراسان برای سرکوب عبیدخان ازبک شرکت کرد (همانجا؛ روملو، ۳۵۷).

افشارهای کرمان تا زمان کریمخان‌زند قدرت داشتند و تنی چند از سرکردگان طوایف این ایل پس از شاه قلی‌سلطان در کرمان حکومت کردند. آخرین حکمران از این ایل، شاهرخ خان افشار بود که در ۱۱۷۲ق به دست خدا مرادخان، سردار سپاه کریمخان زند کشته شد (سایکس، 67-68).

احمدعلی وزیری در *جغرافیای کرمان* ایل افشار را عمده‌ترین ایلات کرمان و شمار آنها را حدود هزار خانوار، و شامل ۹٬۳۰۰ تن دانسته است. وی علی قرلو، اشرفلو، قاسملو، پیر مرادلو، ره درازلو، حیدرمحمد شاهلو، آموبی (یا عمویی)، میرجانی، جانقلی اشاغی، فارسی‌مدان، صفی‌قلی اولادی و ساربان را از طایفه‌های این ایل برمی‌شمارد و نام چند تن از سرپرستان طایفه‌ها را که با لقب «سلطان» شهرت داشتند، یاد می‌کند (ص ۱۴۵).

وزیری در شرح اشتغال و ییلاق و قشلاق مردم طایفه‌های افشار می‌نویسد: این گروه بیشتر با گوسفندداری زندگی می‌گذرانند. قشلاقشان بلوک اُرزویه، و ییلاقشان بلوک اَقطاع بود. عشایر وقتی که در اقطاع به‌سر می‌بردند، به زراعت نیز می‌پرداختند. درآن زمان در ایل افشار ۳۰۰ سوار و ۷۰۰ تفنگچی خوب و پر دل بودند که در جنگ با چماق و شش پَرْ شرکت می‌کردند و بیش از تفنگچیان ایلات دیگر مهارت نشان می‌دادند (همانجا).

همو در جای دیگر، شمارهٔ تیره‌های افشار را ۵۲ می‌آورد، در صورتی که در فهرستی که از نام تیره‌ها می‌دهد، از حدود ۸۰ تیره یاد می‌کند (همان، ۱۹۸ـ۱۹۹). در این فهرست نام برخی از طایفه‌ها و تیره‌های ایلات و عشایر دیگر کرمان که ظاهراً به ایل افشار پیوسته بودند، از ابواب جمعی ایل افشار و در زمرهٔ طایفه‌ها و تیره‌های افشار به شمار آمده‌اند. شماری از این تیره و طایفه‌ها نیز به خطا جزو ایل افشار قلمداد شده‌اند (نک: باستانی، ۱۵۰۰).

افشارهای کرمان از ۳ گروه عمدهٔ جهانشاهی، عمویی و میرحبیبی تشکیل یافته بودند. افشار جهانشاهی احتمالاً به طایفهٔ جهانشاه‌لو از افشارهای دویرانی خمسهٔ زنجان (فیلد، ۲۰۳) و افشار اوشاغی فسا وابسته بودند. بنابر ادعای بزرگان طایفه جهانشاه‌لوها قبلاً در شمال غربی ایران می‌زیستند و پیش‌از آمدن به‌سیرجان کرمان و استقرار در آنجا، زمانی دراز در همسایگی فسا و جهرم فارس سکنیٰ داشتند (*ایرانیکا*، I/585). فیلد شمار این‌دسته از افشارها را با عنوان افشارهای‌سیرجان در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م‌حدود هزار خانوار (ص۲۷۹)، و اوبرلینگ در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م‌حدود ۱٬۲۰۰ خانوار گزارش‌می‌دهند. این گروه تا زمان تحقیق اوبرلینگ کوچ می‌کردند (*ایرانیکا*، همانجا).

افشار عمویی را می‌گویند نادرشاه از اورمیه به کرمان کوچاند (همانجا). شمار آنها را سایکس (ص 73) و فیلد (ص ۲۸۰) ۲۵۰ خانوار و اوبرلینگ (*ایرانیکا*، همانجا) حدود ۴۰۰ خانوار تخمین زده‌اند. این دسته از ایل افشار کوچنده بودند.

افشارهای میرحبیبی از کوچندگان ساکن نواحی اطراف بردسیر بودند. شمار آنها را سایکس ۲۵ خانوار ذکر کرده است (همانجا).

اوبرلینگ بچاقچیهای کرمان را هم وابسته به ایل افشار آورده است و به نقل از سالخوردگان این طایفه می‌نویسد: بچاقچیها از افشارهای زنجان و ری بوده‌اند که نادرشاه آنها را به کرمان کوچاند. این گروه تا ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م کوچ می‌کردند. شمار آنها حدود ۵۰۰ خانوار بوده است (*ایرانیکا*، همانجا).

خانم شیل شمار افشارهای کرمان را به طور کلی ۱٬۵۰۰ خانوار تخمین زده است (ص 398). مسعود کیهان شمار افشارهای کرمان را ۵ هزار خانوار کوچنده یاد کرده که بافت، هشون، چهار گنبد، گوغر، بردسیر و سیرجان ییلاقشان، و ازرویه و دشت جیرفت قشلاقشان بوده است (۹۴/۲).

بنابر آمار (*سرشماری*...، ۱۳ـ ۱۵)، در تیرماه ۱۳۶۶ عشایر کوچندهٔ ایل افشار کرمان دارای ۲۶ طایفه بوده است. طایفه‌ها عبارت بودند از اشرفلو، آقاجانلو، ال کستو، بارچی، برآوردی، پیرمرادلو، جامعه بزرگی، جلال‌لو، حمزه خان‌لو، حمزه‌لو، حیدر ممشالو، خلج، زرگر، شول، صادقی، صفی قلی اولادی، عمویی، فارسی‌مدان، قاسم اولادی، قره قویونلو، قره گزلو، قوجه بیگلو، گیل، مهنی، میرجانی و میرحبیبی. ییلاقات ایل در شهرستانهای بافت، سیرجان و مشیز، و قشلاقات آن در شهرستانهای بافت و سیرجان و بندرعباس قرار داشت. بنابر آمار سال ۱۳۶۶ش، جمعیت ایل ۲٬۰۷۴ خانوار (شامل

۱۲٬۱۲۱ تن) بود (همانجا).

افشارهای خمسه: گروهی از ایل افشار نیز احتمالاً از دورهٔ صفوی در منطقهٔ خمسهٔ زنجان سکنیٰ داشته‌اند. هنری فیلد می‌نویسد که ایل افشار همراه ایل ترک زبان دُویران از آذربایجان به خمسه آمدند و با قبایل قزلباش خمسه اتحادیهٔ شاهسون (ه م) را تشکیل دادند. افشارهای خمسه را «افشار دُویرانی» می‌نامیدند و با این عنوان آنها را از «افشار صاین قلعه» در آذربایجان، و «افشار خرقان» در قزوین متمایز می‌کردند (ص ۲۰۳).

۴ طایفهٔ بدیرلو، جهانشاه‌لو، جمعه‌لو و قَرَاُسانلو (= قراصانلو) را از طوایف افشار خمسه نام برده‌اند که در ناحیهٔ میان ابهر رود و گروس پراکنده بودند. این طایفه‌های افشار تا زمانی که کوچ می‌کردند، ییلاقشان بالای سلطانیه و در شمال خاوری کوهستان طارم و نیز در بخش باختری رودخانهٔ قزل اوزن بود و پس از مالکیت بر زمینهای ییلاقی، در آنجا ده‌نشین شدند و به کشاورزی پرداختند (همانجا). دهستان قشلاقات افشار، در دو سوی رودخانهٔ قزل اوزن، در جنوب غربی زنجان را محل استقرار قشلاقی بیشتر طایفه‌های افشار خمسه نوشته‌اند (فرهنگ...، ۲۱۲/۲).

ژوبر که در ۱۲۲۱ق/۱۸۰۶م، در زمان سلطنت فتحعلی‌شاه، به ایران آمده بود، افشارهای خمسه را از ایلهای چادرنشین زنجان معرفی می‌کند و می‌نویسد: بازار زنجان مرکز داد و ستد افشارها بوده است که قالیها، نمدها و بافته‌های پشمین خود را در آن می‌فروختند و به جای آنها ماهوت و اسلحه و باروت و ساچمه از بازار می‌خریدند (ص ۱۵۴).

هوتوم شیندلر در ۱۸۸۰م به دسته‌ای از افشارها در جلگهٔ اُجارود، میان زنجان و رود قزل اوزن، و در دهکدهٔ چراغ تپه در ۳۲ کیلومتری شمال خاوری تکاب اشاره می‌کند (نک: *ایرانیکا*، I/584).

شمار افشارهای خمسه سابقاً ۵ هزار خانوار بود که در ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م به حدود هزار خانوار تقلیل یافت (فیلد، همانجا). شیل شمار آنها را ۲۰۰ خانوار نوشته است (ص 397).

افشارهای اسدآباد: گروهی از ایل افشار در آبادیهای جلگه‌ای در اسدآباد همدان که به «جلگهٔ افشار» شهرت دارد، زندگی می‌کنند (فرهنگ، ۱۰۷/۵؛ جمالی، ۲۴۵). زمان مهاجرت این گروه از افشارها به اسدآباد روشن نیست. اگر فرار شومله، یکی از امیران ایل افشار را از همدان به خوزستان قرینه‌ای بر حضور احتمالی شماری از افشارها در همدان بگیریم، نشانی از ورود افشارها در دورهٔ سلجوقی به این ناحیه به دست می‌آید. اوبرلینگ حضور افشارها در کرمانشاه را در اوایل دورهٔ صفوی می‌داند و شمار آنها را در دههٔ نخست سدهٔ ۱۹م (۱۲۱۶-۱۲۲۵ق) حدود ۷ هزار تن یاد می‌کند (*ایرانیکا*، همانجا). گفته شده است که نادرشاه پس از آنکه سپاه متجاوز عثمانی را که تا همدان رخنه کرده بودند، از ایران بیرون راند، گروهی از افشارهای منتسب به قاسملو، به سرپرستی ۴ برادر: زهرمارخان، نصرالله خان، صالح‌خان و خان‌جان خان را به همدان کوچاند و در جلگهٔ اسدآباد سکنیٰ داد (جمالی، ۲۴۵-۲۴۶).

پس از مرگ نادرشاه نیز گروه دیگری از طایفه‌های افشار از دورق خوزستان به اسدآباد و کنگاور مهاجرت کردند (دوبد، ۳۱۹). نام «افشاریان»، روستایی از روستاهای کنگاور (نک: فرهنگ، ۱۶/۵)، ظاهراً به سکنیٰ گزیدن این دسته از افشارهای مهاجر خوزستانی در این روستا اشاره دارد.

افشارهای تهران: گروهی از ایل افشار در مجاورت تهران استقرار یافته بودند و تا اوایل قرن ۱۴ش به ییلاق و قشلاق کوچ می‌کردند. دامنهٔ کوههای البرز ییلاق آنها، و اطراف شهریار و غار، در چند کیلومتری جنوب غربی ری، قشلاق آنها بود (کیهان، ۱۱۲/۲). شیل شمار افشارهای تهران را ۹۰۰ خانه و چادر ذکر می‌کند و قلمرو زندگی آنها را در نواحی میان تهران و قزوین می‌داند (همانجا). احتمالاً گروهی از این دسته افشارها در دهستان افشاریه در جلگهٔ ساوجبلاغ کرج (نک: *فرهنگ*، ۱۱۷/۱) سکنیٰ داشته‌اند که آن دهستان به نام آنها نامیده شده است.

افشارهای قزوین: گروهی از افشارها نیز در دورهٔ صفوی به حوالی قزوین مهاجرت کرده، و در آبادیهای پیرامون آن استقرار یافته بودند. اسکندربیک (۳۳۴/۱) به ایلهای اوسالو (= اُصالو = اُصانلو) و آمرلوی افشار ساکن در حوالی قزوین، در زمان سلطنت سلطان محمد خدابنده (حک ۹۸۵ تا ۹۹۶ق)، فیلد به دسته‌ای از افشارهای آذربایجان که به خرقان قزوین کوچ کرده بودند (ص ۲۰۳)، و گلریز به افشارهای ساکن در ناحیه‌ای از قزوین به نام «افشاریه» (۸۹۲/۱) اشاره می‌کند. بنابر نظر گلریز افشارهای قزوین نزد مردم منطقه به نام شاهسون معروف شده بودند.

پراکندگی ایل افشار تنها به مناطق یاد شده محدود نمی‌شود. گروههایی از این ایل در چند سدهٔ گذشته به جاهای دیگری از ایران مانند اصفهان، یزد و مازندران نیز کوچیده بودند که اشاراتی به حضور آنها در آن مناطق جسته گریخته در منابع تاریخی-جغرافیایی آمده است (مثلاً نک: ساروی، ۱۰۰-۱۰۱؛ شیروانی، ۱۰۶؛ کسروی، ۵۰؛ ایوری، 4).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوالغازی، بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزن، ۱۲۸۷ق/۱۸۷۱م؛ اروج‌بیک بن سلطان علی بیک، *دون ژوان ایرانی*، به کوشش لسترنج، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۸ش؛ استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ افشار محمودلو، عبدالرشید، *تاریخ افشار*، به کوشش محمود رامیان و پرویز شهریار افشار، تبریز، ۱۳۴۲ش؛ باین و هوسه، *سفرنامهٔ جنوب ایران*، ترجمهٔ محمد حسن اعتمادالسلطنه، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ باور، محمود، *کوه‌گیلویه و ایلات آن*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم، «افشارها در تاریخ و سیاست کرمان»، *ناموارهٔ دکتر محمود افشار*، به کوشش ایرج افشار و کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۴؛ بدرالدین عینی، *السیف المهند*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷م؛ بدلیسی، شرف‌الدین، *شرف‌نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، مختصر *تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، قاهره، ۱۹۷۴م؛ بورکریم، هوشنگ،

«ترکمنهای ایران»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۶ش، شم ۶۱ ـ ۶۲؛ جمالی‌اسدآبادی، ابوالحسن، «چند سند از طایفهٔ افشار اسدآباد»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱۰، شم ۲؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دوبد، س.، *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زوبر، پ. ا.، *مسافرت در ارمنستان و ایران*، ترجمهٔ علیقلی اعتماد مقدم، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ساروی، محمدفتح‌الله، *تاریخ محمدی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده*، (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل افشار، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)*، تهران، ۱۳۲۸-۱۳۳۱ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فیلد، هنری، *مردم‌شناسی ایران*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قاضی احمدقمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، یحیی، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کسروی، احمد، *کاروند*، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گلریز، محمدعلی، *مینودر*، قزوین، ۱۳۶۸ش؛ لایارد، هنری و دیگران، *سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مظلوم‌زاده، محمدمهدی، «طایفهٔ افشار کازرون»، *ناموارهٔ دکتر محمود افشار*، به کوشش ایرج افشار و کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۴؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری خراسان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، *تاریخچهٔ نادرشاه*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، *تاریخ کرمان*، به کوشش محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، *جغرافیای کرمان*، به کوشش محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Avery, P., «Nadir Shah and the Afsharid Legacy», *The Cambridge History of Iran*, 1991, vol. VII; Chardin, J., *Voyages*, Paris, 1811; EI[2]; *Iranica;* Lockhart, L., *Nadir Shah*, Lahore, 1976; id, «The Persian Army in the Ṣafavi Period», *Der Islam*, Berlin, 1959, vol. XXXIV; Minorsky, V., «Äïnallu/Inallu», *Rocznik Orientalistyczny*, Kraków, 1953, vol. XVII; id, «A Civil and Military Review in Fārs in 881/1476», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1975, vol. X; Nikitine, B., « Les Afšārs d'Urumiyeh», JA, Paris, 1929, vol. CCXIV; Shiel, M., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, New York, 1973; Sykes, P. M., *Ten Thousand Miles in Persia*, New York, 1902.

علی بلوکباشی

افشار در آناتولی و شام: تا سپری شدن سدهٔ ۵ق/۱۱م، تاریخ افشار را تنها در مسیر تاریخ قوم اغوز (ترکمن) می‌توان پی‌جویی کرد و تلاش برای یافتن اسناد تاریخی مستقل در بارهٔ این شاخه از قوم، به نتیجه نرسیده است؛ این سده از آن روی به عنوان نقطهٔ عطفی در تاریخ قبایل اغوز شناخته می‌شود که مهاجرت اغوزان به غرب در این سده روی داده است و در نتیجه تاریخ نگاران توانسته‌اند دربارهٔ قبایل گوناگون این قوم مطالبی عنوان کنند. در سدهٔ ۵ق/۱۱م وجود دو سد بزرگ بر سر راه تاخت و تازهای غزان، یعنی دولت قراخانی در ماوراءالنهر و سلجوقی در منطقهٔ خراسان ـ خوارزم، دیگر بار عاملی برای جا به جایی اغوزان بود. عامل مهم دیگر مهاجرت جدید کومانی ـ قپچاقی از اواخر سدهٔ ۱۰م به سوی غرب بود که این رانش را شدت می‌بخشید (نک: هروات، ۴۵-۴۹).

در طی سالهای ۴۴۲-۴۴۳ق/۱۰۵۰-۱۰۵۱م، بخشی از جمعیت اغوزان، دوباره روی به غرب نهادند و با راندن پچنکها به غرب، در زیستگاههای پیشین آنان در آن سوی اورال جای گرفتند (همانجا). اما هنوز اغوزان ساکن در شمال ماوراء النهر، فشار را برخود احساس می‌کردند. در اواخر دورهٔ سلجوقیان وضع قلمرو آنان موقعیت مناسبی را برای اغوزان فراهم می‌ساخت. این بار مقصد مهاجران اغوز سرزمینهای اسلامی در ایران و غرب آن بود و بدین ترتیب، با گردش زمان از سدهٔ ۵ به ۶ق، موجی از مهاجرت ترکمانان اغوز به ایران و برخی دیگر از سرزمینهای اسلامی پای گرفت (وصاف، ۸۶).

با اینکه نزدیکی آسیای مرکزی به مسکن پیشین اغوزان شمال حوزهٔ سیردریا در دشت قپچاق، موجب شده است که بخشی از اغوزان مهاجر در این مناطق اسکان یابند و از نظر بافت قومی نیز، با نام جدیدتر ترکمن در سراسر این منطقه، شناخته شده‌اند، اما پی جویی قبایل کهن اغوز، مانند افشار در آسیای مرکزی قرین توفیق نبوده است. در واقع، تغییر رخداده در طبقه‌بندی قومیتهای ترکمن در آسیای مرکزی آن اندازه گسترده بوده است که جز مواردی استثنایی، عنوان قبایل شناخته از ترکمن در تاریخ متأخر آسیای مرکزی کمتر با عناوین کهن قبایل اغوز همخوانی دارد. از این رو، نباید در شگفت بود که چگونه در میان قبایل ترکمن در آسیای مرکزی و نیز افغانستان، نامی از افشار و بسیاری دیگر از قبایل کهن اغوز برجای نمانده است (مثلاً نک: شاکریم، 63؛ بارتولد، 574-579؛ یاغموروف، 111؛ برای بررسی در بارهٔ اغوزان حوزهٔ سیر دریا، نک: ژیرمونسکی، 483-471).

مورخان مسلمان در طول سده‌های نخست آشنایی خود با ترکمانان، غالباً آنان را جز به نامهایی عام چون «غُز» (اغوز) یا «ترکمان» نمی‌شناختند و همین نکته موجب گشته تا جز در مواردی اندک، چون تاریخ حکومت شمله و جانشینان او در خوزستان (نک: بخش پیشین مقاله)، در ثبت وقایع تاریخی مربوط به افشار و دیگر قبایل ترکمن، از نام قبایل کمتر سخن به میان آید. همین ویژگی سبب شده است که با وجود وفور اخبار راجع به ترکمن در متون تاریخی مربوط به سده‌های میانهٔ اسلامی، پی‌جویی یک تاریخ پیوسته برای قبیله‌ای مشخص چون افشار با دشواری فراوان روبه‌رو باشد.

گفتنی است که طوایف گوناگون افشار در خلال قرون متمادی نقشی پی‌گیر، ولی نه همواره آشکار را در تاریخ آناتولی و شام برجای نهاده‌اند. این قبیله اگرچه در بخشهایی از این مناطق با ثباتی چشمگیر تا امروز ادامهٔ حیات داده است، اما به علت کمبود گزارشهای مستقیم، بازسازی تصویری از نقش‌آفرینی آن در صحنهٔ تاریخ هنوز با دشواری بسیاری روبه‌روست. در این راستا، فاروق سومر در تحقیقاتش، توفیق یافته است تا تصویری پایه از این تاریخ ارائه دهد. وی که بررسی خود در بارهٔ

افشار را نخست طی مقاله‌ای در مجموعهٔ «ارمغان کوپریلی» منتشر ساخت، توانست مطالعات خود را به نحوی گسترده‌تر و نظام‌یافته‌تر در کتاب «اغوزان» (ج ۲، ۱۹۷۲م) عرضه نماید (برای برخی منابع در بارهٔ زبان و فرهنگ افشار، نک: IA, II/37-38).

افشار در آناتولی: به عنوان نقطهٔ آغاز بر حضور افشار در تاریخ آناتولی، باید توجه داشت که بر پایهٔ شواهد تاریخی، جنگجویان افشار در جریان فتح آناتولی نقشی اساسی ایفا کرده‌اند؛ در واقع بر پایهٔ تحلیل مورخان، همین ویژگی موجب بوده است تا بازتاب حضور این قبیله در جغرافیای تاریخی منطقه بسیار گسترده باشد (نک: سومر، 264؛ نیز نک: آوزف، 160).

بر پایهٔ نوشتهٔ *سلجوق‌نامه*، از یازیجی اوغلی، خاندان قرامان که در ردیف نخستین سلسله‌های حکومتگر اسلامی در آسیای صغیر شناخته می‌شوند، خود از منسوبان افشار بوده‌اند (برای نسخهٔ خطی توپکاپی، نک: سومر، همانجا). باید افزود که بر پایهٔ یک وقایع‌نامهٔ ارمنی از مؤلفی ناشناس پرداخته شده در ۶۹۹ق/۱۳۰۰م، شخصی به نام اسلام بیک رئیس ایل افشار در ۶۵۲ق/۱۲۵۴م، از حمله‌اش به نواحی مرزی فتح نشده سخن گفته است (نک: کائن، 131)؛ سومر بر آن است که این رئیس، احتمالاً با حکام خاندان قرامان در ارتباط بوده است (ص 265).

به عنوان نکته‌ای درخور تأمل باید به رابطه‌ای تاریخی اشاره کرد که میان برخی از جمعیتهای افشار در سواحل جنوب شرقی آناتولی، با افشارهای شام برقرار بوده است؛ اگر گزارشی که قلقشندی در اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م، از وجود افشارها در صفوف ترکمنان حلب و نیز طرسوس داده است (۱۹۰/۷، ۲۸۲)، برای مورخ تنها الهام‌بخش چنین ارتباطی بوده باشد، اما وجود چنین پیوندی در حدود سدهٔ ۹ق/۱۵م، به خوبی دانسته است. در حدود همین سده، شعبه‌ای مهم از افشار در منطقهٔ سیس (در کیلیکیه)، شناخته است که در نتیجهٔ پایگیری بیک‌نشین ذوالقدری، و فتح سیس از سوی ممالیک، از افشارهای شمال سوریه جدا افتاده‌اند (نک: سومر، همانجا). همچنین در حدود سدهٔ بعد، باید به تشکل قومی «ترکمنان دیاربکر» اشاره کرد که به عنوان یکی از ارکان خود، بر قبیلهٔ افشار تکیه داشت و با دو تشکل شامی، یعنی «ترکمنان حلب» (در بردارندهٔ بخشی از افشار) و «افشار ذوالقدری» اتحادی تاریخی یافته بود (نک: سطور بعد).

به هر روی باید توجه داشت که بر اساس دفاتر تحریر عثمانی، در آناتولی از قرن ۱۰ق/۱۶م نامهای جغرافیایی پرشماری به ثبت رسیده که از واژهٔ افشار یا ترکیبی از آن ساخته شده است. در یک مقایسه، می‌توان گفت که پس از قبیلهٔ رقیب قایی، افشار از نظر کثرت تأثیر در نامهای جغرافیایی منطقه رتبهٔ پسین را داراست. چنین نامهایی با پایهٔ افشار، افزون بر مناطق مرکزی و غربی آناتولی، مانند قسطمونی، قونیه، کتاهیه، آنکارا و قیصریه، حتیٰ در روملی نیز دیده می‌شوند (نک: همو، 264, 213، نیز 436-434: برای سیاههٔ نامها؛ نیز نک: کارابایف، 235؛ برای بررسی عشیره‌ها، نک: رفیق، 47, 20، جم).

افشار در شام: در بارهٔ نخستین مراحل راه‌یابی افشار به منطقهٔ شام، جز دانسته‌های عمومی در باب حضور ترکمانان، سخن آشکاری نمی‌توان گفت. در واقع از حدود سدهٔ ۸ق/۱۴م است که افشار به طور خاص در متون تاریخی از خود ردی مشخص برجای نهاده است. در خلال سده‌های ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م، در میان جناح بوز ـ اوق از ترکمنان ساکن در حلب، عینتاب و انطاکیه، قبیلهٔ افشار از نظر اهمیت در ردیف نخست دیده می‌شود و حتیٰ قبیله‌ای پرتوان چون بیات را تحت الشعاع قرار داده است (سومر، 265).

در آغاز سدهٔ ۹ق، بیاتها و نیز اینالوها، با استفاده از منازعات میان امیران مملوک، به دست‌اندازی پرداختند و از همین رو، چکیم امیر مملوک، تحرک شدیدی را بر ضد آنان سامان داد. با وجود چندی گریز از معرکه، پس از قتل چکیم، آنان به موطن خود بازگشتند و در کشاکش قدرت میان امیران مملوک به ایفای نقش پرداختند. در این میان، گزارشی از سال ۸۱۱ق ناظر به حضور جماعت افشار در سپاه امیر دمرداش، نایب حلب (مقریزی، ۴(۱)/۸۶)، گزارشی از سال ۸۱۲ق حاکی از ایفای نقش برخی سرداران افشاری به عنوان امیر لشکر (ابن‌تغری بردی، ۹۹/۱۳) و گزارشی دیگر از سال ۸۲۰ق مبنی بر حضور جمع کثیری از سربازان افشاری در لشکر سلطان آقبای نایب شام (همو، ۴۸/۱۴)، نمونه‌هایی یادکردنی است.

می‌دانیم که در همین اوان، افشارها در اتحاد با بیات و اینالو، به تحرکاتی خشونت‌بار روی آوردند و از جمله، حمله‌ای را به ناحیهٔ ماردین ترتیب دادند. از آنجا که افشارها و متحدان آنان منافع قراقویونلوها را تهدید می‌کردند، به هنگام لشکرکشی قرایوسف در ۸۲۱ق به عینتاب، با اینکه وی دشمن دیگری را تعقیب می‌کرد، افشارها منطقه را ترک گفته، به ناحیهٔ طرابلس گریختند. اما درنگ آنان در طرابلس با استقبال گرمی مواجه نگردید و دیری نپایید که مجموع شرایط، آنان را وادار به بازگشت به موطن ساخت (نک: سومر، همانجا). افشارهای شام با آق‌قویونلوها روابط حسنه‌ای داشتند و در میان یاران نزدیک اوزون حسن، منصور بیک از افشارهای شام دیده می‌شد (ابوبکر طهرانی، ۲۱۸، جم).

در طول سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م، افشارهای شام برخی از تشکلهای قومی جدید را پی‌ریختند که در آن میان، باید به تشکل «ترکمنهای حلب» با مراکز ثقلی چون افشارهای کوپک و گوندوز اشاره کرد که از سدهٔ پیشین به عنوان دودمانهای غالب در میان افشار شام ایفای نقش کرده بودند. تشکل دیگر «افشار ذوالقدری» بود که خود از شعبه‌هایی متنوع تشکیل می‌یافت و سرانجام، باید به تشکلی با عنوان «بوز ـ الوس» اشاره کرد که از اتحادی میان این دو تشکل شامی با تشکل «ترکمنهای دیاربکر» پدید آمده بود (نک: سومر، 178-175, 276-272). به عنوان نکته‌ای دیگر برای تأمل باید به جای دادن شماری از قبایل، از جمله افشار از سوی دولت عثمانی، در نواحی حران و رها اشاره کرد که در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م صورت گرفته است (همو، 193).

گفتنی است که در گزارشهای تاریخی مربوط به افشار شام در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق/۱۸ و ۱۹م، بیشتر از بازماندگان تشکل «ترکمنهای حلب» سخن رفته (برای تفصیل، نک: همو، 286-278؛ برای جایگاه افشار در میان ترکمانان شام، نیز نک: ساخات‌مرادف، 192، نیز 208 به بعد).

در اینجا به عنوان اشاره‌ای به جایگاه افشار در میان ترکمنان عراق، باید یادآور شد که برخی تحلیل‌گران، ورود قبایل ترکمن به عراق، به خصوص منطقهٔ موصل در شمال آن سرزمین را همزمان با گسترش مهاجرت ترکمنان به ایران و سرزمینهای غربی آن دانسته‌اند (نک: سومر، 133-132؛ آوزف، 160). با آنکه قوم ترکمن تا کنون به عنوان اقلیتی کوچک در سرزمین عراق مانده است (نک: بندر اوغلو، سراسر کتاب)، نشانه‌ای از تمایز میان قبیله‌های ترکمن، آنگونه که در آناتولی و شام به چشم می‌خورد، دیده نمی‌شود. در این میان، آنچه به عنوان پایه‌ای برای بررسی جایگاه افشار در عراق درخور توجه است، می‌تواند کاربرد واژهٔ افشار در نامهای جغرافیایی منطقه باشد (نک: آوزف، 162).

مآخذ: ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابوبکر طهرانی، *دیاربکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲-۱۹۶۴م؛ بندر اوغلو، عبداللطیف، *عراق ترکمن دیلی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، المؤسسة المصریة العامه؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هروات، آندراس پ.، *پچنگها، کومانها و یاسها*، ترجمهٔ رقیهٔ بهزادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Barthold, V.V., «Ocherk istorii turkmenskogo naroda», *Sochineniya*, Moscow, 1963, vol. II(1); Cahen, C., «Quelques textes négligés concernant les Turcomans de Rûm au moment de l'invasion mongole», *Byzantion*, 1939, vol. XIV; IA; Jirmunskiy, V.M., «Sirderya boyunda Oğuzlara dair izler», *Belleten*, Istanbul, 1961, vol. XXV; Karabaev, B., «Turkmeny Turtsii», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka*, Ashkhabad, 1993; Ovezov, K. & N. Gadzharov, «Turkmeny Iraka», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka*, Ashkhabad, 1993; Refik, A., *Anadoluda Türk aşiretleri*, Istanbul, 1989; Sümer, F., *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara, 1972; Sakhatmuradov, A., «Türkmeny Sirii», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka*, Ashkhabad, 1993; Shakerim Qudaiberdiuly, *Türïk, qyrqyz-qazaq hăm khandar shezhïresï*, Almaty, 1991; Yagmurov, A., «Turkmeny Afganistana», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka*, Ashkhabad, 1993.

بخش مردم‌شناسی

آفْشار، یکی از بخشهای شهرستان خدابنده از استان زنجان. بخش افشار در کنار بخشهای مرکزی، سجاس رود و بُزینه رود، یکی از ۴ بخش شهرستان خدا بنده شمرده می‌شود (*سازمان تقسیمات*...، ۲۵)، که خود از دو دهستان به نامهای شیوانات و قشلاقات افشار تشکیل شده، و مجموعاً دارای ۶۹ آبادی است که ۷ آبادی آن خالی از سکنه است (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۹). بخش افشار با مساحت ۲۳۱'۱ کم۲ در جنوب استان زنجان قرار گرفته است (*آمارنامه*، ۱۳۷۱ش، ۶۷) و از سوی شمال با شهرستان زنجان، از خاور با بخشهای مرکزی و بزینه رود، از جنوب با استان همدان و از غرب با استان کردستان همسایه است (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۶).

بخش افشار ناحیه‌ای کوهستانی است و کوههای کبود، قاباق داغ، قابان تپه و قرقچی از کوههای آن نواحی به شمار می‌آیند (جعفری، ۳۸۶/۱، ۳۹۴، ۴۲۱، ۴۲۲-۴۲۱؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۵). آب و هوای این ناحیه سرد و خشک است. میانگین حداقل و حداکثر دمای هوای سالانه، در طول یک دورهٔ ۲۰ ساله (۱۳۳۴-۱۳۵۴ش) در ایستگاه زنجان به ترتیب °۳/۹- و °۱۸/۳ سانتی‌گراد و میانگین سالانهٔ ریزش جوی در طول همان مدت، ۶۵۲ میلی‌متر برآورد شده است (جدول هواشناسی). با اینکه بخش افشار چندان وسعت ندارد، این رودها در آن جریان دارند: قزل اوزن که از میان دهستان قشلاقات می‌گذرد؛ شورچای (رودخانهٔ شور) که در جهت جنوب به شمال از خاور این بخش گذشته، سرانجام به قزل اوزن می‌پیوندد و رودخانهٔ تلوار که آن نیز در جهت جنوب به شمال به قزل اوزن می‌ریزد. شرایط زیستی مناسب، سبب رشد گونه‌های مختلف گیاهان در این نواحی شده است. گل گاوزبان، خاکشیر، گل خطمی، شیرین‌بیان، بابونه، قدومه و مرزه که اغلب مصارف دارویی دارند، از آن جمله‌اند. جانوران و پرندگانی مانند گرگ، روباه، خرگوش، شغال، کبک، مرغابی و قمری نیز در این نواحی می‌زیند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

در نیمهٔ نخست سدهٔ کنونی، برخی نقاط معتدل این نواحی، قشلاق طایفهٔ افشار بود و به نام قشلاقات افشار شهرت داشت. افشارهای این ناحیه را طایفه‌ای از ایل شاهسون به شمار آورده‌اند که جمعیت آنها حدود ۱۲ تا ۱۵ هزار نفر بود و زمستانها را در قشلاقات افشار و در کنار رود قزل اوزن و تابستانها را در حدود ناحیهٔ سهرورد می‌گذراندند (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۲۱/۲، ذیل قیدار). با تخته قاپو شدن طایفهٔ افشار، روستاهایی مانند خلیفه لو، افشارلو و باش قشلاق به تدریج شکل گرفتند و مجموعهٔ روستاهای دهستان قشلاقات افشار را به وجود آوردند. این دهستان در آن هنگام یکی از دهستانهای پنج‌گانهٔ بخش قیدار به شمار می‌آمد (همان، ۱۸/۲، ۳۴، ۱۰۵، ۲۱۲) و تا آن زمان، هنوز نامی از بخش افشار در گزارشهای آماری در میان نبود. با تشکیل بخش افشار، دهستان قشلاقات افشار به این بخش پیوست و در سرشماری عمومی ۱۳۵۵ش، در کنار بخشهای شیوانات، گرماب و بزینه رود، یکی از ۴ دهستان بخش افشار محسوب شد (*سرشماری*...، «س»). این تقسیم‌بندی تا دورهٔ سرشماری بعدی در ۱۳۶۵ش به همان شکل باقی بود (*فرهنگ آبادیها*...، ۱۲-۱۷). در فاصلهٔ سالهای ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۹ش، بخشهای بزینه رود و گرماب از آن جدا شد و شمار دهستانهای بخش افشار به دو دهستان قشلاقات افشار و شیوانات کاهش یافت (*آمارنامه*، ۱۳۶۹ش، ۳۸؛ همان، ۱۳۷۳ش، ۹).

جمعیت بخش افشار بر مبنای برآورد سال ۱۳۷۰ش، ۱۳۷'۲۰ نفر (۳۳۱'۳ خانوار) و بُعد خانوار حدود ۶ گزارش شده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۱ش، ۵۹). فعالیت اقتصادی ساکنان بخش افشار، زراعت، دامداری و صنایع دستی است. زمینهای زراعی غالباً به کشت گندم و جو، نباتات علوفه‌ای، حبوبات، دانه‌های روغنی، سیب زمینی و پیاز اختصاص دارد. نباتات جالیزی، انگور، گوجه‌فرنگی، سیب درختی و

بادام نیز در این نواحی کشت می‌شود (*فرهنگ اقتصادی...*، «۲۱/۲»، «۲۱/۳»). اهمیت کشت دیم در زراعت این ناحیه، بیش از کشت آبی است و در کشت آبی معمولاً از زمینهای اطراف رودخانه‌ها بهره می‌برند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۵).

پرورش دام در بخش افشار به شیوهٔ سنتی معمول است و به پرورش گوسفند (افشار) توجه می‌شود. فرآورده‌های لبنی و گوشتی به دست آمده افزون بر تأمین نیازهای محلی، به خارج از بخش صادر می‌شوند. در کنار زراعت و دامداری، صنایع دستی شامل قالی‌بافی (با نقشه‌های محلی از جمله طرح ماهی)، همچنین جوراب بافی، بین روستاییان رایج است. ساکنان بخش افشار شیعه‌اند و اغلب به زبان ترکی سخن می‌گویند (همان، ۲۵-۲۶).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان زنجان* (۱۳۶۹ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان زنجان، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همان (۱۳۷۱ش)، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همان (۱۳۷۳ش)، تهران، ۱۳۷۵ش؛ جدول هواشناسی، ایستگاه سینوپتیک زنجان؛ جعفری، عباس، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سازمان *تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، استان‌زنجان،مرکزآمارایران،تهران،۱۳۵۹ش؛ *فرهنگ‌آبادیهای‌کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان خدابنده، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان زنجان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۳۶؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان یکم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش.
مژگان نظامی

اَفشاری، نک: شور، دستگاه.

اَفشاریّه، سلسله‌ای که از ۱۱۴۸ تا ۱۲۱۰ق/۱۷۳۵ تا ۱۷۹۵م پای برجا بود و بر پهنهٔ وسیعی از عراق و قفقاز تا شبه قارهٔ هند فرمان می‌راند. بنیان‌گذار این سلسله نادرشاه افشار (حک ۱۱۴۸-۱۱۶۰ق) از ایل افشار (هم) شاخهٔ قرقلو بود که شاه اسماعیل صفوی (هم) آنها را برای جلوگیری از تهاجم ترکمنها و ازبکها از آذربایجان به کوبکان در ناحیهٔ ابیورد واقع در شمال شرقی خراسان کوچ داده بود (استرابادی، *جهانگشا...*، ۲۶-۲۷؛ محمدکاظم، ۴/۱-۵).

عصر حکومت افشاریه یکی از مهم‌ترین و حساس‌ترین دوره‌های تاریخی ایران به شمار می‌رود؛ اما به‌رغم آنکه برجسته‌ترین نتیجهٔ ظهور دولت آنان سرکوب و اسقاط افغانان و بیرون راندن نیروهای روس و عثمانی از ایران بود، به چند دلیل عمده مورد توجه محققان تاریخ ایران قرار نگرفته است. برخی از این دلایل عبارتند از: ۱. قرار گرفتن دورهٔ نسبتاً کوتاه دولت افشاریه بین دو دورهٔ طولانی و با اهمیت صفویه (۹۰۵-۱۱۳۵ق/۱۵۰۰-۱۷۲۳م) و قاجاریه (۱۲۱۰-۱۳۴۴ق/۱۷۹۵-۱۹۲۵م)؛ ۲. خودداری نادر از تمسک به ابزار دینی و مذهبی برای مقابله با همسایگان، به ویژه عثمانیان که سیاست او مبنی بر اصلاح روابط ایران با همسایگانش نیز از همین نظر و موضع نشأت می‌گرفت؛ ۳. خشونت جنون‌آمیز نادر در ۳ سال پایانی فرمانروایی‌اش که چهرهٔ فرمانروایی مستبد و بی‌رحم از او در تاریخ ایران ترسیم کرده است.

وقتی نادر در خراسان به تکاپو برخاست، ایران دچار هرج و مرجی کم‌سابقه بود. افغانها توانایی ادارهٔ امور کشور را نداشتند و در هر گوشه بانگ مخالفی به گوش می‌رسید. از سوی دیگر قوای روس و عثمانی نیز بخشهایی از ایران را به تصرف خود درآورده بودند (لاکهارت، ۲۰-۲۳). در خراسان نیز ملک محمود سیستانی به استقلال فرمان می‌راند (محمدکاظم، ۳۸/۱-۴۱؛ مستوفی، ۱۷۷؛ تهرانی، ۱۸-۲۴). در این زمان فعالیتهای نادر در برابر تاخت و تاز ازبکان به مرو برای حمایت از مردم مرزنشین، او را به چهره‌ای شناخته شده در منطقه، و به عنوان تنها نیروی عمده در برابر تهاجم ازبکها و ملک محمود سیستانی درآورده بود. برخوردهای نادر با ملک محمود و شکست ملک محمود از او (نک: استرابادی، همان، ۴۷؛ محمدکاظم، ۴۵/۱-۴۶) توجه شاه طهماسب دوم صفوی را به او معطوف ساخت و از اتحاد با نادر استقبال کرد. نادر در ۱۱۳۹ق به او پیوست و هر دو مشهد را به تصرف درآوردند (استرابادی، همان، ۵۹-۶۱، دره...، ۱۸۸-۱۸۹؛ محمدکاظم، ۶۶/۱-۶۷؛ مستوفی، ۱۸۳). از این زمان به بعد، به ویژه پس از خلع شاه طهماسب از سلطنت (۱۱۴۵ق/۱۷۳۲م) نادر همواره نقش اول را در صحنهٔ سیاسی ایران برعهده داشت، تا آنگاه که در دشت مغان رسماً به پادشاهی نشست (۲۴ شوال ۱۱۴۸).

دورهٔ پادشاهی نادر را می‌توان به دو بخش متمایز تقسیم کرد: ۱. از تاج‌گذاری تا لشکرکشی به داغستان (۱۱۵۴ق)؛ ۲. از جنگهای داغستان و تغییر روحیهٔ او تا قتلش در ۱۱۶۰ق. نادر از زمانی که رسماً رشتهٔ کارها را در دست گرفت تا ۳۰ سال بعد، همه را به سرکوب دشمنان و سامان دادن به امور کشور صرف کرد. در ۱۱۴۸ق شورش بختیاریها را فرو نشاند (استرابادی، *جهانگشا*، ۲۸۰-۲۸۳) و در ۱۱۵۰ق قندهار را پس از محاصره‌ای سخت به تصرف درآورد (محمدکاظم، ۵۴۹/۲-۵۵۱؛ هنوی، ۱۸۲؛ لاکهارت، ۱۶۳-۱۶۴). نادر از آنجا به سوی هند رفت و پس از تصرف دهلی (۱۱۵۱ق) با ابقای محمدشاه گورکانی بر تخت سلطنت، در ۱۱۵۳ق با ثروت هنگفتی از هند بازگشت (دوبو، 364). پس از آن، عملیات بزرگ نادر برای تصرف سرزمینهای شمال شرقی ایران آغاز شد. فتوحات نادر در بخارا و نواحی اطراف آن (استرابادی، همان، ۳۵۱-۳۵۲؛ مستوفی تبریزی، گ ۹۳۴؛ مینورسکی، ۷۵-۷۸) و شکست ایلبارس‌خان‌حاکم‌خوارزم در ۱۱۵۳ق (استرابادی، همان، ۳۵۳-۳۵۹) در تاریخ این دوره از اهمیت بسیار برخوردار است.

سوءقصد به نادر در جنگلهای سواد کوه مازندران که او را نسبت به پسرش رضاقلی میرزا بدبین کرد و به کور گردانیدن او منجر گردید، و طولانی شدن نبرد با لزگیها در داغستان و نیز تشدید بیماری نادر، موجب شد تا اخلاق و رفتارش به کلی دگرگون شود و به خشونت و خونریزی‌متمایل‌گردد (محمدکاظم،۸۵۲/۲؛ وزیری،۵۱۸). شورشهایی که در مناطق مختلف امپراتوری بزرگ نادر روی می‌داد (محمدکاظم، ۹۲۳/۳-۹۴۶، ۹۸۸-۹۹۶؛ مستوفی تبریزی، گ ۹۳۷؛ فسایی، ۵۶۶/۱-

۵۶۷) نیز به خشونت او می‌افزود (استرابادی، همان، ۴۲۰ـ۴۲۴؛ محمدکاظم، ۱۰۸۵/۳ـ۱۱۹۳) و آن وحدت و یکپارچگی ملی که وی با کوششی ۳۰ ساله پدید آورده بود، از درون تهی می‌شد و می‌گسست؛ چنانکه وقتی سرانجام وی را به قتل آوردند (استرابادی، همان، ۴۲۵ـ۴۲۶)، یکباره شیرازهٔ کارها از هم گسیخت و در هر جا امیری داعیهٔ استقلال برداشت. با اینهمه، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای نادر، گذشته از تحقق استقلال ایران و ایجاد دولتی قدرتمند در برابر روس و عثمانی، ایجاد تفاهم دینی میان مردم و از بین بردن اختلافات مذهبی و فرقه‌ای در ایران و روابط با همسایگان سنی مذهب چون ازبکها، ترکمانان، افغانها و عثمانیها بود و با همین سیاست توانست مذهب شیعهٔ جعفری را به عنوان رکن پنجم اسلام مطرح کند (نک: شعبانی، ۸۷/۱) و بلکه به جهان تسنن بقبولاند.

پس از قتل نادر یکباره اردوی بزرگ وی در هم ریخت و افغانان و ازبکان اردو هر یک راه خویش گرفتند. احمد خان ابدالی (ه م) با افغانهای سپاه نادر به سوی قندهار رفت. در این زمان علیقلی خان برادرزادهٔ نادر در هرات به سر می‌برد و گویا در سیستان سر به شورش برداشته، و خود را آمادهٔ پیکار با نادر کرده بود (نامی، ۸؛ استرابادی، همان، ۴۲۴، ۴۲۵؛ محمدکاظم، ۱۱۸۴/۳؛ مستوفی تبریزی، گ ۹۳۹؛ بازن، ۳۵). وی با نفوذ و قدرت و ۴۰ هزار سپاهی که در اختیار داشت، می‌توانست نقشی مهم در سامان دادن به اوضاع داشته باشد. بدین سبب، امرای نادر او را به مشهد خواندند و به سلطنتش برداشتند (همو، ۵۰ـ۵۱). علیقلی خان با نام عادلشاه (در بعضی منابع: علی‌شاه، مثلاً نک: همو، ۵۶ـ۵۷؛ پری، ۵ـ۶) رشتهٔ کارها را در دست گرفت و بی‌درنگ در مشهد همهٔ بازماندگان نادر را که خویشاوندان او نیز بودند، به قتل رساند و از آن میان تنها شاهرخ (ه م) نوادهٔ نادر را که ۱۴ سال بیش نداشت، در ارک مشهد محبوس کرد تا اگر در آینده مخالفتی با حکومت خود دید، بتواند او را که نوادهٔ شاه سلطان حسین صفوی نیز بود، بر تخت بنشاند (محمدکاظم، ۱۱۹۷/۳). در واقع نیز چون عادلشاه بر تخت نشست، در گوشه و کنار شورشهایی رخ داد؛ از آن جمله می‌توان به شورش بختیاریها در ۱۱۶۱ق/۱۷۴۸م (بازن، نیز پری، همانجاها) و مخالفت محمدحسن خان قاجار اشاره کرد. چون عادلشاه به محمد حسن خان دست نیافت، دستور داد تا فرزند ۴ سالهٔ او را که بعدها به آقامحمدخان قاجار (ه م) شهرت یافت، اخته کردند (ابوالحسن گلستانه، ۲۱ـ۲۳؛ مرعشی صفوی، ۹۸؛ پری، همانجا؛ ابوری، 59). یکی از مخالفان عمدهٔ عادلشاه، برادر کوچک‌ترش ابراهیم خان بود که حکومت اصفهان داشت. ابراهیم‌خان با استفاده از افغانها و ازبکها و اتحاد با امیر اصلان خان قرقلوی افشار (عمه‌زادهٔ نادر)، سردار آذربایجان، کرمانشاه را که مرکز مهمات نظامی نادر بود، به تصرف خود درآورد (استرابادی، *جهانگشا*، ۴۲۹ـ۴۳۰؛ ابوالحسن گلستانه، ۲۲ـ۲۶). عادلشاه به مقابله رفت، ولی شکست خورد (بازن، ۵۹؛ ابوالحسن گلستانه، ۲۶ـ۲۷) و به تهران گریخت. در اینجا توسط حاکم تهران دستگیر و به ابراهیم‌خان برادرش تحویل داده شد و به دستور ابراهیم خان او را پس از ۳ روز حبس، کور کردند (استرابادی، همان، ۴۳۰).

پس از شکست و قرار عادلشاه، رؤسای ایلات و بزرگان خراسان شاهرخ را در ۸ شوال ۱۱۶۱ بر تخت نشاندند (مرعشی صفوی، ۸۶؛ ابوری، 60). پادشاهی شاهرخ که از یک سو به خاندان صفویه وابسته بود، در حقیقت حاصل اتحاد و نیروی قدرتمند ایلی و مذهبی به شمار می‌رفت. همزمان با پادشاهی شاهرخ، ابراهیم‌خان، برادرزادهٔ نادر و پسر ابراهیم‌خان ظهیرالدوله، نیز به رقابت با وی در همان سال خود را پادشاه خواند و به نام خود سکه زد (استرابادی، همان، ۴۳۱ـ۴۳۲؛ ابوالحسن گلستانه، ۳۰). ابراهیم‌خان در ۱۱۶۲ق برای مقابله با شاهرخ از آذربایجان به سوی خراسان حرکت کرد (همو، ۳۱). اما سپاهیان افغان و ازبک او ــ که همهٔ اتکایش به آنها بود ــ وی را رها کردند و به شاهرخ پیوستند (استرابادی، دره، ۷۱۴ـ ۷۱۵؛ ابوالحسن گلستانه، ۳۱ـ۳۲؛ مرعشی صفوی، همانجا؛ بازن، ۶۲ـ۶۳؛ پری، ۷). ابراهیم‌خان ناچار به قم بازگشت، اما سیدمحمد متولی که از سوی ابراهیم‌خان در آنجا گمارده شده بود، دروازه‌های شهر را بست و او را راه نداد (مرعشی صفوی، ۱۰۰ـ۱۰۱). ابراهیم سرانجام درپی خیانت سلیم خان افشار کور، و به فرمان شاهرخ تبعید شد (همو، ۱۰۲). عادل شاه نیز که در اردوی ابراهیم خان در قم به سر می‌برد، پس از آنکه به مشهد رسید به دستور شاهرخ کشته شد. در این وقت سید محمد صفوی هم که در قم، تولیت خزانه و بیوتات عادل شاه را در دست داشت و خطری برای شاهرخ محسوب می‌گردید، به دعوت شاهرخ با ۲۰۰ سوار به سوی مشهد روانه شد (ابوالحسن گلستانه، ۳۸ـ۴۰؛ پری، ۸).

منابع این دوره از توطئهٔ شاهرخ برای قتل سید محمد سخن گفته‌اند (ابوالحسن گلستانه، همانجا؛ مرعشی صفوی، ۸۷ـ۸۸، ۱۰۵ـ۱۰۷). به علاوه، ناآرامی و نابسامانی اوضاع و اختلافات عمیق و پایان ناپذیر رؤسای ایلات و سرانجام اطلاع امرا و رؤسا بر قصد قتل سید محمد توسط شاهرخ، موجب شد تا گروهی از امرا و سرداران برجستهٔ شاهرخ از او روی گردانده، خواهان تفویض فرمانروایی به سید محمد شوند (مرعشی، گ ۴۳؛ ابوالحسن گلستانه، ۴۳ـ ۴۵؛ مرعشی صفوی، ۱۰۹ـ۱۱۲). بدین ترتیب، شاهرخ دستگیر و زندانی شد و سید محمد با لقب شاه سلیمان دوم صفوی بر تخت نشست. این سید محمد از سوی پدر به میر قوام‌الدین مرعشی، و از سوی مادر به شاه سلیمان اول صفوی نسب می‌برد (مرعشی، گ ۲۷ـ۲۸).

سیدمحمد (شاه سلیمان دوم) به روزگار نادرشاه متولی آستان قدس رضوی شد (مرعشی صفوی، ۹۰ـ۹۵) و پس از قتل نادر به پشتیبانی از عادل شاه برخاست (مرعشی، گ ۳۲). به روزگار ابراهیم خان نیز سید محمد محترم و معزز بود و همان اختیارات پیشین را داشت. وی پس از خلع شاهرخ، در ۵ صفر ۱۱۶۳ به سلطنت رسید (مرعشی صفوی، ۱۱۴). البته کسانی که او را به قدرت رساندند، طمع داشتند که وی مطیع خواستهای آنها باشد، اما سید محمد خود را مستقل نشان داد و به

تمایلات آنان وقعی ننهاد، چنانکه به‌رغم اصرار آنها، با قتل شاهرخ مخالفت کرد (همو، ۱۱۳). بدین سبب، وقتی سیدمحمد مشهد را رها کرده، به شکار رفته بود، امیراعلم خان وکیل‌الدوله و حسین خان قرائی به سرای شاهرخ رفته، او را کور کردند (همو، ۱۲۹-۱۳۰). فعالیتهای بی‌وقفهٔ همسر شاهرخ و تحریک امرای کرد و افشار به مبارزه با شاه سلیمان و همچنین امتناع شاه سلیمان از تصرف اموال وقف برای مخارج لشکر و بخشش مالیات ۳ ساله به مردم که مانع چپاول و غارت کشاورزان از سوی خوانین می‌شد، از جمله عواملی بودند که مقدمات سقوط شاه سلیمان دوم را فراهم آوردند. شورشیان او را در نمازخانه غافلگیر، و همانجا نابینایش کردند (همو، ۱۳۳-۱۳۷).

گرچه به گفتهٔ مرعشی صفوی، شاهرخ دستور قتل شاه سلیمان را داد، اما امرا مخالفت کرده، تنها به قطع زبان پس از کورکردن او رضا دادند (ص ۱۳۸). از جلوس شاه سلیمان دوم تا خلع او، ۴۰ روز بیشتر طول نکشید (قزوینی، ۱۵۵). پس از او شاهرخ دوباره به سلطنت نشست. در این دورهٔ پرتشنج، از یک‌سو احمد شاه ابدالی خراسان را در معرض یورشهای متوالی قرار داد، و از سوی دیگر سران ایلات خراسان با یکدیگر و با افشاریان به نزاع و رقابتهای تند برخاستند و به علاوه، اختلافات دو فرزند شاهرخ، نصرالله میرزا و نادرمیرزا، بر پریشانیها افزود. در این دوره، قدرت و استقلال خوانین و سران ایلات به اندازه‌ای بود که حکومت شاهرخ در مشهد به صورت حکومت محلی ضعیفی درآمد (نک‌: ملکم، ۳۸۳/۲) و او ناچار بود برای حفظ خود از تهاجم امرای نواحی اطراف به آنها باج بپردازد، و حتیٰ زمانی ناچار شد به جلب حمایت احمد شاه ابدالی برخیزد (همو، ۴۳۸/۲-۴۳۹). تنها در سالهـای کوتاه و منقطع حکمـروایی نصرالله میرزا، سرداران و خوانین رقیب از بیم رشادتهای او، تا اندازه‌ای مطیع دولت افشاریه در مشهد شدند. نصرالله میرزا که در ۱۶ سالگی امور خراسان را به دست گرفت (ابوالحسن مستوفی، ۶۳۲)، ظاهراً از طرف شاهرخ با حسن قبول تلقی نشد و به همین دلیل در ۱۱۸۱ق/۱۷۶۷م نصرالله میرزا را به بهانهٔ کمک گرفتن از کریم خان زند برای جنگ با احمد شاه ابدالی به فارس فرستاد و نادر میرزا پسر کوچک‌تر خود را صاحب اختیار امور خراسان کرد (اعتمادالسلطنه، ۶۳۱/۲).

نصرالله میرزا پس از مدتی اقامت در شیراز به خراسان بازگشت؛ و این بار با تلاش بیشتری به آرام کردن اوضاع خراسان و سرکوب خانها و حاکمان متمرد محلی پرداخت (ابوالحسن گلستانه، ۹۷-۹۹؛ محمدتقی خان، ۵۸۳-۵۸۴). اما کوتاه اندیشی شاهرخ و جاه‌طلبی درباریان و خانها موجب شد تا این مرد دلیری که می‌توانست قدرت از دست رفتهٔ افشاریه را تجدید کند، در کار خود توفیقی به دست نیاورد؛ به علاوه رفتار غرورآمیز و خطاهای وی موجب رنجیدگی شاهرخ گردید (نک‌: اعتمادالسلطنه، ۳۱۲/۲؛ قزوینی، ۱۵۶) و بنابراین، نادر میرزا، پسر دوم خود را وصی و ولیعهد خود کرد (محمدتقی خان، ۵۸۵؛ اعتمادالسلطنه، ۶۳۳/۲). به ویژه، مرگ نصرالله میرزا در ۱۲۰۰ق/۱۷۸۶م (توحدی، ۱۸۵/۱-۱۸۶)، نادر میرزا را حکمران مطلق مشهد گردانید. اما اختلاف میان او و امرای خراسان همچنان دوام داشت و تا ۱۲۱۰ق که آقا محمد خان به خراسان لشکرکشی کرد، نادرمیرزا به همراه شاهرخ سالخورده همواره در پناه حمایت افغانها بر مشهد حکم می‌راند (ملکم، ۴۳۹/۲).

در این روزگار آقامحمدخان برای بسط نفوذ و سلطهٔ خود، متوجه خراسان شد. در این دیار، حاکمان متعددی در گوشه و کنار حکم می‌راندند و مشهد هنوز در دست شاهرخ و پسرش نادر میرزا بود. آقامحمدخان از یک سو می‌خواست از افشاریه به سبب قتل جد خود و فتحعلی خان قاجار کین کشی کند، و از سوی دیگر، درپی ایجاد کشوری یکپارچه و سرکوب افغانان و ازبکان بود؛ نیز جواهرات نادری که نزد شاهرخ بود، طمع او را برمی‌انگیخت. پس وی لشکر آراسته، روی به خراسان نهاد. شاهرخ خود پیشدستی کرد و به استقبال آقامحمدخان شتافت، اما نادر میرزا از همان مشهد، از آقامحمدخان اجازهٔ مرخصی گرفت و با خانوادهٔ خود به هرات گریخت (قاجار، گ ۳۳ الف-۳۴ الف) و شاهرخ به دست خان قاجار افتاد و آقا محمدخان نیز برای دستیابی به آن جواهرات وی را آزار بسیار کرد و سرانجام، همهٔ جواهرات را به دست آورد (سپهر، ۸۰/۱-۸۱). شاهرخ ۶۳ ساله و خانواده‌اش بعد از ۲۰ روز به مازندران تبعید شدند، اما بر اثر شکنجه‌ای که بر او وارد شده بود، پیش از ورود به مازندران درگذشت (شیبانی، ۵۱؛ ملکم، ۴۷۹/۲).

آخرین بازمانده از این سلسله که مدتی پس از این نیز حکومت داشت، نادر میرزا بود که به روزگار فتحعلی شاه با کمک محمود خان ابدالی از هرات روی به مشهد نهاد و خود را مطیع شاه قاجار خواند و خواهان حکومت مشهد شد (قاجار، گ ۶۴ ب؛ مروزی، گ ۶۰) و شاه با این تقاضا موافقت کرد. اما چنین می‌نماید که وی بعداً به مخالفت با دولت قاجار برخاست. فتحعلی شاه چند بار به مشهد لشکرکشید تا سرانجام در ۱۲۱۸ق آنجا را گرفت و به فرمان او نادر میرزا را به تهران آوردند و مدتی بعد به قتلش رساندند (نوری، ۹۵، ۹۶، ۱۸۶-۱۸۷؛ مروزی، برگ ۱۳۰). مرگ نادر میرزا پایان حکومت افشاریان در ایران بود.

مآخذ: ابوالحسن گلستانه، *مجمل‌التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ استرابادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ همو، *درهٔ نادره*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مطلع الشمس*، به کوشش تیمور برهان لیمودهی، تهران، ۱۳۶۲-۱۳۶۳ش؛ بازن، *نامه‌های طبیب نادرشاه*، ترجمهٔ علی‌اصغر حریری، تهران، ۱۳۴۰ش؛ پری، جان ر.، *کریم خان زند*، ترجمهٔ علی محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ توحدی، کلیم‌الله، *حرکت تاریخی کرد به خراسان*، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ تهرانی، محمد شفیع، *تاریخ نادرشاهی*، به کوشش رضاشعبانی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سپهر، محمد تقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ شعبانی، رضا، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شیبانی، ابراهیم، *منتخب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قاجار، محمودمیرزا، *تاریخ صاحبقرانی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قزوینی، ابوالحسن، *فواید الصفویه*، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ لاکهارت، لارنس، *نادرشاه*، ترجمه و اقتباس مشفق همدانی، تهران،

۱۳۵۷ش؛ محمدتقی خان حکیم، *گنج دانش* (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)، به کوشش محمدعلی صوتی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ مرعشی، هاشم، *زبور آل داود*، میکروفیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۵۸۷۰؛ مرعشی صفوی، میرزا محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مروزی، محمد صادق، *تاریخ جهان آرا*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۴۴۴۹؛ مستوفی، محمدحسن، *زبدة التواریخ*، به کوشش بهروز گودرزی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ مستوفی تبریزی، محمدرضا رضی، *زینت التواریخ*، نسخهٔ خطی مجلس شورای اسلامی، شم ۲۵۸؛ ملکم، جان، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ میرزا اسماعیل حیرت، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مینورسکی، و.، *تاریخچهٔ نادرشاه*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نامی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی گشا*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نوری، محمد تقی، *اشرف التواریخ*، به کوشش سوسن اصیلی، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ روان‌شناسی و اطلاع رسانی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، *تاریخ کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ هنوی، ج.، *زندگی نادرشاه*، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Avery, P., «Nādir Shāh and the Afsharid Legacy», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1991, vol. VII; Dubeux, M. L., La Perse, Paris, 1841.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

اَفْشین (د شعبان ۲۲۶/ ژوئن ۸۴۱)، سردار مشهور ایرانی در دستگاه خلافت مأمون و معتصم عباسی.

نام افشین در غالب منابع «خیذر» آمده، و ابوتمام نیز در شعری که پس از دستگیری یا قتل افشین سروده، همین نام را آورده است (۱۹۸/۲، ۲۰۲؛ نیز نک: طبری، ۱۱/۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۲۵۰/۸؛ مسعودی، *التنبیه*...، ۱۶۹). در پاره‌ای دیگر از مآخذ، این نام به صورت «حیدر» آمده است (نک: خلیفه، ۷۸۷/۲؛ بلاذری، ۲۱۱؛ دینوری، ۴۰۳)؛ و در مآخذ متأخرتر، برخی مؤلفان نام خیذر را به دقت حروف‌نگاری کرده‌اند تا از اشتباه آن با حیدر جلوگیری کرده باشند (ابن خلکان، ۱۲۳/۵؛ صفدی، ۶۶/۱۰). نام خیذر تا آنجا که می‌دانیم، بی‌سابقه بوده، و هیچ وجهی نیز برای آن ذکر نشده است؛ اما نام «کیدر» که با خیذر نزدیک به نظر می‌رسد، در منابع وجود دارد و دست کم چند تن از اهالی اسروشنه ــ زادگاه افشین ــ را می‌شناسیم که بدان موسوم بوده‌اند (نک: یعقوبی، ۴۹۵/۲؛ طبری، ۲۵۹/۹: کیدر بن عبدالله الاسروشنی، ۳۰/۹: مظفر بن کیدر، ۶۰/۹، ۶۲: مالک بن کیدر؛ نیز نک: اشپولر، ۱۰۵/۱، حاشیهٔ ۳). از میان منابع، تنها قدامة بن جعفر، افشین را کیدر نامیده است (ص ۳۸۰، ۴۱۲؛ نیز نک: ابن بطریق، ۶۰: کندرا). بنابراین، محتمل به نظر می‌رسد که کیدر صورت اصیل‌تر خیذر باشد. اما اگر فرض کنیم که خیذر صورت عربی شدهٔ کیدر است، چرا این نام در مورد اشخاص یاد شده در متون عربی بی‌تغییر مانده، و تنها دربارهٔ افشین به خیذر تبدیل شده است؟ می‌توان حدس زد که به احتمال بسیار، نام افشین اصلاً کیدر بوده (طبق ضبط منابع عربی)، سپس که به اسلام گرویده، به نام عربیِ نزدیک به آن، یعنی حیدر (به معنای شیر، کنایه از دلیر و جنگاور)، تبدیل شده است، اما پس از دستگیری و قتل او، برای طعن بر افشین، نام او را به نام بی‌سابقه و شاید بی‌معنایِ خیذر تبدیل کردند.

در مآخذ موجود، روایتی که تاریخ تولد افشین را تعیین یا تحدید کند، وجود ندارد. وی بدان سبب که فرزند پسری به نام حسن داشت (طبری، ۱۰۶/۹ـ۱۰۷؛ مسعودی، *مروج*...، ۳۵۷/۴)، ابوالحسن کنیه گرفت (نک: تنوخی، ۷۱/۲، ۷۴؛ بیهقی، ۲۱۴).

درست است که عنوان «افشین» را اکنون تنها از آنِ افشینِ مشهور می‌دانیم، اما در واقع افشین لقب و عنوان عمومی امرای اسروشنه بوده است (نک: ابن خردادبه، ۴۰؛ خوارزمی، ۱۱۹؛ نیز نک: قریب، فرهنگ...، ۲۶، شم ۶۷۸؛ اشپولر، ۷۹/۲، ۱۴۹). نیاکان افشین در ناحیهٔ اسروشنه ــ در منطقهٔ سغدیان ــ همه به افشین موسوم بوده‌اند (بلاذری، ۴۲۸، ۴۳۱). واژهٔ افشین از دیدگاه ریشه‌شناسی چندان روشن نیست. ممکن است «افشین» صورت دیگری از «پشین»، در زبانهای کهن ایرانی باشد و می‌دانیم که نامِ پشین (یا پسین) میان ایرانیان رایج بوده، و در متون کهن ایرانی هم از آن یاد شده است (قس: کی پشین، فردوسی، ۳۵۷/۱، بیت ۱۷۴، ۲۱۷/۲، بیت ۲۱۸؛ مجمل...، ۲۹؛ نیز نک: نولدکه، ۵۳، شم ۵؛ دربارهٔ پاسین، نک: همو، ۴۳، ۵۶، شم ۲۱؛ یوستی، 252-253). گونهٔ دیگر این عنوان که در متون عربی به صورت «افشینه» آمده، نام جایی و احتمالاً تختگاه ملوک اسروشنه بوده است (طبری، ۲۱/۷؛ نیز نک: اسمیرنووا، «دربارهٔ تاریخ...[1]»، 54؛ برای نام افشین در متون و سکه‌های سغدی، نک: قریب، «تعلیقات»، ۸۸؛ اسمیرنووا، *کاتالوگ*...، 91).

خاستگاه افشین ناحیهٔ اسروشنه بود که در منطقهٔ سغد، در شرق سمرقند و جنوب چاچ ــ تاشکندِ کنونی ــ قرار داشت. به نظر می‌رسد که در اواخر دوران ساسانیان و سپس فتوحات اعراب، خاندان افشین گونه‌ای حکمرانی خانوادگی در آن ناحیه داشتند و برای خود عنوان شاهیِ «افشین» برگزیده بودند (برای تفصیل، نک: همو، «دربارهٔ تاریخ»، 40-41, 49-50؛ زیمل، 255-257). حکمرانان این ناحیه، در برابر یورش مسلمانان تا حدود سدهٔ ۳ق مقاومت می‌کردند و در این کار گاه با هیاطله متحد می‌شدند (نک: طبری، ۱۲۲/۷ـ۱۲۳، ۱۲۴ـ۱۲۵؛ ابن اثیر، ۲۰۵/۵) و گاه نیز به صلح و آشتی پیش می‌آمدند (مثلاً نک: بلاذری، ۴۲۸؛ *تاریخ الخلفاء*، ۴۲۴). سرانجام، در عهد مأمون، کاووس پدر افشین به این شرط که مسلمانان به سرزمین او تعرض نکنند، پذیرفت که خراج به بغداد بفرستد (بلاذری، ۴۳۰؛ قدامه، ۴۱۲). از این تاریخ به بعد می‌توان از افشینِ مشهور، در تاریخ سراغ گرفت. بنابه روایات، مدتی پس از صلح میان کاووس و مأمون، کاووس دوباره سر به مخالفت برداشت، اما فرزندش افشین، به بغداد رفت و خلیفه را به فتح اسروشنه برانگیخت و ضمناً راه آسانِ وصول به شهر را به او نشان داد (بلاذری، قدامه، همانجاها). روایت بلاذری نشان می‌دهد که افشین پیش از این اقدام با پدرش اختلاف داشته، و حتیٰ مدتی پنهان از او می‌زیسته، و پیش از آمدن به نزد مأمون به دین اسلام گرویده بوده است (بلاذری، همانجا؛ نیز نک: بارتولد، ۴۵۸/۱). به هر حال، لشکری گران به سرکردگی

1. *Ocherki*...

احمد بن ابی خالد از سوی مأمون با توجه به راهنمایی افشین، به اسروشنه یورش آورد. گرچه کاووس از هیاطله یاری طلبید، اما سرانجام، ناچار تسلیم شد و به بغداد رفت. در آنجا بنابر سیاست مأمون دربارهٔ نجیب زادگان خراسان ــ که ایشان را مطیع می‌کرد و می‌نواخت و حتیٰ بر زادگاههای خود فرمانروایی می‌داد ــ مورد نوازش قرار گرفت. این روش موجب شد که به تصریح منابع، بیشتر لشکریان خلافت در این زمان، از اهالی منطقهٔ ماوراءالنهر باشند (بلاذری، ۴۳۱؛ قدامه، همانجا). به هر حال، مأمون در اجرای سیاست یاد شده، کاووس را بر ناحیهٔ اسروشنه حاکم گردانید و افشین را نیز جانشین او قرار داد (همانجاها). روایات بلاذری (ص ۴۲۵) و قدامه (ص ۴۰۸) که گویا عمدهٔ مطالب خود را از ابوعبیده معمر بن مُثَنیٰ گرفته‌اند، بسیار موجز است و تصویر روشنی از سبب اختلاف افشین و پدرش به دست نمی‌دهد، اما از آن داستان می‌توان حدس زد که احتمالاً فضل برادر افشین، نزد پدر جایگاه بلندتری داشته، و جانشین او بوده است. اما افشین به سبب همکاری با مأمون، جانشینی پدر را به دست آورد و تا پایان زندگی مقام خویش را در ماوراءالنهر حفظ کرد و با مردم ناحیه ارتباط داشت. از آنجا که این حوادث پس از ورود مأمون از خراسان به بغداد صورت گرفته، می‌توان تاریخ آن را پس از ۲۰۴ق دانست (طبری، ۵۷۴/۸).

ظاهراً پس از صلح کاووس با مأمون، افشین با آنکه جانشین او شده بود، در دربار مأمون حضور مستمر داشت، زیرا مقارن سرکوب شورش ابن عایشه (ﻫ م)، در حدود سال ۲۱۰ق از حضور افشین در جمع فرماندهان ارشد یاد شده است (ابن ابی طاهر، ۹۶). در حدود سال ۲۱۵ق/۸۳۰م هم که گروهی از اعراب و قبطیان مصر سر به شورش برداشتند، آن اندازه اعتماد به افشین وجود داشت که خلیفه او را به سرکوب آنها گسیل کرد. افشین در ذیقعدهٔ ۲۱۵ به مصر آمد و به فرونشاندن شورش مشغول شد. وی به یک یک شهرهای شورشی لشکر کشید، آنگاه تیغ در میان شورشیان نهاد و سپس در اسکندریه مقام گرفت تا خلیفه خود به مصر رسید (برای تفصیل، نک: یعقوبی، ۴۶۵/۲؛ کندی، ۱۸۹-۱۹۱؛ طبری، ۶۲۵/۸، ۶۲۷؛ ابن اثیر، ۴۲۰/۶-۴۲۱؛ ابن تغری بردی، ۲۱۲/۲، ۲۱۶).

در ۲۲۰ق/۸۳۵م، به روزگار خلافت معتصم، مأموریت افشین برای سرکوب شورش بابک خرم دین پیش آمد. کامیابی افشین در این مأموریت، از سویی مایهٔ شوکت او و از سوی دیگر موجب شگفتی شد. شرح جنگ و گریزهای افشین و بابک، کم و بیش با جزئیات آن در مآخذ تاریخی نقل شده است (برای تفصیل، نک: ﻫ د، بابک خرم دین). جنبش بابک در ناحیهٔ آذربایجان از حدود سال ۲۰۰ق/۸۱۶م آغاز شد (طبری، ۱۱/۹) و لشکریان خلیفه همواره از سرکوب جنبش او ناتوان بودند (مثلاً نک: مسعودی، مروج، ۳۵۲/۴). در جمادی‌الاول یا جمادی الآخر ۲۲۰/مه یا ژوئن ۸۳۵ افشین در سمت فرمانروایی آذربایجان از سوی معتصم مأمور سرکوب بابک شد (یعقوبی، ۴۷۳/۲؛ طبری، همانجا؛ ابن اعثم، ۳۴۴/۸). سپردن چنین مأموریتی به افشین که مبارزه با بابک برای او جنبهٔ مذهبی نداشت، می‌توانست برای عباسیان مایهٔ دردسر بسیار شود، زیرا بیشتر لشکریان افشین از اهالی ماوراءالنهر بودند (طبری، ۴۲/۹، ۴۹) و اتحاد میان افشین و سپاهیان بابک، قطعاً پایه‌های خلافت عباسی را به لرزه می‌افکند، چنانکه نمونهٔ مشابهی سالیان بعد، در ماجرای بیعت با عباس بن مأمون پیش آمد (نک: دنبالهٔ مقاله). بنابراین، می‌توان گفت عباسیان به سببی که دانسته نیست، دست کم تا این زمان، به سر سپردگی افشین اطمینان داشته‌اند. به هر حال، افشین با سپاه روانهٔ آذربایجان شد (همو، ۱۱/۹) و نخست در ناحیهٔ برزند اردو زد و سپس به ساخت و تهیهٔ استحکامات نظامی پرداخت و بعضی از فرماندهان ارشد را به نقاط دیگر گسیل کرد (همو، ۱۱/۹-۱۲). در نخستین درگیریها، افشین کامیابیهایی کسب کرد (همو، ۱۳/۹-۱۵) و در ۲۲۱ق توانست یکی دو تن از متحدان بابک را سرکوب کند (همو، ۲۸/۹). دامنهٔ نبرد بیشتر به سبب نامساعد بودن هوا و وضع منطقه، به اواسط سال ۲۲۲ق نیز کشید و شاید بدین‌سبب عباسیان به افشین بدگمان شدند و بیم داشتند که میان او و بابک اتحادی صورت گیرد. وجود کسانی چون جعفر خیاط، ابودلف عجلی و برخی دیگر از سرسپردگان دربار عباسی که فرمانهای جنگی افشین را گردن نمی‌نهادند، مؤید این معنی است (همو، ۳۷/۹)؛ حتیٰ میان سپاهیان افشین شایع شده بود که وی در سرکوب بابک کوتاهی می‌کند (همو، ۳۸/۹-۳۹؛ نیز نک: ابن اعثم، ۳۴۷/۸). ظاهراً افشین ناچار شده بود، علاوه بر دیگر اقدامات برای جلب اعتماد بیشتر ــ به ویژه در شرایطی که جنگ فرسایشی شده بود ــ بابک را همچون دیگر مسلمانان «کافر» بخواند (طبری، ۳۹/۹). سرانجام در رمضان ۲۲۲ افشین توانست با فتوح گام به گام خود، به قلعهٔ بذ، جایگاه بابک دست یابد، اما بابک از معرکه به سوی ارمنستان گریخت و در مرغزاری پنهان شد. افشین از طریق جاسوسان خود، از نهانگاه وی آگاهی یافت و آنجا را در محاصره گرفت. نخستین حیله برای دستگیری بابک، ارائهٔ امان نامه‌ای از سوی معتصم بود، اما بابک نپذیرفت تا سرانجام، به حیلهٔ ابن سنباط نامی که به بابک پناه داده بود، دستگیر شد (همو، ۳۱/۹، ۴۴-۴۹).

از برخی روایات چنین برمی‌آید که رفتار افشین با بابک در زمان اسارت او بزرگوارانه بوده است (همو، ۵۱/۹). افشین در حالی که بابک و یاران اصلی او را به اسارت داشت، در ۳ صفر ۲۲۳ به سامرا وارد شد (همو، ۵۲/۹). سرکوب بابک به دست افشین چندان خلیفه را خشنود کرد که گفته‌اند بر سر او تاج نهاد (دینوری، ۴۰۵؛ مسعودی، *مروج*، ۳۵۴/۴؛ ابن اعثم، ۳۵۳/۸) و جواهر و اموال بسیار به او بخشید (طبری، ۵۹/۹؛ مسعودی، همانجا؛ ابن جوزی، ۷۷/۱۱؛ *العیون*...، ۳۸۸). چند تن از شعرای دربار عباسی و از همه پیش‌تر ابوتمام (۲۱۷/۱ به بعد، ۳۱۶/۳ به بعد) در مدح افشین و ستایش از این فتح اشعار بسیار سرودند (نک: دینوری، همانجا؛ مسعودی، همان، ۳۵۶/۴-۳۵۷). حتیٰ ابوتمام او را با «فریدون» در قیاس آورد (۳۲۱/۳؛ ابن فقیه، ۵۵۵).

اندکی پس از سرکوب بابک، فرمانروای روم به مناطقی از شام هجوم آورد. این نکته سخت قابل تأمل است که این بار خلیفه برای رهایی از شر فرمانروای رومیان ــ که گفته‌اند به تحریک بابک دست به چنین تحرکاتی می‌زد (طبری، ۵۶/۹؛ ازدی، ۴۲۴) ــ خود فرماندهی کل لشکر را به عهده گرفت و افشین را در همان نواحی، زیر دست خویش قرار داد، زیرا سطوت افشین به ویژه پس از سرکوب بابک رو به فزونی نهاده بود (برای تفصیل در خصوص این جنگها، نک: طبری، ۵۷/۹ به بعد؛ مسعودی، همان، ۳۵۷/۴ـ۳۵۹؛ گردیزی، ۱۷۷ـ۱۷۹). به هر حال، خلیفه عَموریه را فتح کرد (طبری، ۶۷/۹ـ۶۹) و افشین هم فرمانروای روم را شکست و فرمانروا از برابر افشین که شاید می‌توانست او را دستگیر کند، اما می‌گفت: «او پادشاه است و پادشاهان مراعات یکدیگر می‌کنند»، گریخت (مسعودی، همان، ۳۵۸/۴؛ صَدیقی، ۳۳۶). ملاحظهٔ برخی نکات در لابه‌لای گزارشها چنین نشان می‌دهد که برخی از نزدیکان افشین در لشکر خلیفه، در ورای این جنگ و گُریزها، دربی مقصود خاصی بوده‌اند و دست کم یک حادثه نشان داد که حضور شخص خلیفه در این لشکرکشی بی وجه نبوده است. طبق روایتها، ظاهراً حتیٰ پیش از فتح عموریه، شمار بسیاری از لشکریان خلیفه با عباس بن مأمون ــ که داعیهٔ خلافت داشت و از آغاز زمامداری معتصم برخی بزرگان لشکر به او تمایل نشان می‌دادند (نک: یعقوبی، ۴۷۱/۲) ــ به خلافت بیعت کرده بودند (طبری، ۶۶/۹؛ ازدی، ۴۲۷) و قصد داشتند در موقع مقتضی خلیفه و دیگر بزرگان لشکر چون اشناس ترک ــ رقیب افشین ــ را به قتل رسانند (طبری، ۷۲/۹؛ نیز نک: *العیون*...، ۳۹۶ـ ۳۹۷). همراهان اصلی این توطئه، بیشتر از اهالی ماوراءالنهر و از نزدیکان افشین بودند و با آنکه نقش آشکاری از افشین در این توطئه دیده نمی‌شود، بعید به نظر می‌رسد که بدون هماهنگی با او طرح‌ریزی شده باشد. سرانجام، راز توطئه از پرده برون افتاد و عباس ــ که معتصم او را تحت اختیار افشین قرار داده بود ــ و سپس دیگر سرکردگان نیز هریک به نحوی هلاک شدند (طبری، ۷۱/۹ـ۷۹؛ نیز نک: گردیزی، ۱۸۰؛ حمدالله، ۳۱۷؛ نویری، ۲۵۳/۲۲). قتل بیشتر سرکردگان لشکر ــ و غالباً اهالی فرغانه ــ موجب تحلیل نیروهای طرفدار افشین شد و می‌توان گفت که افول شوکت او از این هنگام آغاز گردید.

از حدود سال ۲۲۴ق/۸۳۹م که معتصم به سامرا بازگشت، برای کاستن از شوکت افشین و سرانجام حذف او، دست به کار مجموعهٔ اقداماتی شد. جزئیات این اقدامات در مآخذ به تفصیل ذکر شده است و البته در اعتماد بدانها باید سخت احتیاط ورزید. نخست باید به قیام مازیار ــ دهقان ناحیهٔ طبرستان ــ اشاره کرد که از پرداخت خراج به عبدالله بن طاهر، حاکم خراسان سرباز زد. گفته‌اند که در این کار، تحریک افشین بی‌اثر نبوده است، زیرا وی از دیرباز طمع در ولایت خراسان داشت و چون احساس کرد که روابط عبدالله بن طاهر با خلیفه چندان خوب نیست، مازیار را به قیام خواند و می‌پنداشت که چون عبدالله بن طاهر از سرکوب مازیار فرو خواهد ماند، خلیفه او را بد آن ناحیه گسیل خواهد کرد (طبری، ۸۰/۹ به بعد). بعدها نیز، چنانکه مآخذ نشان می‌دهند، وقتی افشین را با مازیار رو به رو کردند، مازیار به مکاتبهٔ برادر افشین با برادر خود اقرار کرد (همو، ۱۰۹/۹؛ مسعودی، همان، ۳۵۹/۴؛ نیز نک: مینوی، ۷۹ـ۸۰). مطابق داستانی که ابن اسفندیار نقل می‌کند، مازیار به وسیلهٔ عبدالله بن طاهر ناچار از اعتراف به داشتن ارتباط با افشین شد (ص ۲۱۹ـ۲۲۰)؛ در حالی که به گزارش *مجمل التواریخ و القصص*، مازیار گرچه برای اقرار، سخت شکنجه شد، اما سرانجام چیزی نگفت (ص ۳۵۷ـ۳۵۸؛ نیز نک: نویری، ۲۵۷/۲۲).

اینکه افشین با وجود تحلیل رفتن بیشتر نیروهایش و جذب آنها در سپاه معتصم، قصد داشت به بهانه‌ای از دسترس خلیفه خارج شود، منطقی به نظر می‌رسد، زیرا گفته‌اند که حتیٰ خط سیر خود را از شمال عراق تا بلاد خزر و سپس ماوراءالنهر معین کرده، و پنهانی اموال فراوانی به ناحیهٔ ماوراءالنهر فرستاده بود (نک: طبری، ۱۰۴/۹ـ۱۰۵؛ نیز نک: ابن تغری بردی، ۲۴۲/۲؛ قس: اشپولر، ۱۱۳/۱، حاشیهٔ ۱). اما داستان تحریک مازیار توسط افشین، اگر هم اصل اقرار مازیار حقیقت داشته باشد، تردیدآمیز به نظر می‌رسد و در این توطئه دست عبدالله بن طاهر ــ که افشین صریحاً این «حیلت» را به او منسوب کرد (*مجمل*، همانجا) ــ و احمد ابن ابی دؤاد ــ قاضی پر نفوذ دربار عباسیان ــ در کار بوده است (نک: ابن جوزی، ۹۸/۱۱، به نقل از صولی). به ویژه که به روایت نویری، عبدالله بن طاهر، مازیار را به وعدهٔ وساطت نزد معتصم فریفته بود (۲۵۷/۲۲). ماجرای عداوت میان افشین و ابودلف عجلی (ﻫ م) ــ که دشمنی میان آن دو از زمان جنگ باب‌بابک آغاز شده، و گفته‌اند افشین قصد جان او کرده بود ــ و دست احمد بن ابی دؤاد در این قضیه، در بی‌اعتمادی خلیفه به افشین سخت مؤثر افتاد (برای تفصیل، نک: ابوالفرج اصفهانی، ۲۵۱/۸ـ۲۵۰؛ تنوخی، ۶۶/۲ به بعد؛ بیهقی، ۲۱۳ به بعد).

همچنین در ۲۲۴ق/۸۳۹م یکی از فرمانروایان، منکجور نام ــ برادر زن و نایب افشین در آذربایجان ــ برخلیفه شورید و افشین نیز یکی از فرماندهان سغدی خود، ابوالساج (ﻫ م)، را به مقابلهٔ او فرستاد. اما خلیفه، منکجور و ابوالساج هر دو را آلت دست افشین در شورش بر ضد خود می‌دانست (طبری، ۱۰۲/۹؛ نویری، ۲۵۷/۲۲ـ۲۵۸) و برای محو او دست بـه کار شد و در نخستین اقـدام، افشین را از شغل فرمـاندهی نگاهبانان (= حرس) عزل کرد (طبری، ۱۰۳/۹). در ۴ ذیقعدهٔ ۲۲۵ افشین خلیفه را به خانهٔ مجلل خود در سامرا دعوت کرد. خلیفه با شماری از سپاهیان خود روانه شد. به روایت ابن اسفندیار افشین کسانی را در پس پرده وا داشته بود «تا چون معتصم فرو نشیند، از جوانب در آیند و شمشیر در او بندند» (ص ۲۲۰). گفته‌اند که افشین خبر چنین توطئه‌ای را به اطلاع مازیار رسانیده، و عبدالله بن طاهر اقرار مازیار را به این موضوع، به شتاب به خلیفه آگهی داده بود. بنابراین، خلیفه افشین را در دم دستگیر کرد و دستور داد خانهٔ او را آتش زنند و اموال آن را به غارت برند. افشین را دست بسته به زندان بردند «تا

مازیار رسید» (همو، ۲۲۰ـ۲۲۱). اما روایت طبری نشان می‌دهد که معتصم در نیمه شب از قصد فرار افشین به ماوراءالنهر از ارمنستان و ایران آگاهی یافت و در همان هنگام دستور داد تا او را به حضور آوردند و سپس به زندان بردند (۹/۱۰۵ـ۱۰۶).

ظاهراً درست یک روز پس از دستگیری افشین، خلیفه جلسهٔ محاکمه‌ای با حضور نزدیکان خود به ریاست محمد بن عبدالملک زیّات تشکیل داد و مازیار را نیز که اندکی پیش به سامرا وارد شده بود، به همراه چند تن دیگر حاضر کردند (همو، ۹/۱۰۷). اتهاماتی که در این مجلس محاکمه بر افشین وارد شد، بسیار جالب است؛ به ویژه که یکی از مدعیان، یک موبد تازه مسلمان بود. وضع این مجلس و پرسشهایی که در آن مطرح شد ــ اگر همهٔ گفت و گوها نقل شده باشد ــ نشان می‌دهد که دستگاه خلافت، بجز قضیهٔ مازیار، درپی طرح اتهامات سیاسی دیگر نبود (نک: اشپولر، همانجا). به افشین گفته شد که چرا در خانهٔ خود کتابی آراسته به گوهرها ــ کنایه از اثری از غیر مسلمانان ــ نگه می‌دارد، سپس موبدِ تازه مسلمان گواهی داد که افشین گوشت حیوان خفه کرده (و نه مذبوح) می‌خورده، و سنت ختنه بر او عمل نشده است. آنگاه گفته شد که اهالی اسروشنه در نامه‌های خود به افشین وی را چنان خطاب می‌کرده‌اند که گویی در مرتبهٔ خدایی است. سپس مازیار را پیش آوردند. گرچه افشین انکار کرد که او را می‌شناخته، یا با او مکاتبه داشته است، اما مازیار گفت که برادر افشین ــ خاش نام ــ با برادر مازیار ــ کوهیار ــ مکاتبه کرده، و در آن ضمن ناسزا به بابک گفته بود که باید دین را به دوران «عجم» بازگرداند. این گفت و گوها در حضور بزرگان دربار با افشین انجام شد و هم ایشان ناقلان اصلی آن بوده‌اند و معلوم نیست تا چه پایه می‌توان آنها را حقیقت پنداشت. به هر حال افشین به یک یک اتهامات پاسخ داد، اما روشن بود که این مجلس برای شنیدن پاسخهای او فراهم نشده است. و سرانجام نیز بُغای ترک ــ یکی از سرکردگان دستگاه خلافت ــ او را با خواری بیرون برد و زندانی کرد (طبری، ۹/۱۰۷ـ۱۱۰).

افشین در مدتی که محبوس بود کوشید تا دوباره نظر معتصم را جلب کند، اما سودی نبخشید و پس از حدود ۹ ماه حبس، در شعبان ۲۲۶/ ژوئن ۸۴۱ شاید به سبب گرسنگی، یا حتیٰ زهر، همانجا به زاری از پای درآمد. جنازهٔ او را، نخست برای بازدید عموم به دار کشیدند و سپس سوختند و خاکستر آن به دجله ریختند (یعقوبی، ۲/۴۷۸؛ طبری، ۹/۱۱۳ـ۱۱۴؛ نیز نک: ابن جوزی، ۱۱/۱۱۲؛ نویری، ۲۲/۲۵۸). پس از دستگیری و مرگ افشین، ابوتمام که پیش‌تر او را مدح کرده بود، کافرش خواند و گفت او کفر خود را پنهان می‌کرده است (۲/۱۹۹ـ۲۰۰، ۲۰۲؛ نیز نک: صولی، ۹۴ به بعد).

شوکت افشین در دستگاه خلافت عباسی، خدمات او به این خاندان، و سپس سرنوشت شومی که در پایان یافت، مایهٔ حیرت بسیار بوده است. در همان زمان قاضی احمد بن ابی دؤاد در گفت و گویی با خلیفه، وی را به ابومسلم خراسانی (هـ م) تشبیه کرد (دینوری، ۴۰۵).

برخی محققان برآنند که افشین به چیزی جز دستیابی به حکومت و ثروت نمی‌اندیشید و در این راه از انجام دادن هیچ جنایتی روی‌گردان نبوده است (زرین کوب، ۲۴۸ـ۲۴۹). البته موضوع دیانت افشین و سپس بررسی اهداف او، بسیار پراهمیت است، اما از آنچه تاکنون در این باب یاد شده است، نمی‌توان به نتیجهٔ قاطعی دست یافت. جز آنچه ذکر شد، گفته‌اند پس از دستگیری او، وقتی خانه‌اش دستخوش غارت شد، در آنجا بُتی چوبی آراسته به انواع گوهرها و نیز مجسمه‌های دیگر بیرون آوردند (طبری، ۹/۱۱۴). این موارد، او را از تعلق به دیانت زرتشت دور نگه می‌دارد و از سویی می‌تواند نشانگر تعلق خاطر او به آیین بودایی باشد. این آیین در نواحی سغد پیروان بسیار داشت و از مراکز بودایی در ناحیهٔ ماوراءالنهر محسوب می‌شد، چندان که آثار آن مدتها پس از زمان فتوحات مسلمانان در آن ناحیه برجای بود (برای تفصیل، نک: زرین‌کوب، ۲۵۰؛ قریب، «سغدیها...»، ۶؛ خروموف، ۷، ۲۴؛ فُن گاباین، 615). اما باید به این نکته به دیدهٔ دقت نگریست که افشین نخست مردی سیاسی بود و چنانکه محققان به درستی گفته‌اند، برای حفظ رونق تجارت در ماوراءالنهر ــ و به ویژه حفظ امنیت اقتصادی در جادهٔ ابریشم ــ حکام ناحیه می‌کوشیدند که این منطقه تا حد ممکن از تعلقاتِ سخت مذهبی برکنار باشد (قریب، همان، ۱۳). چنانکه در مجلس محاکمه نیز، افشین در برابر این اتهام که چرا دو تن از مسلمانان را در اسروشنه تازیانه زده است، گفت: من با پادشاهان سغد عهد کرده بودم که ایشان را به دینِ خود وانهم و این دو، بتخانه‌ای از آنِ اهل اسروشنه را به مسجد تبدیل کرده بودند (طبری، ۹/۱۰۷)؛ بنابراین، چندان شگفت‌آور نیست اگر در خانهٔ افشین آثار «مجوسی» نیز، به قول طبری یافته باشند (همو، ۹/۱۱۴) و می‌توان گفت که این آیینها، هر یک به جهاتی، در آن ناحیه پیروانی داشته‌اند و افشین صرف نظر از تعلقات مذهبی، فرمانروای ایشان بوده است.

بعضی نویسندگان کوشیده‌اند افشین و بابک و مازیار را ۳ شاخهٔ یک راه با هدف احیای روزگار باستانی ایران قلمداد کنند. تردید نیست که در آن روزگار کسانی ــ به ویژه آنها که از خاندانهای نژاده بودند ــ می‌کوشیدند تا قدرت را از دست عربان بازستانند و دولتی مرکزی، همچون پادشاهی ساسانیان بر پا دارند (نک: زرین کوب، ۲۳۴)؛ یا دست‌کم استقلال ناحیهٔ تحت تسلط خود را که سابقهٔ آن به روزگار کهن باز می‌گشت، حفظ و یا تجدید کنند. این گفته به مازیار منسوب است که: من و افشین و بابک «هر سه از دیرباز عهد و بیعت کرده‌ایم و قرار داده بر آنکه دولت از عرب باز ستانیم و ملک و جهانداری با خاندان کسرویان کنیم...» (ابن اسفندیار، ۲۲۰؛ نیز نک: مسعودی، مروج، ۴/۳۵۹؛ ابن جوزی، ۱۱/۱۱۱ـ۱۱۲؛ حمدالله، ۳۱۸؛ ابن تغری بردی، ۲/۲۴۲). با اینهمه، چنانکه دیدیم بابک به دست افشین سرکوب شد و همکاری او با مازیار نیز در پردهٔ ابهام است. بنابراین، نمی‌توان ایشان را نه از حیث شیوه‌ها و نه اهداف، همسو دید. البته این اندازه درست است که این قیامها و تلاشها رنگ ضد عربی داشت و نه لزوماً ضد اسلامی، چنانکه

وقتی برادر بابک را برای مجازات به یک ایرانی ــ از ناحیهٔ طبرستان ــ سپردند، گفت خدای را سپاس که قتل من به دست دهقان زاده‌ای صورت می‌گیرد (طبری، ۵۳/۹). همچنین با توجه به پاره‌ای روایات، از جمله سبب عداوت میان افشین و ابودلف عجلی، دشمنی وی با عنصر عرب آشکار است (جاحظ، ۴۱/۳؛ ابن خلکان، ۸۲/۱؛ نیز نک: دوری، ۵۶). با توجه به این قرائن برخی محققان حدس زده‌اند که افشین همچون آل طاهر در اندیشهٔ برپایی یک دولت ایرانی بوده است (همو، ۵۷). اگر این روایت طبری درست باشد که افشین قصد داشت پس از فرار از مرکز خلافت، در بلاد شمالی ایران و ماوراءالنهر، در میان اقوام گوناگون به تبلیغ اسلام بپردازد، می‌توان گفت که وی شاید قصد داشته است با تمسک به دیانت اسلام، اهداف خود را به پیش ببرد و تفاوت اصلی او با آل طاهر در این بود که ایشان «مشروعیت سیاسی» خود را از «خلافت» می‌گرفتند.

با وجود سرنوشتی که افشین یافت، سلسلهٔ امرای اسروشنه از میان نرفت و دست کم تا ۲۷۹ق نشانه‌ای از حضور آنان در آن ناحیه در دست است، گو اینکه پیوستگی ایشان، با افشین مبهم است (نک: بارتولد، ۴۵۹/۱).

در برخی اشعار فارسی، نام افشین، تمثیلی از سخاوت و حشمت بوده است (نک: قطران تبریزی، ۲۸۳، ۳۲۶، ۳۴۴؛ ابوالفرج رونی، ۱۸۶؛ سوزنی سمرقندی، ۳۰۱، ۳۱۸).

مآخذ: ابن ابی طاهر طیفور، احمد، *کتاب بغداد*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن اعثم، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن بطریق، سعید، *التاریخ*، بیروت، ۱۹۰۹م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خردادبه، محمد، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، ۱۸۸۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش یوسف الهادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابوتمام، حبیب، *دیوان*، به کوشش محمد عبده عزام، قاهره، ۱۹۵۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ ابوالفرج رونی، *دیوان*، به کوشش محمود مهدوی دامغانی، مشهد، ۱۳۴۷ش؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در نخستین قرون اسلامی*، ترجمهٔ جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بارتولد، و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز تهران، ۱۳۵۲ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ *تاریخ الخلفاء*، به کوشش گریازنویچ، مسکو، ۱۹۶۷م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ جاحظ، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خروموف، آ. ل.، *از رستم تا دیواشتیچ*، ترجمهٔ س. قربانوف و ج. شریف اف، دوشنبه، ۱۹۸۷م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ دوری، عبدالعزیز، *الجذور التاریخیة للشعوبیة*، بیروت، ۱۹۶۲م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۵۹م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *دوقرن سکوت*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سوزنی سمرقندی، محمد، *دیوان*، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صولی، محمد، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون والحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، کالیفرنیا، انتشارات مزدا؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قریب، بدرالزمان، «تعلیقات» بر *داستان تولد بودا*، اثر وسنتره جاتکه، تهران، نشر آویشن؛ همو، «سغدیها و آسیای میانه»، *یادیار*، به کوشش مسعود مهرابی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ قطران تبریزی، *دیوان*، به کوشش محمد نخجوانی، تبریز ۱۳۳۳ش؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۳م؛ مینوی، مجتبی، *مازیار*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Smirnova, O. I., *Ocherki iz istorii Sogda*, Moscow, 1970; id, *Katalog monet s gorodishcha Pendzhikent*, Moscow, 1963; Von Gabain, A., «Irano - Turkish Relations in the Late Sasanian Period», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol, III(1); Zeimal, E. V., «The Political History of Transoxiana», ibid.

علی بهرامیان

اَفْشینِ بْنِ دیوْداد، نک: کنگریان.

اَفْضَلِ اَیّوبی، ابوالحسن نورالدین علی (۵۶۵ـ۶۲۲ق/۱۱۷۰ـ۱۲۲۵م)، فرزند ارشد و جانشین صلاح‌الدین ایوبی، ملقب به الملک‌الافضل که یک چند بر مناطقی از شام و مصر حکم راند، اما همچون دیگر فرزندان صلاح‌الدین در حکومت چندان اقتدار و توفیق نیافت.

وی اهل فضل و ادب بود و نزد عده‌ای از علمای برجستهٔ مصر و شام از جمله ابوطاهر اسماعیل بن مکی بن عوف زهری، ابومحمد عبدالله بن بری نحوی، ابوالحسین احمد بن حمزة بن علی سلمی و ابوالقاسم هبةالله بن علی بن مسعود دانش آموخت. گفته‌اند که وی بر بسیاری از فضایل علمی و اخلاقی آراسته بود؛ خط را نیکو می‌نوشت و در شاعری نیز دستی داشت. اشعاری که وی به قصد شکایت از برادر و عمویش به الناصر خلیفهٔ عباسی نوشته، در بسیاری از منابع آمده است. او در این اشعار ــ که برخی منابع آنها را نشانهٔ تشیع افضل دانسته‌اند ــ اختلافات سیاسی صدراسلام را یادآور شده، و با ظرافتی خاص از حقانیت علی(ع) سخن رانده است. وی در قلعهٔ سُمَیساط، مقر حکومتش در شام، چشم از جهان فروبست و در حلب دفن شد (ابن خلکان، ۴۱۹/۳ـ ۴۲۱؛ ابن سعید، ۱۹۹ـ۲۰۳؛ ذهبی، ۲۹۵/۲۱ـ۲۹۶؛ نیز نک: ابوشامه، ۱۴۵؛ مقریزی، ۱(۱)/۲۱۶).

زندگی افضل را به دو دورهٔ پیش و پس از مرگ پدر می‌توان تقسیم کرد، وی به روزگار صلاح‌الدین نخست حکومت مصر یافت، اما چون کم سال بود، صلاح‌الدین برادرزادهٔ خود تقی‌الدین مظفر را به نیابت او برگماشت. در ۵۸۲ق/۱۱۸۶م به علت اختلافاتی که میان افضل و

تقی‌الدین بروز کرد، صلاح‌الدین وی را به دمشق نزد خود فراخواند و مصر را به فرزند دیگرش عزیز سپرد (ابن اثیر، ۵۲۳/۱۱؛ ابوالفدا، ۹۴/۵؛ مقریزی، ۱(۱)/۹۱). افضل از این زمان تا مرگ صلاح‌الدین به عنوان ولی‌عهد در بسیاری از لشکرکشیها و جنگهای او با صلیبیان شرکت جست و نامش در تاریخ جنگهای صلیبی پرآوازه گردید. جنگ حِطّین (۵۸۳ق) نخستین نبردی بود که وی در آن شرکت کرد. گزارش ابن اثیر (۵۳۶/۱۱) دربارهٔ این پیکار مبتنی بر روایات خود افضل است. در همان سال و به‌دنبال جنگ حطین، افضل در فتح شهر عکا توسط مسلمانان شرکت کرد. پس از فتح عکا، صلاح‌الدین شهر را به وی سپرد و او که در کرم و سخا شهره بود، در تقسیم غنایم گشاده‌دستی به‌خرج داد (همو، ۵۳۹/۱۱ـ۵۴۰). پس از آن نیز در جنگهای پراکندهٔ دیگری شرکت جست که شرح آنها در تواریخ عصر جنگهای صلیبی ــ اعم از منابع شرقی و غربی ــ آمده است.

در ۵۸۸ق به‌دنبال مرگ تقی‌الدین مظفر فرزند او ناصرالدین محمد از صلاح‌الدین خواست تا حکومت سرزمینهایی که در دست پدرش بود، بدو سپارد. صلاح‌الدین از این کار سرباز زد و به درخواست افضل این سرزمینها را به وی سپرد و افضل همراه سپاهی راهی حلب شد، اما اصرار ناصرالدین محمد و میانجیگری عادل، برادر سلطان صلاح‌الدین، باعث شد که افضل از نیمه راه به دمشق بازخوانده شود (همو، ۸۲/۱۲ـ۸۳؛ ابن فرات، ۴(۲)/۴۲ـ۴۵، ۵۹ـ۶۲).

پس از مرگ صلاح‌الدین (۵۸۹ق)، افضل در دمشق به حکومت نشست، در حالی که برادرش عزیز در مصر و برادر دیگرش ظاهر در حلب، و عمویش ابوبکر عادل در کرک و سرزمینهای شرق شام (ابن اثیر، ۹۷/۱۲ـ۹۸؛ ابوالفدا، ۱۱۴/۵؛ ابن واصل، ۳/۳ـ۴) حکم می‌راندند. گفته‌اند که امرای دولت ایوبی در دمشق نزد افضل بودند و سران سپاه و غلامان خاص ایوبیان مانند گروههای معروف به صلاحی و اسدی و نیز اکراد در مصر نزد عزیز اقامت داشتند (همو، ۵/۳). دیری نپایید که اختلاف میان برادران بروز کرد. اولین رویارویی میان افضل و برادرش عزیز در ۵۹۰ق روی داد. برخی از منابع عامل این اختلاف را ضیاءالدین ابن اثیر جزری، نویسندهٔ *المثل السائر* و برادر مورخ مشهور عزالدین ابن اثیر صاحب *الکامل فی التاریخ* دانسته‌اند که ملک افضل وی را به وزارت برگزیده بود. گفته‌اند که سیاستهای غلط ابن اثیر جزری و رفتار ناشایست او با امرا و یاران صلاح‌الدین، ایشان را از گرد افضل پراکنده ساخت و خواه ناخواه به دربار برادرانش عزیز در مصر و ظاهر در حلب سوق داد. چیزی نگذشت که دربار افضل از افراد معتبر و قابل اعتماد از اهل علم و سیاست و جنگ خالی شد (همو، ۱۰/۳ـ۱۱، ۲۷، ۳۹). از سوی دیگر افضل که در ۵۸۹ق به پیشنهاد وزیرش ضیاءالدین، شهر قدس را برای جلب نظر برادرش عزیز و رهایی از هزینه‌های سرسام‌آور آن به وی واگذاشته بود، در این زمان به تحریک حاکم قدس که به علت خیانتهای مالی از تسلیم قدس به عزیز واهمه داشت، از آن تصمیم بازگشت. این کار عزیز را آزرده خاطر ساخت و روابط دو برادر روی به سردی نهاد (همو، ۱۴/۳ـ۱۵).

گرد آمدن امیران دولت ایوبی نزد عزیز و استقبال او از ایشان، موجب شد تا وی مدعی سلطنت گردد و با سپاهی دمشق را محاصره کند. افضل به عمویش عادل، برادرش ظاهر و پسر عمویش الملک المنصور نامه نوشت و ایشان را به دمشق خواند و با حضور ایشان در دمشق صلح میان برادران برقرار شد (ابوالفدا، ۱۱۸/۵؛ ابن واصل، ۲۸/۳ـ۳۷). عزالدین ابن اثیر که در آن زمان خود در دمشق بوده، و از این رویداد خبر داده، معتقد است که اتفاق عادل و ظاهر و دیگر حکمرانان قلمرو ایوبیان در ابقای دمشق در دست افضل از آن‌رو بود که ایشان می‌دانستند اگر عزیز دمشق را تصرف کند، سرزمینهای ایشان را نیز یکی پس از دیگری خواهد گرفت، اما به هر حال دربارهٔ برخی مناطق قلمرو افضل توافقهایی صورت پذیرفت (۱۰۹/۱۲ـ۱۱۰).

یک سال بعد در ۵۹۱ق بار دیگر عزیز قصد دمشق کرد، اما این بار برخی از سران سپاه و غلامان نظامی معروف به اسدی که از عزیز بی‌مهریها دیده بودند، بر وی شوریدند و به افضل پیوستند. افضل که از عموی خود عادل نیز یاری طلبیده بود، همراه او و برای فتح مصر سر در پی عزیز نهاد و قرار بود پس از فتح آن سرزمین، خود در آنجا بماند و دمشق را به عمویش عادل بسپارد (نک‍: ابن واصل، ۵۱/۳، که این توافق را به گونه‌ای دیگر بازگو کرده است)، اما عادل در طی راه از افضل بیمناک شد و اندیشید که اگر افضل به یاری او مصر را تصرف کند، ممکن است از تسلیم دمشق به وی امتناع ورزد؛ بدین‌سبب، از یک سوی پنهانی با عزیز در مصر ارتباط برقرار کرد و او را به یاری خواند و از سوی دیگر افضل را به این بهانه که مصر عملاً در تصرف اوست و نیازی به جنگ و خونریزی ندارد، از جنگ باز داشت. سرانجام با میانجیگری قاضی فاضل که نزد صلاح‌الدین و اعضای خاندان او از احترام بسیاری برخوردار بود، میان برادران صلح برقرار شد و افضل به دمشق بازگشت، در حالی که مناطقی از فلسطین که سال پیش از دست داده بود و نیز مناطق طبریه و اردن تحت فرمان او قرار گرفت (ابن اثیر، ۱۱۹/۱۲ـ۱۲۰؛ ابن واصل، ۴۶/۳ـ۴۸، ۵۰ـ۵۴؛ ابن فرات، ۴(۲)/۱۱۸؛ ابوالفدا، ۱۱۹/۵).

گفته‌اند که بی‌کفایتی ضیاءالدین ابن اثیر وزیر افضل که رشتهٔ امور را در دست داشت، موجب ناخشنودی مردم و آشوب در اوضاع داخلی قلمرو افضل شد و همین امر بهانهٔ لشکرکشی و تصرف دمشق را برای عزیز و عادل فراهم آورد. خیانت برخی از امیران افضل و همراهی و هم‌پیمانی آنان با عادل موجب شد که آن دو بر دمشق مسلط گردند و افضل ناچار به حکومت صرخد قناعت کرد. ظاهراً در همین زمان بود که وی در نامه‌ای به الناصر عباسی به شکایت از برادر و عمویش پرداخت. در این گیرودار ضیاءالدین ابن اثیر نیز از بیم جان، پنهانی در صندوقی از شهر خارج شد. برخی آورده‌اند که هنگام سقوط دمشق، عزیز پنهانی از افضل خواست که از تسلیم شهر امتناع ورزد، مگر آنکه عادل با تبدیل خطبه و سکه به نام عزیز موافقت کند. عزیز با این کار می‌خواست

دست عادل را از حکومت دمشق کوتاه کند. اما افضل که موقعیت را به درستی درک نمی‌کرد، عادل را از نیت عزیز آگاه کرد و وضعیت را دگرگون ساخت و عزیز را در موقعیتی ناخواسته قرار داد، به گونه‌ای که دمشق را در دستان عادل رها کرد. ملک افضل در مجموع ۳ سال و یک ماه بر دمشق حکم راند (ابن اثیر، ۱۲/۱۲۱-۱۲۳؛ ابن واصل، ۳/۵۵ - ۶۹؛ ابن فرات، ۴(۲)/۱۴۴؛ ابوالفدا، ۵/۱۲۰-۱۲۱؛ مقریزی، ۱(۱)/۱۳۴-۱۳۶). با آنکه برخی منابع سیاستهای غلط ضیاءالدین ابن اثیر را علت اصلی ناکامیهای افضل دانسته‌اند (نک: ابن واصل، ۳/۱۰-۱۴، ۳۸-۳۹)، عزالدین ابن اثیر تنها اعتماد بیش از حد افضل به عمویش عادل را که خیرخواه او نبوده، مهم‌ترین علت ناکامی وی دانسته است (۱۲/۱۲۱-۱۲۲؛ نک: ابن واصل، ۳/۴۱-۴۲، که ظاهراً همین اعتماد و رجوع به عادل را به اشارهٔ ضیاءالدین دانسته است). به هر حال علاوه بر این عوامل، نقش امیران و سران سپاه را نیز نباید نادیده گرفت. این گروه که به سبب حضور در جنگهای صلیبی قدرت و اعتباری کسب کرده بودند، نقش مؤثری در جابه‌جایی قدرت و بر هم زدن موازنهٔ سیاسی داشتند.

با مرگ ملک عزیز در ۵۹۵ق، بر سر جانشینی وی در مصر میان امیران اختلاف افتاد. طایفهٔ اسدی و اکراد و سر کردهٔ آنان سیف‌الدین یازکش(نک: ابن‌فرات، ۴(۲)/۱۱۳: ایازکوش، نیز ۴(۲)/۱۴۹: یارکوج) که از پیش تمایلی به افضل داشتند، با پیغامها و نامه‌ها او را به مصر فراخواندند، اما گروه صلاحی به محمد فرزند عزیز تمایل داشتند که کودکی خردسال بیش نبود. سرانجام با وساطت قاضی فاضل، حکومت مصر رسماً به محمد فرزند عزیز داده شد و افضل به عنوان نایب او به مصر آمد و در آنجا مستقر گردید. گرچه وی در ادارهٔ امور موفق بود، اما نتوانست همراهی گروه صلاحی را جلب کند و ایشان که کینهٔ او را به دل گرفته بودند، به عادل پیوستند (ابن واصل، ۳/۸۷-۹۰؛ ابن فرات، ۴(۲)/۱۴۷-۱۵۷؛ ابن اثیر، ۱۲/۱۴۰-۱۴۲؛ ابوالفدا، ۵/۱۲۴).

پس از استقرار افضل در مصر، برادرش ظاهر حاکم حلب و پسر عمویش اسدالدین شیرکوه حاکم حمص او را به تصرف دمشق ترغیب کردند. وعده‌های مساعدت ایشان و غیبت عادل از دمشق، افضل را به قصد تصرف دمشق از مصر بیرون کشید، اما عادل که مشغول محاصرهٔ ماردین بود، به سرعت بازگشت و پیش از افضل به دمشق رسید. گرچه سپاهیان ظاهر و اسدالدین شیرکوه به یاری افضل شتافتند، اما عادل به کمک فرزندش کامل و طایفهٔ صلاحی ایشان را عقب راند (ابن اثیر، ۱۲/۱۴۳- ۱۴۵؛ ابن واصل، ۳/۹۳- ۱۰۸؛ ابن فرات، ۴(۲)/۱۵۸-۱۶۳، ۱۶۹-۱۷۲؛ ابن‌جوزی، ۸(۲)/۴۶۳؛ ابوالفدا، ۵/۱۲۴- ۱۲۵؛ مقریزی، ۱(۱)/۱۴۸-۱۴۹).

افضل به مصر بازگشت، اما عادل با لشکر در پی وی رفت. افضل در جمع سپاه و دفاع از مصر ناکام ماند و مصر را به عمویش عادل سپرد و به جای آن مناطق میافارقین، حانی و جبل جور را گرفت و به صرخد بازگشت (ابن‌واصل، ۳/۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۶؛ ابن‌فرات، ۴(۲)/۱۷۲- ۱۷۵؛ ابن اثیر، ۱۲/۱۵۵-۱۵۶؛ مقریزی، ۱(۱)/۱۵۰-۱۵۱). عادل در مصر خطبه به نام خود کرد و محمد فرزند عزیز را از حکومت بیرون راند. این امر ــ که ظاهراً بر اثر تلاشهای طایفهٔ اسدی شکل گرفته بود ــ امیران و بزرگان ایوبی، به ویژه طایفهٔ صلاحی را برآشفت و همه روی به افضل آوردند و او را به تسخیر مصر برانگیختند؛ اما عادل که قصد ایشان را دریافت، پیشدستی کرد و گروهی را از دمشق و نقاط دیگر به محاصرهٔ صرخد فرستاد. بروز اختلاف میان سپاهیان وی و اتحاد و اتفاق مجدد میان ظاهر و افضل در حلب، بار دیگر دمشق را در محاصرهٔ فرزندان صلاح‌الدین قرار داد. این بار نیز جدایی طایفهٔ صلاحی از عادل، در عرصهٔ نبرد، موازنه را برهم زد و ائتلاف برضد عادل را تقویت کرد تا جایی که چیزی نمانده بود دمشق سقوط کند. پسران صلاح‌الدین توافق کرده بودند که پس از تصرف دمشق، آنجا را به افضل سپارند و با هم به مصر بروند و پس از تصرف آنجا، دمشق به ظاهر سپرده شود تا همهٔ شام تحت حاکمیت او باشد و افضل در مصر بماند. اما ظاهر که حزم و احتیاطی بیشتر داشت و سقوط دمشق را نزدیک می‌دید، به افضل پیغام داد که پس از تصرف شهر، در دمشق می‌ماند و سپاهیان را همراه او به مصر می‌فرستد. افضل نپذیرفت و همین اختلاف به شکست انجامید و دمشق همچنان رؤیای دست نیافتنی افضل باقی ماند. در پیمان صلحی که بسته شد، سمیساط و چند منطقهٔ دیگر به افضل سپرده شد. وی به سمیساط رفت و تا پایان عمر در آنجا ماند. بجز سمیساط، دیگر مناطق قلمرو او را عادل و همچنین ظاهر در ۵۹۹ق از او بازستاندند. او نیز در مقابل، کس نزد رکن‌الدین سلیمان بن قلج ارسلان، حاکم سلجوقی ملطیه و قونیه فرستاد و به اطاعت او گردن نهاد و خطبه و سکه به نام او کرد (ابن واصل، ۳/۱۱۷-۱۲۰، ۱۲۳-۱۲۹، ۱۵۰-۱۵۲؛ ابن فرات، ۴(۲)/۱۹۳- ۱۹۸، ۲۰۱-۲۰۶، ۲۵۸-۲۵۹؛ ابن اثیر، ۱۲/۱۶۰-۱۶۳، ۱۸۲-۱۸۳؛ مقریزی، ۱(۱)/۱۵۱-۱۵۲، ۱۵۴-۱۶۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید، علی، *النجوم الزاهرة*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش حسن محمد شماع، بصره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *تراجم الرجال* (*الذیل علی الروضتین*)، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابوالفدا، *المختصر*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۴م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به‌کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م.

مسعود حبیبی‌مظاهری

اَفْضَل بْنِ بَدْرُ الْجَمالی، ابوالقاسم شاهنشاه (۴۵۸- مق ۵۱۵ق/ ۱۰۶۶-۱۱۲۱م)، وزیر مشهور فاطمیان مصر که در اوضاع سیاسی و نظامی مصر و شام، در آغاز هجوم صلیبیان به سرزمینهای اسلامی نقش مهمی داشت.

افضل در عکا زاده شد (ابن جوزی، ۸(۱)/۱۰۵)، ولی دوران نوجوانی‌را درمصر سپری‌کرد‌که‌پدرش‌بدرالجمالی(ه م)امیرالجیوشی

و وزارت آن دیار را برعهده داشت. به استناد نامه‌ای که مستنصر خلیفهٔ فاطمی در ۴۷۸ق به بدر الجمالی نوشته، افضل از این هنگام در حالی که بیش از ۲۱ سال نداشت، به نیابت وزارت منصوب شد و اندکی بعد در ۴۷۹ق به‌دستور خلیفه نامش را در خطبه‌ها آوردند (ماجد، ۶۴-۶۶، ۹۴-۹۵). چون بدرالجمالی در ۴۸۷ق بیمار شد، رشتهٔ کارهای وزارت همه به افضل سپرده شد و القاب و مناصب دیگر پدر همچون سپهسالاری (امیرالجیوشی) را نیز گرفت (نک: دنبالهٔ مقاله). گفته‌اند در این میان امین‌الدوله لاوون یا صافی از امرای مستنصر که خود داعیهٔ وزارت داشت، به تکاپو افتاد، ولی راه به جایی نبرد (ابن صیرفی، ۵۷-۵۸). ابن میسر (۳۱/۲) آورده است که چون بدرالجمالی در همان سال درگذشت (نک: ابن تغری بردی، ۱۳۹/۵؛ قس: ابن فضل‌الله، ۲۰۶/۱۱؛ ابن دواداری، ۴۳۹/۶)، امین‌الدوله بارشوه و جلب نظر امرای دیگر وزارت یافت، اما مستنصر او را بی‌درنگ عزل کرد و افضل را وزارت داد. در همین ایام مستنصر نیز بیمار شد و چون پسر مهتر خود نزار را ولیعهد گردانیده بود، از وزیر خواست تا اسباب بیعت امرای دولت را با او فراهم سازد، اما افضل این کار را چندان به تأخیر انداخت تا خلیفه درگذشت (۴۸۷ق) و پس از آن پسر دیگر خلیفه، احمد ابوالقاسم را که خواهرزادهٔ خود او بود، با لقب مستعلی به خلافت نشاند (ابن تغری بردی، ۱۴۲/۵؛ ابن ازرق ۲۶۷-۲۶۸).

دربارهٔ علت دشمنی افضل با نزار گفته‌اند که یک بار نزار او را به سختی دشنام داد و وزیر کینهٔ او را به دل گرفت و سرانجام نیز امرای دولت را با وعد و وعید به عزل او از خلافت همداستان کرد (ابن خلکان، ۴۰۷/۱؛ سرور، *سیاسة*...، ۹۲). از آن گذشته چنین پیداست که افضل با برنشاندن مستعلی به خلافت، می‌خواست که او را زیر دست داشته، خود همهٔ امور را در کف گیرد. از این‌رو، برخی از مورخان تصریح کرده‌اند که این خلیفه با وجود افضل هیچ قدرتی نداشت (مثلاً ابن خلکان، ۱۷۹/۱). به هر حال چون مستعلی به خلافت نشست، برخلاف فرمان وزیر، نخست برادرانش از بیعت با او سرباز زدند؛ چنانکه نزار به اسکندریه گریخت و در آنجا قدرتی یافت و امیر ناصرالدوله افتکین و قاضی جلال‌الدولة بن عمار با او دمساز شدند و مردم نیز به بیعتش گردن نهادند. افضل بیمناک از عاقبت کار، لشکر به اسکندریه برد و با آنکه گفته‌اند نخست منهزم شد (نک: ابن میسر، ۳۵/۲-۳۶)، ولی سپس گویا به همداستانی گروهی از یاران خویش در اسکندریه (ابن دواداری، ۴۴۶/۶) نزاریان را بشکست و شهر را گرفت؛ افتکین و ابن عمار را بکشت و نزار را به قاهره فرستاد و او در آنجا به دستور خلیفه سر به نیست شد (ابن میسر، ۳۷/۲؛ ابن خلکان، ۴۰۷/۱؛ قس: حموی، ۶۴). آورده‌اند که در عصر مستنصر بود که حسن صباح به مصر آمد و خلیفه نیز نزار را به جانشینی خود معرفی کرد. آنگاه چون نزار از خلافت محروم ماند، اسماعیلیان ایران همچنان طرفدار او باقی ماندند و بدین‌سبب ایشان را نزاریه خواندند (ابن میسر، ۲۷/۲؛ ابن خلکان، ۴۵۰/۲؛ ابن فضل‌الله، ۲۶۰/۱۱-۲۶۱).

در این دوران که به سبب سیطرهٔ سلجوقیان، اتابکان و وابستگان آنها، و نیز تعدد حکام محلی در بین‌النهرین و شام، نفوذ فاطمیان در این منطقه بسیار محدود شده بود، افضل بسیار می‌کوشید تا مگر از پیش‌روی ترکان در شام که فاطمیان از آن هراسناک بودند، جلو گیرد. بدین‌سبب وقتی اولین گروههای صلیبی در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م از قسطنطنیه به آسیای صغیر تاختند و نیقیه را از دست قلیج ارسلان سلجوقی به‌در آوردند، افضل سخت خشنود شد (صوری، ۳۰۴/۱). او که هنوز و مدتها پس از آن هدف و خطر جنگجویان صلیبی را به‌درستی درنیافته بود، کوشید تا با آنان بر ضد سلجوقیان هم پیمان گردد. در واقع آلکسیوس امپراتور بیزانس که از اختلاف فاطمیان و سلجوقیان نیک آگاه بود، در قسطنطنیه صلیبیان را به اتحاد با فاطمیان توصیه کرده بود. صلیبیان نخست به اهمیت این اتحاد پی نبرده (قس: رانسیمان، ۳۰۴/۱، حاشیهٔ۱، چنین آورده است که صلیبیان از نیقیه رسولانی به مصر فرستادند)، و در کنار انطاکیه مشغول تصرف آن دیار بودند (۴۹۱ق/۱۰۹۸م) که افضل سفیرانی نزد ایشان فرستاد. اینان از اوضاع سیاسی شام و دشمنان خود سخن راندند و خواهان عقد مودت شدند و صلیبیان را به ادامهٔ محاصرهٔ انطاکیه تشویق کردند (صوری، ۳۰۴/۱-۳۰۵) و به روایت ابن اثیر (۲۷۳/۱۰)، آنان را به تصرف شام برانگیختند. چند ماه پیش از آن هم افضل لشکر به شام فرستاد و صور را تصرف کرد و بسیاری را به قتل رساند (ابن میسر، ۳۸/۲؛ ابن اثیر، ۲۶۴/۱۰). نیز آورده‌اند که مصریان به فرنگان پیشنهاد کردند تا قلمرو سلجوقیان را میان خود قسمت کنند. افضل که صلیبیان را گروهی از مزدوران امپراتور بیزانس می‌شمرد، می‌پنداشت که این پیشنهاد با قبول ایشان روبه‌رو گردد، ولی صلیبیان با آنکه این سفیران را پذیرا شدند و سپس هم با هدایا و نمایندگانی به مصر روانه کردند، اما هیچ معاهده‌ای منعقد نکردند (رانسیمان، ۳۰۳/۱، ۳۴۹). با اینهمه، افضل بر آن شد تا از نبردهای میان سلجوقیان و فرنگان در شام سود جوید، خاصه که سقوط انطاکیه باعث ضعف و بیم سلجوقیان و حکام دست نشاندهٔ آنها شده بود. پس در ۴۹۱ق (قس: ابن اثیر، ۳۸۳/۱۰: سال ۴۸۹ق؛ نیز نک: ابن خلکان ۱۷۹/۱، که روایتی دیگر آورده است) روی به قدس نهاد و از سکمان و ایلغازی حاکمان ارتقی (نک: هـ د، آل ارتق) آن دیار خواست که شهر را تسلیم کنند و چون خودداری کردند، به محاصره پرداخت و شهر را گرفت (ابن میسر، همانجا)، اما ارتقیان را بنواخت و آزادشان کرد. سپس خود به مصر (ابن قلانسی، ۱۳۵) و به روایتی به عسقلان رفت (ابن میسر، همانجا) و گفته‌اند که چند شهر دیگر فلسطین تا نهرالکلب در شمال بیروت را تصرف کرد (رانسیمان، ۳۵۰/۱).

پس از چند ماه که فرنگان روی به قدس نهادند، هدف ایشان دانسته شد، اما حاکمی که افضل بر آنجا گمارده بود، نتوانست مقاومت کند و شهر را تسلیم کرد. گفته‌اند که پس از این افضل از تصرف قدس و راندن آل ارتق (هـ م) از آنجا به دست خود، پشیمان شد. چه، پیش از آن امید داشت که فرنگان فقط شهرهای ساحلی شام را گرفته، مانع از نفوذ

ترکان به مصر شوند (ابن ظافر، ۸۲؛ ابن خلکان، همانجا؛ قس: سرور، *النفوذ...*، ۶۶-۶۷: افضل پیش از آن از فرنگان خواسته بود، به قدس حمله‌ور نشوند، ولی هرگاه بخواهند، بتوانند بدون اسلحه و برای زیارت وارد آنجا شوند و آزادانه مراسم و آداب خویش به‌جای آرند). به هر حال سقوط قدس، افضل را هراسناک کرد و وی لشکر به فلسطین آورد و به عسقلان رفت (۱۴ رمضان ۴۹۲). صلیبیان پیش‌دستی کرده، بدانجا تاختند و او را به گریز واداشتند و خود عسقلان را به محاصره گرفتند. افضل کاری از پیش نبرد و غنایم بسیاری نصیب فرنگان شد و او به مصر بازگشت (ابن میسر، ۳۹/۲؛ ابن اثیر، ۲۸۶/۱۰؛ رانسیمان، ۳۸۷/۱-۳۸۹) و پس از آن با آنکه پیاپی لشکر به جنگ فرنگان می‌فرستاد، ولی هرگز به تن خویش به مقابله نیامد. از گزارش ابن میسر (همانجا) برمی‌آید که به سبب فقدان رهبری نیرومند در میان امرای شام و وجود اختلاف میان آنان، فرنگان در راه خویش با مقاومت مهمی روبه‌رو نشدند و به پیشروی خود ادامه دادند؛ چنانکه در ۴۹۳ق بسیاری از مردم شام که از برابر ایشان گریخته بودند، به مصر رفتند.

در ۴۹۴ق نیز افضل لشکر به شام فرستاد. مصریان نخست مقهور شدند، ولی سپس فرنگان را عقب راندند (همو، ۴۰/۲). در این میان خلیفه مستعلی درگذشت و افضل پسر خردسال او ابوعلی منصور را با لقب الآمر باحکام‌الله به خلافت نشاند (صفر ۴۹۵) و بی‌رقیب رشتهٔ کارها را در دست گرفت (ابن صیرفی، ۶۰-۶۱؛ ابن میسر، ۴۰/۲، ۴۲؛ ابن ظافر، ۸۷).

در این روزگار نیز کشاکشهای افضل با صلیبیان ادامه داشت، اما برخی روایات مربوط به این جنگها و سال وقوع آنها در منابع به اختلاف آمده است. گفته‌اند که وی در ۴۹۵ق لشکری را به فرماندهی سعدالدوله طواشی (طواسی) به آن سوی روانه کرد. سعدالدوله فرنگان را بشکست و شرف المعالی پسر افضل نیز به سوی عسقلان که به محاصرهٔ فرنگان درآمده بود، رفت و آنان را به عقب‌نشینی واداشت (ابن میسر، ۴۰/۲-۴۱؛ قس: ابن قلانسی، ۱۴۱، که از این‌دو نام نبرده است). روایت ابن اثیر (۳۶۴/۱۰-۳۶۵) گویای آن است که در ۴۹۶ق سعدالدوله به پیکار صلیبیان رفت، ولی میان رمله و یافا از بالدوین شکست خورد و کشته شد. پس از آن افضل، شرف‌المعالی را با لشکری بزرگ به مقابله فرستاد و او نزدیک رمله ایشان را به سختی سرکوب کرد. بالدوین گریخت، ولی میان مصریان بر سر پیشروی به سوی قدس و یافا اختلاف افتاد. بدین‌سبب بالدوین فرصتی یافت و شرف‌المعالی را وادار به هزیمت کرد. رانسیمان معتقد است (۸۹/۲-۹۱) که اگر مسلمانان پس از پیروزی رمله و گریز بالدوین بی‌درنگ به قدس می‌تاختند، به سادگی می‌توانستند به محاصرهٔ آن دست زنند، ولی شرف‌المعالی سست اراده نتوانست نیروهایش را به آن سمت رهبری کند و به مصر بازگشت. سال بعد فرنگان دژ عکا را ــ که از موقعیت نظامی ممتازی برخوردار بود ــ از زهرالدولهٔ جیوشی عامل افضل، با آنکه سخت پایداری کرد، گرفتند (ابن اثیر، ۳۷۳/۱۰). در ۴۹۸ق سماءالملک حسین پسر دیگر افضل لشکر به‌شام برد. نایب مصریان در عسقلان به یاری آمد و آنان از طغتکین اتابک دمشق نیز یاری خواستند و او هم لشکری همراه کرد. در جنگی که میان اینان و فرنگان در گرفت و با اینکه شمار بسیاری از طرفین کشته شدند، هیچ‌کدام پیروزی نیافتند (همو، ۳۹۴/۱۰-۳۹۵؛ قس: ابن میسر، ۴۱/۲).

از ۵۰۰ق تا اواخر زندگانی افضل نیز مصریان پیاپی به پیکار صلیبیان می‌رفتند و یک‌بار نیز تا پای حصار قدس پیشروی کردند، اما راه به جایی نبردند (رانسیمان، ۱۰۴/۲) و فرنگان بسیاری از شهرهای ساحلی و دژهای مهم شام از جمله افامیه را گرفتند. در ۵۰۱ق صیدا را محاصره کردند، ولی با ورود ناوگان مصر عقب نشستند، اما در ۵۰۳ق بیروت، طرابلس، بانیاس و جُبیل، و در ۵۰۴ق صیدا، اثارب و زَردَنا را گرفتند. در همین سال شمس الخلافه امیر عسقلان پنهانی با بالدوین صلح کرد و سپس نیز آشکارا بر افضل شورید، ولی مردم عسقلان او را گرفته، به قتل آوردند (ابن اثیر، ۴۰۸/۱۰، ۴۷۵، ۴۷۶-۴۷۹، ۴۸۲-۴۸۲؛ ابن قلانسی، ۱۷۲). پیشروی فرنگان بدانجا انجامید که بالدوین در ۵۱۱ق آهنگ مصر کرد و فرما را گرفته، آتش در مساجد آن افکند و پس از آن عزم العریش کرد، ولی در راه درگذشت (ابن خلکان، ۳۰۱/۵؛ مقریزی، *المقفی...*، ۴۴۰/۲). این حمله سبب شد که افضل برخلاف سیاست و تمایل خویش بکوشد تا به‌طور جدی با امرای ترک شام برضد صلیبیان همداستان شود. از این‌رو، پس از هجوم بالدوین به مصر، به عسقلان لشکر فرستاد و طغتکین را به یاری خواند. لشکر متحد مصر و دمشق دو ماه در عسقلان ماندند، ولی از فرنگان خبری نشد و سرانجام طغتکین به سبب هجوم صلیبیان به برخی از دژهای قلمرو او به دمشق بازگشت (ابن‌اثیر، ۵۴۳/۱۰-۵۴۴؛ رانسیمان، ۱۶۸/۲).

باید گفت از جملهٔ علل ناکامی افضل در جنگ با صلیبیان، فقدان نیروی نظامی منسجم و متحد از مسلمانان، تعدد دولتهای مستقل و نیمه مستقل رقیب در شام و کرانه‌های مدیترانه، و رقابت و دشمنی میان امرای مصر بود، چنانکه وقتی افضل ناوگانی بسیج کرد و به یافا فرستاد و نیز لشکری به عسقلان گسیل داشت، تاج العجم فرمانده این لشکر به سبب دشمنی با ابن قادوس، دریا سالار مصری، از عسقلان پیش‌تر نرفت و از این‌رو مصریان کاری از پیش نبردند و ابن قادوس به مصر بازگشت (ابن‌اثیر، ۳۶۵/۱۰). انحطاط دستگاه خلافت فاطمی و فساد خلفا نیز از عوامل مهم بود. چه، افضل سالها کوشید تا الآمر خلیفهٔ جوانِ ستمگرِ بدکار و متظاهر به منکرات را از تباهکاری بازدارد و سرانجام نیز بر سر این کار جان باخت (ابن تغری بردی، ۱۷۰/۵، ۲۲۲؛ ابن خلکان، ۴۵۰/۲). در واقع نیز افضل ــ با آنکه در آن دوران پرآشوب، مصر و قلمرو خلافت را به امنیت و آسایش راه می‌برد ــ قدرت خلفا را به شدت محدود کرده بود و خلفا در برابر او هیچ قدرتی نداشتند (ذهبی، *العبر*، ۴۰۵/۲). به هرحال الآمر گویا ابوعبدالله‌محمد ابن‌فاتک بطایحی را که‌روزگاری از جاسوسان افضل در عراق بود(ابن فضل‌الله، ۲۰۸/۱۱)، نوید وزارت داد و تدبیر قتل وزیر را از او خواست.

به روایتی این کار به اشاره و تدبیر پسر عموی خلیفه، ابوالمیمون عبدالمجید که بعداً به خلافت رسید (ابن اثیر، ۵۸۹/۱۰ـ۵۹۰)، صورت پذیرفت که جماعتی از باطنیه را واداشت تا او را در روز پیش از عید فطر سال ۵۱۵ زخم زدند و بر اثر آن مرد (ابن خلکان، ۴۵۰/۲ـ۴۵۱، ۲۹۹/۵؛ ذهبی، همانجا). روایت دیگر گویای آن است که افضل چند بار کوشیده بود تا خلیفه را به قتل رساند (نک: ابن تغری بردی، ۲۲۲/۵). افضل ۵۸ سال عمر کرد که ۲۸ سال آن را رسماً بر منصب وزارت سپری کرده بود (ذهبی، سیر...، ۵۰۸/۱۹). پس از او الآمر بر ثروت افسانه‌ای وزیر مقتول دست انداخت و ۴۰ روز در خانهٔ او با کاتبان به ارزیابی و انتقال آن پرداخت که از آن میان ۶۰۰ میلیون دینار طلا را می‌توان نام برد (ابن خلکان، ۴۵۱/۲؛ ابن وردی، ۴۶/۲؛ ابن اثیر، ۵۸۹/۱۰ـ۵۹۰).

افضل را بیشتر نویسندگان به رأی و تدبیر، دادگری، نیک سیرتی، کرم و دلیری ستوده‌اند (ابن خلکان، ۴۵۰/۲؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۱۰۵؛ ذهبی، همان، ۵۰۹/۱۹). وی جز وزارت، امیرالجیوشی (ابن میسر، ۴۲/۲؛ ابن ازرق ۲۶۷؛ ابن خلکان، ۱۷۹/۱) و چنانکه از نامهٔ مستعلی برمی‌آید، منصب ریاست قاضیان و پیشوایی داعیان اسماعیلی را نیز می‌داشته است (عینی، ۱۶۳؛ نک: سرور، *سیاسة*، ۹۳). با اینهمه، گفته‌اند که با اسماعیلیان خوش‌دل نبود و حتیٰ دارالحکمهٔ قاهره را که مرکز تجمع و نشر دعوت سرّی بود و در آن ایام به محل مجادلات مذهبی اسماعیلی تبدیل شده بود، تعطیل کرد (عنان، ۲۹۲). پیش‌تر نیز چون اسکندریه را گرفت، همهٔ اسماعیلیان طرفدار نزار را بکشت و بر سرهاشان مسجدی برآورد (ابن دواداری، ۴۴۴/۶).

برخی از نویسندگان او را به صراحت متمایل به تسنن دانسته، و آورده‌اند که مردم را در اظهار عقاید مذهبی آزاد می‌گذاشت و شعار دعوت باطنی را معدوم کرد و بدین‌سبب باطنیه او را دشمن می‌داشتند (ذهبی، *العبر*، نیز سیر، همانجاها؛ ابن‌اثیر، ۵۹۰/۱۰). ابن ابی رندقه (ﻫ م) فقیه مالکی مذهب اندلسی در ایام افضل به اسکندریه آمد تا چنانکه خود گفته است، در شهری که کشتار و آزار فقیهان اهل سنت به دست فاطمیان، مدرسه‌ها و مسجدها را از درس و نماز تهی کرده بود، به هدایت مردم بپردازد (نک: ابن فرحون، ۲۷۸). همو تألیف *سراج الملوک* را که بیانگر نظریات سیاسی و اجتماعی اوست، برای افضل آغاز کرد (نک: مقریزی، *المقفی*، ۴۱۰/۷). بجز او علی بن منجب صیرفی از کاتبان مشهور عصر، کتاب *منائح القرائح* را برای افضل نوشت (ابن سعید، ۲۵۲ـ۲۵۳) و نیز ابن برکات کتاب *الایجاز فی معرفة ما فی القرآن من منسوخ وناسخ* را به نام او کرد (مقریزی، همان، ۴۳۱/۵). تنی چند از شاعران نیز از جملهٔ ستایشگران او بودند: قاضی احمد بن قاسم صقلی (ابن جوزی، همانجا)، ابن نوبی (ابن میسر، ۴۰/۲) و محمد بن محمد افطسی (مقریزی، همان، ۹۸/۷).

از کارهای بزرگ عمرانی افضل به حفر دریاچهٔ ابوالمنجا و احداث ترعه‌ای از نیل بدانجا می‌توان اشاره کرد (ابن دقماق، ۴۶/۲؛ قلقشندی، ۳۰۱/۳ـ۳۰۲؛ قس: ابن جوزی، ۸(۱)/۱۰۶). نیز مسجدی در اسکندریه (نویری، ۴۰/۴) و چند دروازه در قاهره (قلقشندی، ۳۴۹/۳) ساخت و به ساختن جامع القبله یا جامع‌النیل آغاز کرد، ولی آن را به پایان نرسانید (ابن خلکان، ۳۰۲/۵؛ مقریزی، همان، ۹۷/۷). در ۵۰۱ق اقطاعات را ملغیٰ کرد و به تجدید مساحی اراضی و ارزیابی املاک و عقارات پرداخت و دوباره آنها را سازمان داد و اقطاعات را به زمان معینی محدود کرد (همو، *الخطط*، ۵/۲ـ۶؛ زیاده، ۲(۱)/۱۴۶) و دیوان تحقیق را که وظیفه‌اش مقابله و انتظام دیوانها و بررسی کارهای آنها بود و از میان رفته بود، برقرار ساخت (ابن میسر، ۴۲/۲؛ مشرفه، ۲۲۸). بنای رصدخانهٔ بزرگی نیز در قاهره از کارهای اوست که به سبب اختلاف در رصدها و تقویمها، به تشویق چند تن از منجمان در ۵۱۳ق با صرف هزینه‌ای هنگفت بدان دست زد، ولی هنوز کار به انجام نرسیده بود که به قتل رسید (مقریزی، همان، ۱۶۸/۲ـ۱۷۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ازرق، احمد، *تاریخ الفارقی*، به‌کوشش بدوی عوض، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بیروت، دارالآفاق الجدیده؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر و جامع الغرر*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن سعید مغربی، علی، *النجوم الزاهرة*، به‌کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن صیرفی، علی، *الاشارة الیٰ من نال الوزارة*، به‌کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴م؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به‌کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، به‌کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به‌کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ حموی، محمد، *التاریخ المنصوری*، چاپ تصویری، به کوشش پ. گریا زنویچ، مسکو، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش محمد سعیدبن بسیونی‌زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۱ش؛ زیاده، محمدمصطفیٰ، تعلیقات بر *السلوک* مقریزی، قاهره، ۱۳۷۶ق؛ سرور، محمد، *سیاسة الفاطمیین الخارجیة*، قاهره، ۱۳۸۶ق؛ همو، *النفوذ الفاطمی فی بلاد الشام و العراق*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ صوری، ویلیام، *الحروب الصلیبیة*، ترجمهٔ حسن حبشی، قاهره، ۱۹۹۱م؛ عنان، محمدعبدالله، *الحاکم بامرالله و اسرار الدعوة الفاطمیة*، قاهره، ۱۳۷۹ق؛ عینی، بدرالدین، *السیف المهند فی سیرة الملک المؤید*، به‌کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۹۶۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ ماجد، عبدالمنعم، *السجلات المستنصریة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ مشرفه، عطیه مصطفیٰ، *نظم الحکم بمصر فی عصر الفاطمیین*، قاهره، ۱۳۶۷ق؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، به‌کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۱م؛ همو، *المقفی الکبیر*، به‌کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۹۱م؛ نویری اسکندرانی، محمد، *الالمام*، به‌کوشش عزیز سوریال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق.

صادق سجادی

اَفْضَلْ بِیگْ‌خانِ قاقْشالِ اورَنگ‌آبادی، از تذکره‌نویسان شبه قاره در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م. او از خاندانی ترک نژاد بود و دو تن از اعضای طایفهٔ او در دستگاه همایون و اکبرشاه به امیری رسیده بودند. افضل نیز در دربار فرمانروای دکن، آصف جاه (ﻫ م) و پسرش ناصر جنگ به مناصبی دست یافت. در لشکر آصف جاه «رساله‌دار» بود و

چون ناصر جنگ در ۱۱۵۴ق/۱۷۴۱م بر پدر شورید، افضل بیک به دستور آصف‌جاه به رویارویی با وی برخاست، اما پس از درگذشت آصف‌جاه و جلوس ناصر جنگ، افضل بیک در نبردهای ناصر جنگ برضد فرانسویان و مظفر جنگ شرکت جست (نک: افضل بیک، ۵۴، ۷۴).

افضل از شاگردان میرغلام علی آزاد بلگرامی بود (ملکاپوری، ۲۸۷/۱). شهرت او بیشتر به سبب تألیف تذکرهٔ *تحفة الشعراء* است. گرچه تاریخ تألیف این اثر را ۱۱۶۵ق دانسته‌اند (فتح‌پوری، *اردو...*، ۱۱۱، حاشیه)، اما افضل بیک در شرح احوال فضلی، از غازی‌الدین خان که در ۷ ذیحجهٔ همان سال درگذشته، با لفظ «مرحوم» یاد کرده است (ص ۱۳)، از این‌رو دور نمی‌نماید که افضل کتاب خویش را پس از ۱۱۶۵ق به پایان رسانده باشد (فتح‌پوری، همانجا).

تذکرهٔ *تحفة الشعراء* شرح حال ۶۲ تن از شاعران پارسی‌گوی دکن است که در زمان آصف جاه اول و ناصر جنگ می‌زیسته‌اند و یا به نحوی به دربار آنان وابسته بوده‌اند. چنانکه نگارندهٔ آن می‌گوید با برخی از ایشان نیز از نزدیک آشنایی داشته است (ص «د»). از این میان ۶۰ تن مسلمان و ۲ نفر هندو هستند (برای اسامی این شاعران، نک: نقوی، ۳۷۹، ۳۸۱-۳۸۲). دربارهٔ برخی از این شاعران، اطلاعات این تذکره بی‌همتاست و تصویری روشن از محیط فرهنگی اورنگ آباد ارائه می‌دهد. برخی از آگاهیهای داده شده دربارهٔ آصف‌جاه و ناصر جنگ نیز که به تفصیل در این تذکره آمده، و بر ارزش تاریخی آن افزوده، مشاهدات خود مؤلف است. او در خلال شرح حال ۱۰ تن از شاعران، برخی از سروده‌های اردوی آنان را نیز آورده است (ص ۱۵-۱۶، ۱۸، ۲۲، ۲۵، جم)؛ از این‌روست که برخی، *تحفة الشعراء* را نخستین تذکرهٔ شعرای اردو زبان به شمار آورده‌اند (فتح‌پوری، «تحفة الشعراء»، ۴۴، *اردو*، ۱۱۱، ۱۱۲).

تحفة الشعراء نخستین‌بار به کوشش ابواللیث صدیقی در مجلهٔ علیگره مگزین (۱۹۳۸م) چاپ شد و سپس در ۱۹۶۱م به‌طور مستقل به‌کوشش حفیظ قتیل در حیدرآباد دکن انتشار یافت.

مآخذ: افضل‌بیک قاقشال اورنگ آبادی، *تحفة الشعراء*، به‌کوشش حفیظ قتیل، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۱م؛ فتح‌پوری، فرمان، *اردو شعراکی تذکری اور تذکره نگاری*، لاهور، ۱۹۷۲م؛ همو، «تحفة الشعراء»، *نگار پاکستان*، کراچی، ۱۹۶۴م؛ ملکاپوری، محمد عبدالجبارخان، *محبوب الزمن تذکرهٔ شعرای دکن*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ نقوی، علیرضا، *تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۴۳ش.

عارف نوشاهی

اَفْضَلُ الْحُسِینی، نگارگر زمان شاه‌عباس دوم صفوی (سل ۱۰۴۲-۱۰۷۷ق). از این نگارگر شماری نقاشی به دو سبک کاملاً متفاوت باقی مانده است.

نخستین سبک و بیشترین آثار باقی‌مانده از او در *شاهنامه* ای است که به سفارش مرتضیٰ قلی‌خان قورچی باشی و خط محمد شفیع بن عبدالجبار برای شاه عباس دوم بین سالهای ۱۰۵۲-۱۰۶۱ق نگاشته شده است و اکنون در کتابخانهٔ عمومی لنینگراد نگهداری می‌شود (سچوکین، 150). در این *شاهنامه* شمار بسیاری نقاشی وجود دارد که از آن میان ۶۸ نقاشی کار افضل‌الحسینی است که اغلب با امضا و تاریخ، و برخی بدون امضا یا تاریخند. موضوع نقاشیهای افضل اغلب صحنه‌های جنگ است. ترکیب‌بندیها بسیار پیچیده و متراکمند: چهره‌ها به صورتی خاص دارای سبیلهای پرپشت، ابروان به هم پیوسته، گونه‌های پهن، چشمان به هم نزدیک، پیشانی تنگ و جمجمه‌های کوچک. صحنه‌ها بسیار تزیین شده‌اند و در صحنه‌های رزم، سواران در حال تاخت، سرهای بریدهٔ پراکنده در میدان و جسدهای به خود پیچیده خودنمایی می‌کنند. در صحنه‌های بزم نیز کاشیکاری، ظروف متنوع اعم از سفالی و فلزی با کمال دقت به نمایش درآمده‌اند. این نقاشیها را افضل بین سالهای ۱۰۵۲-۱۰۵۵ق کشیده است. از نقاشیهای او در این *شاهنامه*، ۶ نقاشی در ۱۰۵۲ق، ۵ مجلس آنها در ۱۰۵۳ق، ۳۱ نقاشی در ۱۰۵۴ق و ۱۳ صحنه از آنها در ۱۰۵۵ق کشیده شده، و بقیه بدون تاریخند (گیوزالیان، 20-19).



اثر افضل الحسینی، ۱۰۵۶ق، اصفهان

دیگر آثار او به سبک اصفهانی، و در واقع پیروی از مکتب رضاعباسی است، به طوری که برخی صاحب‌نظران او را فقط به عنوان شاگرد رضا عباسی می‌شناسند (نک: حسن، ۷۲). برخی آثار باقی مانده

از او در این سبک اینهاست: ۱. درویشی جوان، با رقم افضل الحسینی و تاریخ ۱۰۵۴ق که در موزهٔ ویکتوریا و آلبرت قرار دارد (رابینسن، «نقاشی...[1]»، 74)؛ ۲. دو نقاشی از دو عاشق، یکی در مجموعهٔ صدرالدین آقاخان با رقم افضل الحسینی و تاریخ ۱۰۵۶ق (ولچ، تصویر 36)، و دیگری در مجموعهٔ کلایوی موزهٔ ویکتوریا و آلبرت با همان امضا و تاریخ (رابینسن، «طرحهای...[2]»، تصویر 63)؛ ۳. تصویر کشیشی ارمنی، شبیه به چهره‌های نقاشی شده در *شاهنامه* که از رقم او فقط «... ضل الحسینی» خوانا می‌باشد و در موزهٔ ایالتی لس‌آنجلس نگهداری می‌شود (*ایرانیکا*، I/600-601)؛ ۴. زنی به حالت لمیده، با رقم میرافضل تونی (کونل، 1896).

مآخذ: حسن، زکی محمد، *التصویر فی الاسلام عند الفرس*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ نیز:
Gyuzal'yan, L.T., *Iranskie miniatyury* ..., Moscow/Leningrad, 1935; *Iranica;* Kühnel, E., «Book Painting», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol. V; Robinson, B.W., *Persian Drawings*, New York, Shorewood Publishers; id, *Persian Miniature Painting*, London, 1967; Stchoukine, I., *Les Peintures des manuscrits de Shāh 'Abbās I^{er}*, Paris, 1964; Welch, A. & S. C. Welch, *Arts of the Islamic Book*, London, 1982.
فریبا افتخار

آفْضَلْ‌خان، امیرمحمد (۱۲۳۰-۱۲۸۴ق/۱۸۱۵-۱۸۶۷م)، ملقب به سردار کلان پادشاه افغانستان و پسر مهتر امیر دوست محمدخان بنیان‌گذار سلسلهٔ محمدزایی.

افضل‌خان از دوران جوانی نقشی اساسی در فعالیتهای سیاسی و جنگهای پدرش چون جنگ با شاه شجاع (۱۲۵۰ق) و حمله به پیشاور (۱۲۵۳ق) برای کسب قدرت برعهده داشت (عبدالرحمان، ۶/۱؛ فیض محمد، ۱۲۳/۱، ۱۲۵) و از این‌رو بخشی از حوادث زندگی او را می‌توان در خلال گزارشهای زندگی پدرش مطالعه کرد.

او که در جنگ با شاه شجاع ژنرال کمبل انگلیسی متحد او را اسیر کرده بود، در ۱۲۵۵ق نیز از طرف دوست محمدخان مأمور تهیهٔ نیرو و مقابله با سپاهیان شاه شجاع و همراهان انگلیسی او شد که به قصد فتح غزنین و کابل در حرکت بودند (همو، ۱۲۵/۱، ۱۵۰؛ فرهنگ، ۱(۱)/۲۵۳). اما شاه شجاع بر غزنین و کابل (جمادی‌الثانی ۱۲۵۵) تسلط یافت و افضل خان همراه پدر و برادرانش به ناچار از تاشغرغان به بخارا گریخت (خافی، ۸/۱؛ فیض محمد، ۱۵۲/۱). امیر بخارا از آنان چندان استقبال نکرد و دوست محمدخان و پسرانش را زیر نظر قرار داد. چون افضل خان و برادرانش گریختند، امیر بخارا لشکر در پی ایشان فرستاد و همه را به بخارا باز آورد و به حبس انداخت (خافی، ۹/۱-۱۰؛ فیض محمد، ۱۵۲/۱-۱۵۳).

ظاهراً افضل‌خان دوباره فرار کرد و این‌بار موفق شد، زیرا در ۱۲۵۶ق همراه پدرش در تاشغرغان با انگلیسیان به جنگ پرداخت و آنها را گریزاند (خافی، همانجا؛ فیض‌محمد، ۱۵۵/۱، ۱۵۸؛ فرهنگ، ۱(۱)/۲۶۰-۲۶۱). با اینهمه، در همان سال دوست محمدخان به انگلیسیان تسلیم شد و چون او را به هند تبعید کردند، افضل‌خان نیز با او بود (خافی، ۱۲/۱؛ فیض‌محمد، ۱۶۰/۱).

در ۱۲۵۹ق دوست محمدخان از هند به کابل بازگشت و چون به سلطنت رسید، مرحلهٔ دیگری از زندگی افضل‌خان آغاز شد و دوست محمدخان او را بر بخشهایی از قلمرو حکومت خویش منصوب کرد. نخست حکمران زرمت و کتواز شد (نک: دولت آبادی، ۴۰، ۴۵؛ عبدالرحمان، ۵۹/۱؛ فیض محمد، ۲۰۰/۲) و سپس در ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م حکمرانی ترکستان افغان، یعنی سراسر منطقهٔ واقع بین هندوکش و رودخانهٔ آمو را نیز در دست گرفت و تا ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م در این منصب باقی ماند (عبدالرحمان، ۸/۱؛ فیض‌محمد، ۲۰۹/۱-۲۱۰، ۲۴۳/۲، ۲۶۸؛ غبار، ۵۹۰).

افضل‌خان در این دوران به دستور پدرش، به یاری و راهنمایی کارشناسان نظامی اروپایی و افسران هندی، ارتشی به روش نوین سازماندهی کرد و فرماندهی کل ارتش را به مستر کمبل داد که به اسلام گرویده، و نام شیرمحمدخان گرفته بود (عبدالرحمان، ۶/۱، ۷۷-۷۸). از دیگر اقدامات افضل‌خان در این ایام (۱۲۶۹ق) بنای شهر تخته پل بود که ۳ سال به طول انجامید و افضل خان به تدریج حرم سرا و دربار و سربازخانه‌ها و اسلحه‌خانهٔ خود را به این شهر منتقل کرد و خود نیز همانجا اقامت گزید (همو، ۳/۱؛ فیض محمد، ۲۱۴/۲).

دوست محمدخان در ۱۲۷۹ق/۱۸۶۲م هنگام سرکوب شورش برادرزاده‌اش سلطان احمدخان در هرات درگذشت و سومین پسرش، شیرعلی خان (حک ۱۲۷۹-۱۲۹۵ق/ ۱۸۶۲-۱۸۷۸م) جانشین او شد (عبدالرحمان، ۵۶/۱-۵۷)، اما چون دوست محمدخان در دوران سلطنت، پسرانش را به حکومت مناطق مختلفی گماشته بود که از طریق مادری با ساکنان آن منطقه دارای رابطهٔ نژادی بودند، پس از مرگش اختلاف و درگیری میان آنان پدید آمد (نک: فرهنگ، ۱(۱)/۳۲۲-۳۲۳).

عبدالرحمان (همانجا) علت بازماندن پدرش افضل‌خان را از سلطنت، غیبت او از هرات می‌داند؛ نیز گفته‌اند چون مادر افضل و اعظم، دو برادر بزرگ‌تر، از قبیلهٔ بنگش و از طبقهٔ مردم عادی بود، پس از دوست محمدخان، شیرعلی که مادرش زنی از طایفهٔ سدوزایی بود، به سلطنت دست یافت (مک‌مان، 163؛ نیز نک: فرهنگ، همانجا). به هرحال شیرعلی‌خان، حکومت افضل‌خان را بر ترکستان تأیید کرد و افضل‌خان نیز پیشنهاد برادرش اعظم‌خان را برای مخالفت با شیرعلی خان و تصرف کابل در غیاب او نپذیرفت و فرمانبرداری خود را از شیرعلی خان با فرستادن نامه‌ای نشان داد، اما از فرستادن خراج و رفتن به کابل که بارها از سوی شیرعلی خان پیشنهاد شده بود، سرباز زد (خافی، ۵۱/۱، ۶۴؛ رشتیا، ۱۶۴؛ فیض‌محمد، ۲۵۲/۲، ۲۶۳) و شاید به همین سبب بود که شیرعلی لشکر به سوی افضل‌خان فرستاد و کتواز و زرمت و لوکر را که به افضل‌خان تعلق داشت، تصرف کرد. از آن پس نظر افضل‌خان نسبت به شیرعلی تغییر یافت و او نیز در زمرهٔ مخالفان

---

1. *Persian Miniature* ...   2. *Persian Drawings*.

قرار گرفت. او سرانجام با مشورت پسرش عبدالرحمان‌خان با میراتالیق از سرداران مخالف شیرعلی متحد شد تا کابل را تسخیر کنند (ریاضی، ۷۶؛ عبدالرحمان، ۵۸/۱ ـ۵۹؛ فیض‌محمد، ۲۶۲/۲، ۲۶۴)، اما در نبردی که در باجگاه روی داد، افضل‌خان شکست خورد و در محلی موسوم به دو آب اقامت گزید و تصمیم به نبرد مجدد داشت که سرداران سپاهش پنهانی شیرعلی‌خان را از نبرد با لشکر افضل‌خان که تربیت شدهٔ عبدالرحمان بودند، برحذر داشتند و به سازش دروغین و فریب او ترغیب کردند. شیرعلی‌خان نیز به صلح راغب شد و تعهد کرد که افضل را بر حکومت سابق خود برگمارد (عبدالرحمان، ۶۲/۱ـ۶۳؛ خافی، ۵۲/۱ـ۵۴، ۶۴ـ۶۵؛ فیض محمد، ۲۶۴/۲ـ۲۶۶). افضل‌خان نیز به رغم مخالفت عبدالرحمان پذیرفت و عازم اردوگاه شیرعلی‌خان شد و پس از مذاکره، شیرعلی‌خان موافقت کرد که ترکستان همچنان در دست افضل‌خان باشد و او مانند زمان دوست محمدخان مالیات به کابل بفرستد (خافی، ۷۱/۱ـ۷۲؛ جمال‌الدین، ۱۲۹؛ عبدالرحمان، ۶۴/۱، ۶۵). اما به‌زودی شیرعلی‌خان عهد خود را شکست و افضل‌خان را در تاشغرغان گرفت و اگرچه عبدالرحمان خود را آمادهٔ جنگ با شیرعلی خان کرد، اما افضل‌خان مانع شد و دستور داد تا به بخارا رود (عبدالرحمان، ۶۵/۱؛ فیض محمد، ۲۶۸/۲) و پس از ۶ روز افضل‌خان را تحت‌الحفظ به کابل بردند (همو، ۲۷۴/۲؛ ریاضی، ۸۰).

اندک زمانی بعد در ۱۲۸۲ق محمدعلی‌خان پسر شیرعلی خان در جنگی کشته شد و این واقعه چنان شیرعلی‌خان را اندوهناک کرد که چندی گوشهٔ عزلت گزید (عبدالرحمان، ۸۴/۱ ـ ۸۵؛ غبار، ۵۹۰). این امر و نیز اوضاع نابسامان ترکستان زمینهٔ مناسبی برای عبدالرحمان پسر افضل‌خان در جهت رسیدن به اهدافش پدید آورد. وی به همراه عمویش اعظم‌خان که از هند بازگشته بود، پیروزمندانه وارد کابل شد. ۶هفته بعد شیرعلی‌خان نیز در حالی که افضل‌خان را همچنان در بند داشت، به کابل رسید. در جنگ سختی که میان آنان درگرفت، عبدالرحمان خان پیروز گشت و افضل‌خان از زندان آزاد گردید (عبدالرحمان، ۸۵/۱، ۹۷، ۱۰۲؛ خافی، ۱۶۰/۱، ۱۸۷، ۲۰۷؛ فیض‌محمد، ۲۸۸/۲؛ قندهاری، ۶۶/۱) و اندکی بعد در محرم ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م بر اورنگ پادشاهی کابل تکیه زد و حکومت استعماری انگلیسی در هند وی را به رسمیت شناخت و نمایندهٔ سیاسی انگلستان مانند دورهٔ امیر دوست محمدخان در کابل مستقر گردید (غبار، ۵۹۱؛ عبدالرحمان، ۱۰۵/۱؛ فیض‌محمد، ۲۸۹/۲).

افضل‌خان در دوران زمامداری، امور حکومتی را خود انجام می‌داد و امور لشکری به عهدهٔ عبدالرحمان‌خان و اعظم‌خان بود (عبدالرحمان، همانجا). به گفتهٔ خافی (۲۱۲/۱) اعظم‌خان «صاحب اختیار کل ممالک مأمور» و عبدالرحمان‌خان «صاحب اختیار کل افواج» بود، و به همین دلیل هرگاه خطری از جانب مخالفان حکومت افضل‌خان را تهدید می‌کرد، این عبدالرحمان بود که مسئولیت مبارزه با آنان را برعهده داشت (عبدالرحمان، خافی، همانجاها). حکومت افضل‌خان بیش از چند ماهی دوام نیافت. چه، در ۱۲۸۴ق با شیوع وبا، او نیز مبتلا شد و در جمادی‌الثانی همان سال درگذشت و در باغ قلعهٔ حشمت‌خان که ملک شخصیش بود، دفن گردید (عبدالرحمان، ۱۱۶/۱، ۱۱۹؛ فیض‌محمد، ۲۹۵/۲).

چنانکه از منابع استنباط می‌شود، افضل‌خان مردی آرام و صلح‌جو بود (همو، ۲۶۵/۲؛ فرهنگ، ۱(۱)/۳۲۳) و همانطور که پسرش عبدالرحمان خان نیز تصریح کرده است، محرک اصلی افضل‌خان برای مخالفت با شیرعلی‌خان، اطرافیان او و به خصوص برادر کوچک‌ترش اعظم‌خان بودند (۵۹/۱، ۳۵۵). به گفتهٔ خافی (۵۲/۱ ـ ۵۳)، به هنگامی که افضل‌خان لشکری به باجگاه فرستاد، نامه‌ای برای محمد اسلم‌خان یکی از امرای خود که در دشت سفید نزدیک باجگاه بود، نوشت و در آن وی و اعظم‌خان را متهم به برپایی فتنه‌ای کرد که سبب فریب خوردن او و به‌وجود آمدن تفرقه شده است (نیز نک: عبدالرحمان، ۵۹/۱). هنزمن، افضل‌خان را فرمانروایی ضعیف و ناتوان دانسته، و بر آن است که تمام قدرت در دست برادرش اعظم‌خان بوده است (ص 344).

مآخذ: جمال‌الدین اسدآبادی، *تتمة البیان فی تاریخ الافغان*، قاهره، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۱م؛ خافی، یعقوب علی، *پادشاهان متأخر افغانستان*، کابل، ۱۳۲۴ق؛ دولت‌آبادی، بصیراحمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ رشتیا، قاسم، *افغانستان در قرن نوزده*، کابل، ۱۳۳۶ق؛ ریاضی هروی، محمدیوسف، *عین الوقایع*، به‌کوشش محمدآصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عبدالرحمان خان، *حالات والاحضرت امیر عبدالرحمان‌خان*، مشهد، ۱۳۱۹ق؛ غبار، میرغلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، ۱۳۵۹ش؛ فرهنگ، میرمحمدصدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم، ۱۳۷۱ش؛ فیض محمد هزاره، *سراج التواریخ*، کابل، ۱۳۳۱ق؛ قندهاری، ابوالحسن، *گزارش سفارت کابل*، به‌کوشش محمدآصف فکرت، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:
Hensman, H., *The Afghan War of 1879-80*, London, 1881; Macmunn, G., *Afghanistan from Darius to Amanullah*, Quetta, 1934.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

اَفْضَلْ خانِ شیرازی، شکرالله (۹۷۸ـ ۱۲ رمضان ۱۰۴۸ق/۱۵۷۰ـ۷ ژانویهٔ ۱۶۳۹م)، مشهور به افضل‌خان علّامی، دیوان‌سالار و وزیر کاردان و بانفوذ ایرانی تبار دورهٔ جهانگیر شاه (۱۰۱۴ـ۱۰۳۷ق) و شاه‌جهان گورکانی (۱۰۳۷ـ۱۰۶۸ق).

افضل‌خان در شیراز زاده شد و همانجا رشد یافت و چون پدرش از دیوانیان آن دیار بود، مدتی به جای او در دیوان خراج به کار پرداخت؛ در شیراز بجز پدر نزد تقی‌الدین محمد شیرازی به تحصیل دانش پرداخت (حسنی، ۱۷۰/۵؛ نهاوندی، ۲۷/۳). وی سپس به قزوین رفت و از ملازمان فرهادخان قرامانلو از سرداران دانش پرور دورهٔ شاه عباس شد. در ۱۰۰۴ق/۱۵۹۶م همراه گروهی به ریاست ذوالفقار خان، برادر فرهادخان قرامانلو، به دستور شاه عباس به دربار عثمانی رفت، اما پس از قتل فرهادخان در ۱۰۰۷ق ترک خدمت دیوانی کرد و به همدان رفت (همو، ۲۷/۳ـ ۲۸؛ نیز نک: اسکندربیک، ۵۱۲/۲ ـ۵۱۳؛ فلسفی، ۱۵۹/۳ـ۱۶۳). او چند سال در آنجا نزد ابراهیم همدانی (هـ م) به کسب علم پرداخت، سپس با اجازهٔ استاد رهسپار زیارت عتبات عالیات شد و

از آنجا به هندوستان رفت (نهاوندی، ۲۸/۳).

افضل‌خان ابتدا در برهانپور دکن به خدمت خان خانان عبدالرحیم درآمد و طی ۳ سال توانست به مناصب مهمی دست یابد (همو، ۲۹/۳؛ کیول رام، ۶) و سپس با معرفی همو به دربار جهانگیر راه یافت و در دستگاه شاهزاده خرم (شاه جهان) با مقام «میرعدلی» در سپاه او به خدمت پرداخت. وی پس از ابراز لیاقت در اودیپور، توانست توجه شاهزاده را به خود جلب کند (کامگار، ۱۸۹ـ۱۹۱؛ نهاوندی، ۲۹/۳ـ۳۰؛ شاهنوازخان، ۱۴۵/۱) و مدتی بعد در ۱۰۲۳ق/۱۶۱۴م از جهانگیرشاه لقب «افضل‌خان» یافت (توزک...، ۱۵۵؛ کنبو، ۶۹/۱) در ۱۰۲۶ق افضل‌خان پس از موفقیت در مذاکره با عادل‌خان که او را به تأدیهٔ غرامتی سنگین وادار ساخت و نیز متعهد گردانید تا ولایاتی را که تصرف کرده بود، تخلیه نماید (توزک، ۲۱۰؛ کنبو، ۸۴/۱ـ۸۸)، موقعیت استوارتری یافت.

سالهای آخر حکومت جهانگیر صحنهٔ رقابت و درگیری میان پسران و اطرافیان او برای جانشینی بود. نورجهان بیگم همسر قدرتمند و محبوب جهانگیر که نقش مهمی در این درگیریها داشت، طرفدار داماد خود شاهزاده‌شهریار بود و جهانگیر را برضد شاه‌جهان تحریک می‌کرد (عبدالرشید، 188-187؛ کامگار، ۳۵۸ـ۳۶۱). بدین‌سبب، جهانگیر در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م افضل‌خان را که به نمایندگی از سوی شاه جهان برای اظهار فرمانبرداری آمده بود، نپذیرفت (توزک، ۳۹۶ـ۳۹۷؛ کامگار، ۳۶۱؛ کنبو، ۱۴۰/۱). در این زمان، گروهی از یاران شاه جهان از گرد او پراکنده شدند، از جمله میرزا محمد فرزند افضل خان که هنگام فرار از اردوی شاه جهان توسط اطرافیان او کشته شد (توزک، ۴۳۲ـ۴۳۳؛ شاهنوازخان، ۱۴۷/۱ـ ۱۴۸؛ کامگار، ۳۸۷ـ ۳۸۸). به نوشتهٔ کیول رام (همانجا) و شاه نوازخان (۱۴۸/۱)، افضل‌خان پس از آگاهی از مرگ فرزند خود به دربار جهانگیر پیوست. او در ۱۰۳۵ق/۱۶۲۶م به مقام میر (یا خان) سامانی رسید و سپس وکیل دیوان شاهزاده شهریار شد (هادی، ۴۹۸؛ کنبو، ۱۷۵/۱؛ شاهنوازخان، ۱۴۸/۱ـ ۱۴۹). با اینهمه، به نوشتهٔ کنبو (۴۲۸/۱) و شاهنوازخان (همانجا)، افضل‌خان پنهانی از شاه جهان حمایت می‌کرد و بدین‌سبب، پس از به سلطنت رسیدن وی لطف فراوان دید.

در ۱۰۳۷ق/۱۶۲۸م در ابتدای حکومت شاه جهان، افضل‌خان مقامی بالاتر یافت و پس از برکناری ارادت خان، به وزارت رسید و منصب چهار هزاری و پنج هزاری و سرانجام هفت هزاری یافت (کنبو، ۲۷۵/۱، ۲۹۷/۳؛ لاهوری، ۱۷۶/۱ـ۱۷۷). او به سبب تجربه‌ای طولانی در مذاکرات سیاسی، وظیفهٔ ارتباط با نمایندگان کشورهای دیگر را نیز بر عهده داشت (کنبو، ۳۵۵/۱ـ۳۵۶، ۲۴۱/۲؛ لاهوری، ۳۳۹/۱ـ۳۴۰، ۳۶۵، ۹۱/۲). و در همین منصبها بود تا در ۱۰۴۸ق به سبب پیری از وزارت کناره گرفت و چندی بعد در ۱۲ رمضان همان سال (لاهوری، ۱۳۱/۲ـ۱۳۲) در لاهور درگذشت و در مقبره‌ای که در آگره، کنار رود جمنا برای خود ساخته بود، به خاک سپرده شد (محمد لطیف، 190-189).

در دورهٔ جهانگیر و شاه جهان گروهی از ایرانیان به بهانه‌های گوناگون از ایران به هند مهاجرت کردند و عده‌ای به وزارت و امارت رسیدند که از آن میان باید به اعتمادالدولهٔ تهرانی (ه م)، آصف‌خان (ه م)، ارادت خان و افضل‌خان اشاره کرد که نفوذشان در دربار هند موجب گسترش فرهنگ ایرانی در این دیار شد.

افضل‌خان در حساب، هندسه، هیأت و ادب تبحر داشت (شاه نوازخان، ۱۴۵/۱؛ لاهوری، ۲۸۲/۱ـ۲۸۷، ۴۷۸ـ۴۸۶؛ ریاض‌الاسلام، I/237-238, 249-250, 254-255) و از حامیان شعرای پارسی‌گوی دربار هند بود و برخی از شاعران و نویسندگان را به دربار گورکانیان جلب کرد، از جمله چندربهان، متخلص به برهمن مؤلف تذکرهٔ چهارچمن که چمنی را به احوال و کارهای افضل‌خان اختصاص داده است (کنبو، ۳۳۶/۳ـ۳۳۷، ۳۴۳ـ۳۴۴؛ آفتاب اصغر، ۳۸۲).

افضل خان پس از کشته شدن پسرش چون فرزند دیگری نداشت، برادرزاده‌اش عنایت‌الله، ملقب به عاقل‌خان را به فرزند خواندگی پذیرفت. عبدالحق، ملقب به امانت خان برادر هنرمند افضل خان از خوشنویسان برجستهٔ این دوره است که خطاطی گنبد تاج محل از شاهکارهای اوست (شاهنوازخان، ۱۵۱/۱؛ کنبو، ۲۲۲/۲، ۲۵۰).

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *توزک جهانگیری*، به کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حسنی، عبدالحی، *نزهة‌الخواطر*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ شاهنوازخان، *مآثر الامراء*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸م؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کامگار حسینی، *مآثر جهانگیری*، به کوشش عذرا علوی، علیگره، ۱۹۷۸م؛ کنبو، محمدصالح، *شاه جهان‌نامه*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ کیول رام، *تذکرة الامراء*، به کوشش معین‌الحق و انصار زاهدخان، کراچی، ۱۹۸۶م؛ لاهوری، عبدالحمید، *باد شاهنامه*، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۸م؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ هادی، محمد، «ضمیمهٔ جهانگیرنامه» (نک: هد، توزک جهانگیری)؛ نیز:

Abdur Rashid, «Jahāngir», *The Mughul Empire*, Bombay, 1984; Muhammad Latif, *Agra*, Calcutta, 1896; Riazul Islam, *A Calendar of Documents of Indo-Persian Relations*, Karachi, 1979.

مجید سمیعی

اَفْضَلُ‌الدّینِ خونَجی، ابوعبدالله‌محمد بن نام‌آور بن‌عبدالملک (جمادی‌الاول ۵۹۰ ـ ۵ رمضان ۶۴۶/مهٔ ۱۱۹۴ـ۲۲ دسامبر ۱۲۴۸)، دانشمند علوم عقلی ایرانی و قاضی در مصر. برخی از منابع متأخر نام پدر و سال وفات او را به اختلاف آورده‌اند (نک: ابن قنفذ، ۳۲۰؛ طاش‌کوپری‌زاده، ۲۷۵/۱). انتساب او ظاهراً به خونَج (= خونا، خونه)، قصبه‌ای در نزدیکی زنجان است که نباید آن را با خُنج، از توابع لارستان در فارس، اشتباه گرفت (نک: ابن حوقل، ۳۳۳/۲؛ یاقوت، ۴۹۹/۲ـ۵۰۰؛ حمدالله، ۶۶؛ قس: فسایی، ۱۱۴/۱).

از گزارش ذهبی (*العبر*، ۲۵۵/۳) برمی‌آید که افضل‌الدین پیش از اقامت در مصر، در ایران به تحصیل علم پرداخته است. او افزون بر

احاطه به علوم عقلی در فقه نیز دست داشت و خود بر مذهب شافعی بود. چندگاهی در مصر به تدریس در مدارس صالحیه و صلاحیه پرداخت و مدتی نیز قاضی‌القضاتی مصر و توابع آن را عهده‌دار بود (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۰/۲؛ ابوشامه، ۱۸۲؛ سبکی، ۴۳/۵؛ ذهبی، سیر...، ۲۲۸/۲۳). با آنکه از او در مقام قضا به نیکی یاد کرده‌اند (ابوشامه، همانجا)، سیوطی از انتصاب او به این سمت به سختی انتقاد می‌کند، از آن‌رو که شخصیت فلسفی او بر فقاهتش غالب بوده است (۵۴۱/۱؛ نیز نک: مقریزی، ۳۲۶/۷).

از شاگردان نامدار او می‌توان از موفق‌الدین ابن ابی اصیبعه یاد کرد که در ۶۳۲ق/۱۲۳۵م در قاهره به حلقهٔ درس او پیوسته، و دانش او را، افزون بر فلسفه و امور دینی در دیگر رشته‌ها نیز استوار یافته است (ابن ابی اصیبعه، همانجا). شاگرد دیگر وی عزالدین محمد اربلی در مرثیه‌ای به مناسبت درگذشت استاد، او را به علم و فضیلت ستوده است. مرگ افضل‌الدین در قاهره اتفاق افتاد و در گورستان قرافه به خاک سپرده شد (همانجا؛ مقریزی، ۳۲۶/۷-۳۲۸).

آثار:

۱. *الجمل*، در منطق که با نامهای *الجمل المنطقیة* (ESC², شم 653(3)) یا *المختصر* نیز از آن یاد می‌شود. نسخه‌های چندی از آن در لندن، قاهره، الجزایر و مشهد (GAL, I/607; GAL, S, I/838) و پاریس (دوسلان، شم 1396(12)) موجود است.

از شرحهای این کتاب می‌توان از این آثار یاد کرد: ۱. شرح ابن واصل حموی (برای نسخه‌های خطی آن، نک: نموی، شم 1407؛ GAL، نیز GAL,S، همانجاها؛ نیز نک: ESC²، شم 647, 615)؛ ۲. شرح ابن مرزوق تلمسانی (نک: هـ د، ابن مرزوق، شم ۱؛ قس: حاجی‌خلیفه، ۱۹۸۶/۲، که میان مؤلف و شارح الجمل خلط کرده است؛ نیز نک: ESC²، شم 654, 614؛ دوسلان، شم 1396(6)؛ قس: GAL, S, I/836؛ GAL، همانجا، که از دو ابن مرزوق و دو شرح جداگانه سخن رفته است)؛ ۳. حاجی خلیفه از شرح ابن استار تدرومی تلمسانی با نام *کفایة العمل* یاد کرده است (همانجا)؛ ۴ و ۵. شرحی نیز از محمد بن ابوالعباس حسینی، در لندن موجود است (GAL، همانجا) و شرح دیگری از محمد بن عبدالجبار با نام *نظم الجمل* (همانجا).

۲. *الموجز*، در منطق که منابع کهن از آن به عنوان اثری مستقل یاد کرده‌اند (قس: حاجی‌خلیفه، ۱۹۰۱/۲)، اما بروکلمان آن را خلاصه‌ای از *الجمل* دانسته، و به نسخه‌هایی از آن در پاریس، کمبریج و فاس اشاره کرده است (GAL, S, I/838). بر این اثر نیز شرحهایی نوشته شده است: ۱. شرح سراج‌الدین ارموی؛ ۲. شرح محمد بن احمد شریف تلمسانی؛ ۳. شرح عیسی بن داوود منطقی با نام *الایضاح*؛ ۴. شرح فخرالدین ابوالحسین علی بن محمد نَبَدی (برای نسخه‌های خطی همهٔ شرحها، نک: همانجا).

۳. *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، در منطق با شرح کاتبی قزوینی و حاشیهٔ ابن بدیع بندهی (حاجی خلیفه، ۱۴۸۶/۲). نسخه‌ای از آن با شرح کاتبی قزوینی در کتابخانهٔ توپکاپی‌سرایی ترکیه موجود است (TS، شم 6783؛ نیز نک: ESC²، شم 667). در برخی منابع موضوع این کتاب را علوم طبیعی دانسته‌اند (نک: اسنوی، ۵۰۲/۱؛ سیوطی، همانجا؛ ووستنفلد، 131). بروکلمان نسخه‌هایی از این اثر را در مادرید و قاهره (GAL، همانجا) و شرح کاتبی قزوینی بر آن را در رامپور گزارش کرده است (GAL,S، همانجا).

۴. شرح *کلیات قانون* ابن سینا، که نسخه‌ای از آن در پاریس شناسایی شده است (نک: دوسلان، شم 2937). به گفتهٔ حاجی خلیفه (۱۳۱۲/۲) ابن قُفّ در شرح ۶ جلدی خود بر *کلیات قانون* ابن سینا، از گفتار افضل‌الدین خونجی و پاسخهای او بر ایرادات فخرالدین رازی سود برده است.

۵. *مختصر المطالب العالیة*، در عقاید (برای نسخه‌های خطی آن، نک: GAL, S, I/922). این اثر خلاصه‌ای است از *المطالب العالیهٔ* فخرالدین رازی که در آن برخی از بخشهای دشوار کتاب تفسیر شده است (معلوف، ۳۳۸-۳۳۹).

از افضل‌الدین خونجی چند اثر دیگر نیز نام برده‌اند: *مقالة فی الحدود و الرسوم*، شرحی بر گفتار ابن سینا دربارهٔ نبض و نیز کتاب *ادوار الحمیات* (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۱/۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن قنفذ، احمد، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *الذیل علی الروضتین* (*تراجم الرجال*)، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفه؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به‌کوشش منصور رستگارفسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ معلوف، عیسی اسکندر، «من نفائس الخزانة التیموریة»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۳م، شم ۳؛ مقریزی، احمد، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

De Slane; ESC²; GAL; GAL,S; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1956; TS; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, New York, 1978.

ناهده فوزی

اَفْضَلُ‌الدّینِ کِرمانی، تاج‌الزمان احمد بن حامد، از شاعران، مورخان و پزشکان اواخر قرن ۶ و اوایل قرن ۷ق در دستگاه آل قاورد (هـ م) یا سلجوقیان کرمان. تاریخ تولد او معلوم نیست. از ندیمان طغرل شاه سلجوقی (د ۵۶۳ق/۱۱۶۸م) بود و در اختلافات فرزندان او، یعنی ملک ارسلان، توران شاه و بهرام‌شاه، بیشتر با ملک ارسلان همراهی داشت. یکی از مربیان و حامیان او اتابک قطب‌الدین محمد بزقش (د ۵۸۲ق/۱۱۸۶م) نام داشت که افضل‌الدین دیوان انشاء او را

اداره می‌کرد و به گزارش خبیصی که چند قرن بعد کتاب *بدایع الازمان* افضل‌الدین را تحریر کرده، وی دبیر اتابک بوده، «و در محفل پسران طغرل شاه رتبت جلوس داشته است» (نک: محمد بن ابراهیم، ۴۷).

سلجوقیان کرمان سالی ۴ ماه را در جیرفت که شهری پرنعمت و گرمسیر بود، می‌گذرانیدند و ۸ ماه بقیه را به مرغزار تشیز، و شهر کرمان که در آن روزگار بردسیر خوانده می‌شد، می‌رفتند و افضل‌الدین در تمام این نقل و انتقالات حضور داشته، و بارها در کتاب خود از آن یاد کرده است؛ مثلاً در «۵۶۴ خراجی» (۵۷۱ ق/۱۱۷۵م) «روز پانزدهم دی» به نیابت دیوان انشاء ملازم ملک ارسلان در سفر به جیرفت بوده است (نک: همو، ۹۵). در کشمکشهای شاهزادگان سلجوقی، افضل‌الدین خیال مهاجرت داشت و از طریق کوبنان (کوهبنان) که ظاهراً مولد او بوده است، راهی خراسان شد (۵۷۷ق/۱۱۸۱م)، اما چون به کوبنان رسید، به توصیهٔ «امیر عالم مجاهدالدین» از سفر خراسان منصرف شده، «پنج سال در کوبنان مقیم زاویهٔ انزوا» بود «و از دریچهٔ اعتبار، نظارهٔ روزگار رسن باز» می‌کرد (نک: افضل‌الدین، ۱۵۵-۱۵۶).

افضل‌الدین پس از آن به یزد رفت. در آنجا به سبب بیماری و ناتوانی از ادارهٔ خانواده، از اتابک یزد خواست تا وسایل بازگشت او را به کرمان فراهم آورد. بزرگان یزد با این کار موافق نبودند، خصوصاً علاءالدوله پسر اتابک سام به او برای ماندن وعده و وعید بسیار داد (باستانی، مقدمه بر *عقدالعلی*، ۱۸). با اینهمه، نتوانست در کرمان دوام آورد و دوباره به یزد بازگشت و در آنجا در بیمارستان به کار پرداخت و مقرری برایش تعیین کردند (نک: افضل‌الدین، ۱۵۷)، اما مدتی بعد باز به کرمان برگشت.

ظاهراً افضل‌الدین به سبب اوضاع آشفتهٔ کرمان و رسیدن ملک دینار غز به راور، قصد بازگشت کرده است؛ نیز شاید که متعینان راور و کوبنان ــ به اشارهٔ ملک دینار ــ از او دعوت کرده باشند که به کرمان بازگردد. به هر حال، چنانکه خود گفته است در پنجم محرم ۵۸۴، دو هفته پیش از عید نوروز، به کوبنان رسید (ص ۱۶۳).

پس از چندی رکن‌الدین محمد بن صلاح‌الدین وزیر کرمان که از دوستان افضل‌الدین بود (باستانی، مقدمه بر *سلجوقیان*...، ۷۲)، رشتهٔ کارها را در دست گرفت، اما طولی نکشید که وزیر به سعایت دشمنان به زندان رفت و اموالش مصادره شد (همانجا). چنان می‌نماید که از آن پس افضل‌الدین نیز منزوی شد و چنانکه خود گفته است: «من بنده به اشارهٔ پیر خرد، زاویهٔ وحدت گرفتم و سر به گریبان فکرت فرو بردم...».

تاریخ مرگ افضل‌الدین کرمانی دقیقاً معلوم نیست و چون *المضاف الی بدایع الازمان* را در ۶۱۳ق/۱۲۱۶م تألیف کرده، لابد تا این تاریخ حیات داشته است. از طرفی چون در ۵۶۵ق/۱۱۷۰م که به ندیمی ملک ارسلان و احتمالاً معلمی او منصوب شده، می‌بایست در آن وقت سنی در خور داشته باشد و می‌توان گفت که اگر ۸۰ سال نیز عمر کرده باشد، احتمالاً در حدود سال ۶۱۵ق/۱۲۱۸م درگذشته است (همان، ۵۷)؛ نیز از آنجا که گویا افضل‌الدین اصلاً اهل کوبنان بوده است، می‌توان احتمال داد که اواخر عمر را به موطن خود بازگشته، و آنجا درگذشته باشد.

افضل‌الدین در شعر و در نثر هر دو مهارت داشت. محمد بن ابراهیم خبیصی (زنده در ۱۰۲۵ ق) در متن *تاریخ* خود از مجلس مشاعره‌ای که در حضور اتابک زنگی برگزار شده، یاد کرده که احتمالاً مربوط به سال ۵۹۹ق/۱۲۰۳م است که اتابک سعد بن زنگی به کرمان لشکر کشیده بوده است (نک: همان، ۷۶). افضل‌الدین در شعر عربی نیز دست داشت و هنگام بازگشت از یزد قصیده‌ای سروده است (نک: ص ۱۶۲).

افضل‌الدین در نوشته‌های خود از برخی استادانش، از جمله بدیع‌الزمان محمد بن ابی المعالی از ملازمان قوام‌الدین مسعود وزیر سلجوقیان کرمان نام برده است. او همچنین با برخی از دانشمندان معاصر خود مکاتبه و مراوده داشته است؛ چنانکه دربارهٔ قِران معروفی که منجمان پیش بینی کرده بودند، با جمال‌الدوله ابوالفتح منجم که در خراسان می‌زیست، مکاتبه کرد و بنا به نوشتهٔ خود با او دوستی دیرینه داشته است (ص ۷۴).

افضل‌الدین در طب نیز مهارت داشت و مدتی بیمارستان کرمان و مدتی هم بیمارستان یزد را اداره می‌کرد. او رساله‌ای دربارهٔ بهداشت و پیش‌گیری بیماریها نوشته است که *صلاح الصحاح فی حفظ الصحة* نام دارد. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه تهران (منزوی، ۵۵۶/۱؛ ره‌آورد، ۲۳)، و نیز نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ ملی پاریس (بلوشه، شم 884) موجود است. این رساله نخستین بار به کوشش باستانی پاریزی همراه با شرح احوال مؤلف آن ضمیمهٔ *عقدالعلی* در تهران (۱۳۵۶ش) به چاپ رسید. دیگر آثار افضل‌الدین در تاریخ است و آنچه بر جای مانده، اینهاست:

۱. *بدایع الازمان فی وقایع کرمان*، معروف‌ترین اثر وی که ظاهراً کتابی مفصل و منشیانه در تاریخ عمومی کرمان، به ویژه سلجوقیان کرمان بوده است. تاکنون نسخه‌ای از این کتاب شناخته نشده است.

حدود ۴۰۰ سال پس از افضل‌الدین، یک منشی صاحب ذوق از مردم خبیص کرمان به نام میرزا محمد ابراهیم خبیصی که گویا به سلجوقیان کرمان نسب می‌برده (باستانی، *گنجعلی خان*، ۱۹۰)، قسمت عمدهٔ این کتاب را به روزگار شاه عباس صفوی لفظ به لفظ تحریر کرده است. هر چند در برخی جاها خود مطالبی بدان افزوده، و احتمالاً مطالبی را نیز کاسته است ــ اما به هر حال آن را به صورتی زنده نگاه داشته است. نسخهٔ این تحریر که در کتابخانهٔ سلطنتی برلین نگهداری می‌شده، در ۱۸۸۶م به کوشش هوتسما در زمرهٔ انتشارات اوقاف گیب با عنوان *تواریخ آل سلجوق* چاپ شده است. نسخهٔ کتابخانهٔ برلین در دسترس نیست و شاید در حوادث جنگ جهانی دوم از میان رفته باشد و بنابر این، متن چاپی هوتسما ارزش و اهمیت ویژه‌ای یافته، هر چند او قسمتهای اول کتاب را که تاریخ عمومی بوده، حذف کرده است. اخیراً نسخه‌ای از این کتاب که در ۱۱۷۳ق تحریر شده، به دست آمده است که باید رونویسی از همان نسخهٔ میرزا محمد ابراهیم خبیصی بوده باشد (نک: باستانی، مقدمه بر *سلجوقیان*، ۹۱، حاشیه). این کتاب نخستین بار

در تهران (۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م) با عنوان *سلجوقیان و غز در کرمان* به کوشش باستانی پاریزی به چاپ رسیده است.

گفتنی است مهدی بیانی *بدایع‌الازمان* را براساس تطبیق و تلفیق پاره‌ای منقولات از آن در آثار دیگر به چاپ رسانده است (تهران، ۱۳۲۶ش).

۲. *عقدالعلیٰ للموقف الاعلیٰ*، رساله‌ای در پند و اندرز و آداب سیاست و ملک داری و بخشی از تاریخ کرمان که آن را به نام ملک دینار غز نوشته، و در صفر ۵۸۴ نگارش آن را به پایان رسانده است. *عقدالعلیٰ* نخستین بار به کوشش محمد حسین فروغی (ذکاء الملک) به خط نستعلیق به چاپ رسید. سپس به کوشش علی محمد عامری در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م، با حواشی و تصحیحات معتبر چاپ شد و همین چاپ در ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م، با مقدمهٔ باستانی پاریزی، تجدید شد.

۳. *المضاف الیٰ بدایع الازمان فی وقایع کرمان*، که در واقع تکمله‌ای است بر کتاب *بدایع الازمان*. نسخه‌ای از این رساله که در ۷۶۳ق/۱۳۶۲م کتابت شده، در مجموعه‌ای خطی در کتابخانهٔ واتیکان موجود است. این رساله به کوشش عباس اقبال آشتیانی، به کمک محمد هاشمی کرمانی به چاپ رسیده است.

مآخذ: افضل‌الدین، احمد، *عقدالعلیٰ للموقف الاعلیٰ*، به کوشش علی محمد عامری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، *گنجعلی‌خان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، مقدمه بر *سلجوقیان و غز در کرمان* (نک: هم، محمد بن ابراهیم)؛ همو، مقدمه بر *عقدالعلیٰ* (نک: هم، افضل‌الدین)؛ ره‌آورد، حسن، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ پزشکی*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ محمد بن ابراهیم، *سلجوقیان و غز در کرمان*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ منزوی، خطی؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1992.

محمدابراهیم باستانی‌پاریزی

اَفْضَلُ‌الدّینْ مُحَمَّد (یا محمود) (د رجب ۹۱۰/دسامبر ۱۵۰۴)، وزیر سلطان حسین بایقرا و شاعر دورهٔ تیموری. وی در خانواده‌ای پرورش یافت که نسل اندر نسل در کرمان امارت و وزارت داشتند. پدرش ضیاءالدین محمد نیز از بزرگان این شهر بود (دولتشاه، ۵۱۳؛ میرخواند، ۸۵/۷). افضل الدین ظاهراً در آغاز جوانی زادگاه خود را ترک گفت و به سمرقند، تختگاه سلطان ابوسعید گورکان (حک ۸۵۴-۸۷۳ق/۱۴۵۰-۱۴۶۸م)، فرمانروای تیموری رفت و با خواجه برهان‌الدین عبدالحمید، وزیر او پیوند خویشاوندی یافت و به ملازمتش پیوست. سپس به واسطهٔ همو به دربار راه یافت و چندی بعد، با اینکه هنوز جوان بود، به ریاست «استیفای دیوان اعلیٰ» منصوب شد (خواندمیر، *دستور الوزراء*، ۴۳۳-۴۳۴).

افضل‌الدین پس از قتل ابوسعید گورکان، آهنگ خراسان کرد و به دربار سلطان حسین بایقرا (حک ۸۷۳-۹۱۱ق/۱۴۶۸-۱۵۰۵م) که به تازگی بر خراسان دست یافته بود، پیوست و به زودی مقام او چندان فزونی یافت که در ۸۹۱ق/۱۴۸۶م بر مسند وزارت تکیه زد (میرخواند، همانجا؛ قس: خواندمیر، *حبیب السیر*، ۱۶۷/۴، *دستور الوزراء*، ۴۳۴، که به‌رغم اقتباس کامل از عبارات میرخواند، تاریخ وزارت یافتن او را در ۸۷۸ق آورده است). از گفته‌های مورخان چنین بر می‌آید که در این زمان دو تن با هم وزارت می‌راندند: یکی افضل الدین و دیگری خواجه نظام الملک. و اینان چنان از رقیب قدرتمند خود خواجه مجدالدین محمد نزد سلطان حسین سعایت کردند که سرانجام سلطان به عزل او و از همهٔ مناصبش فرمان داد. با اینهمه، سلطان به سفارش برخی از درباریان بر آن شد تا خواجه مجدالدین را بار دیگر بر مقامی بگمارد؛ اما به سبب مخالفت امیر علیشیر نوایی، دولتمرد و شاعر برجستهٔ دربار که با افضل الدین روابط بسیار دوستانه‌ای داشت، کاری از پیش نبرد؛ ولی هنگامی که امیر علیشیر به حکومت استراباد گسیل شد، در غیاب او، سلطان دوباره با خواجه مجدالدین بر سر مهر آمد و در ۸۹۲ق/۱۴۸۷م امور دیوان را به او واگذارد (میرخواند، ۸۵/۷-۸۶، ۱۰۵-۱۰۶؛ علیشیر نوایی، ۱۱۹؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، همانجا). سپس افضل الدین که هوشمندانه دریافته بود خواجه مجدالدین در اندیشهٔ انتقام از اوست، با اجازهٔ سلطان حسین برای ستاندن اموال دیوانی به استراباد مأموریت یافت. خواجه مجدالدین نیز پس از آنکه به وزارت نشست، همهٔ کسانی را که از زمان وزرای پیشین بر مقامی بودند، بر انداخت و برخی را به زندان افکند و یا اموالشان را مصادره کرد. با اینهمه، او که حضور افضل الدین را در کنار امیرعلیشیر نوایی، رقیب قدرتمند خود در استراباد، به هیچ روی بر نمی‌تابید و اتحاد این دو را تهدیدی جدی برای خویش به شمار می‌آورد، سلطان را بر آن داشت تا افضل الدین را به هرات فرا خواند. اما افضل الدین بر جان خود سخت بیمناک بود و به سفارش امیرعلیشیر نوایی که او را از توطئهٔ خواجه مجدالدین آگاه کرده بود، به آذربایجان نزد سلطان یعقوب بیک (حک ۸۸۳-۸۹۶ق/۱۴۷۸-۱۴۹۱م)، فرمانروای آق قویونلو (ه‍ م) روانه شد و از سوی او به گرمی مورد استقبال قرار گرفت (میرخواند، ۱۰۶/۷-۱۰۷، ۱۰۹؛ خواندمیر، همان، ۱۸۱/۴).

به گفتهٔ امیر علیشیر نوایی (ص ۱۱۹، ۲۹۶). سلطان یعقوب بر آن شد تا وزارت به افضل الدین بسپارد، ولی او نپذیرفت و به جای آن «امارت قافلهٔ حج» (امیر الحاجی) را بر عهده گرفت (نیز نک: میرخواند، ۱۰۹/۷). افضل الدین پس از آنکه چندی در آذربایجان به آسودگی روزگار گذرانید، چون دریافت که سلطان حسین بایقرا ــ به احتمال بسیار با میانجیگری امیر علیشیر نوایی ــ باز بر سر مهر آمده است، در نیمهٔ رمضان ۹۰۳/مهٔ ۱۴۹۸ آهنگ بازگشت خراسان کرد. مقارن بازگشت افضل الدین، سلطان حسین بایقرا که نسبت به وزیر خود نظام الملک سخت کینه می‌ورزید، او را برانداخت و در شوال همان سال افضل الدین را وزارت داد و او در مصادرهٔ اموال بسیاری از وابستگان وزیر و متحد پیشین خود فعالانه شرکت جست (همو، ۱۵۷/۷-۱۶۰؛ قس: خواندمیر، *دستور الوزراء*، ۴۳۶-۴۳۷). افضل الدین این بار چندان به سلطان تقرب یافت که نخست منصب «اشرف وزرا» و بعد «امارت دیوان» نیز به او واگذار شد (میرخواند، ۱۶۰/۷) و برخی از پسران، برادران و نزدیکان او نیز به مقامهای مهم دست یافتند:

پسرش ضیاءالدین محمد در زمرهٔ امرای میرزا مظفر حسین گورکان، پسر سلطان درآمد و برادر او، خواجه امین‌الدین محمود هم مدتی وزارت سلطان حسین را بر عهده داشت (خواندمیر، همان، ۴۳۹-۴۴۱، *حبیب السیر*، ۳۳۰/۴). افضل الدین در هرات درگذشت و پیکرش را کنار مقبرهٔ خواجه عبدالله انصاری، و در مدرسه‌ای که خود بنا نهاده بود، به خاک سپردند (همو، *دستور الوزراء*، ۴۳۹-۴۴۰).

دولتشاه سمرقندی که در حیات افضل‌الدین شرحی دربارهٔ او نوشته، کاردانی و کفایت وی را ستوده، و بر آن است که او چون بر مسند وزارت نشست، «کار مملکت رونقی تمام... یافت» (ص ۵۱۳-۵۱۴). گفته‌اند او به عمران و آبادانی ملک نیز توجهی بسیار نشان می‌داد و چندین مسجد و مدرسه و خانقاه در هرات به فرمان وی ساخته شد (میرخواند، ۱۶۱/۷؛ خواندمیر، همان، ۴۳۸). افضل الدین «در علم سیاق و حساب دفتر و ضرب و قسمت بی‌نظیر»، و افزون بر تصدی مشاغل دولتی، در سرودن شعر نیز توانا بود (علیشیر نوایی، ۱۱۹). او که «افضل» تخلص می‌کرده (نک: عبدالغنی، ۱۶)، به گفتهٔ دولتشاه سمرقندی در «مدح پادشاه اسلام [ظاهراً سلطان حسین بایقرا] قصاید غرایی» سروده است (ص ۵۱۵). از اشعار او بجز ابیات پراکنده‌ای که در برخی منابع آمده (نک: علیشیر نوایی، ۲۹۶؛ دولتشاه، همانجا؛ رازی، ۲۷۰/۲-۲۷۲؛ اوحدی، ۸۴-۸۵)، ۹۵ بیت نیز در جُنگی به شمارهٔ ۲۳۲۶ در کتابخانهٔ مجلس شورا (نک: شورا، ۱۲/۸-۱۳) موجود است (نیز نک: منزوی، ۱۹۹۰/۹).

مآخذ: اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ شورا، خطی؛ عبدالغنی خان، محمد، *تذکرة الشعرا*، به کوشش محمد مقتدی خان شروانی، علیگره، ۱۹۱۶م؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش.

ابوالفضل خطیبی

اَفْضَلُ الدّینْ مُحَمَّدِ بْن صَدْرُ الدّین، نک: آل ترکه.

اَفْضَلُ الدّینْ مُحَمَّدِ کاشانی، نک: بابا افضل.

اَفْضَلِ رَسولی، نک: بنی رسول.

اَفْضَلِ کُتَیْفات، ابوعلی احمد (مق ۵۲۶ق/۱۱۳۲م)، وزیر و فرمانروای مصر، فرزند افضل بن بدر الجمالی و نوادهٔ امیر الجیوش بدرالجمالی وزیران نامدار عصر فاطمی.

دربارهٔ زندگی ابوعلی پیش از وزارتْ اطلاع چندانی در دست نیست و مورخانی که از وزارت ابوالقاسم شاهنشاه و لشکرکشی پسران او به فلسطین و جنگ با صلیبیان یاد کرده‌اند، از شرف المعالی و سماءالملک حسین نام برده، و از ابوعلی احمد سخن نرانده‌اند، مگر آنکه شرف المعالی همان احمد، و لقب او پیش از وزارت بوده باشد.

گفته‌اند که الآمر فاطمی پس از قتل افضل بن بدرالجمالی، فرزندان او و از جمله ابوعلی احمد را به زندان افکند (ابن خلکان، ۲۳۵/۳). وقتی الآمر در ذیقعدهٔ ۵۲۴ کشته شد و ابوالمیمون عبدالمجید پسر عموی او با لقب الحافظ به امور خلافت پرداخت، لشکریان شوریدند و ابوعلی را آزاد کردند و بر حکومتش گردن نهادند (ابن میسر، ۷۴/۲؛ ابن خلکان، ۲۳۵/۳-۲۳۶). مهم‌ترین نکته، کوتاهی دوران خلافت و امامت و حدود سیطرهٔ ابوعلی بر امور دولت است. گفته‌اند که الآمر فرزند نازادهٔ خود را در بطن مادر ولایتعهدی داده بود و چون بمرد، سران دولت ابوالمیمون را به نیابت خلافت برنشاندند تا آن کودک زاده شود (ابن میسر، همانجا؛ ابن اثیر، ۶۶۵/۱۰)؛ اما نوزاد دختر بود و الحافظ خلافت یافت (ابن تغری بردی، ۲۳۷/۵-۲۳۹) و پس از آن او خود ابوعلی را وزارت داد (ابن قلانسی، ۲۲۹). این روایت با برخی دیگر از روایات ناهمگون است. نخست آنکه ابوعلی را لشکریان طرفدار پدرش بر سر کار آوردند و او نیز همواره بدانها دلگرم بود و بدین سبب توانست خلیفه را کاملاً محدود و منکوب کند؛ دوم آنکه چنانکه خواهد آمد، محتملاً از الآمر فرزند پسری برجای مانده بود که وجود او بعداً مورد اختلاف واقع شد (نک: اشترن، «جانشینی...[1]»، 202 به بعد)، و سرانجام آنکه این ابوالمیمون الحافظ از کسانی بود که گویا در توطئهٔ قتل پدر ابوعلی دست داشت (ابن اثیر، ۵۹۰/۱۰-۵۹۱) و بعید بود که پسر کین‌خواه او را به وزارت بردارد. وقایع بعدی و دشمنی ابوعلی با الحافظ نیز مؤید این معنی است.

به هر حال چون افضل وزارت یافت، بر الحافظ بسیار سخت گرفت و گفته‌اند به زندانش افکند و نامش را در خطبه و سکه نیاورد و بلکه به نام امام منتظر به حکومت پرداخت (ابن میسر، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۳۵/۳؛ مقریزی، ۳۵۷/۱؛ ابن ظافر، ۹۴). دربارهٔ این امام منتظر روایات اندکی مبهم است. ابن میسر (۷۲/۲) چنین آورده است که الآمر را فرزند پسری بود به نام ابوالقاسم الطیب که او را ولیعهد گردانیده بود. چون الآمر بمرد، مهتر او با تبانی با ابوالمیمون این پسر را به جایی نامعلوم برد و از او نشانی بر جای نماند (اشترن، همان، 198). از آن سوی می‌دانیم که در همان ایام اسماعیلیهٔ یمن از اطاعت مصر بیرون شدند و گروهی از آنان به‌طرفداری از الطیب برخاستند و به‌طیبیه معروف شدند و گویا در اسکندریه نیز کسانی به طرفداری از او برخاستند و سکه به نامش زدند (حسن، ۱۷۶؛ اشترن، همان، 196- 195). دربارهٔ سکه‌هایی که در ۵۲۵ و ۵۲۶ق در اسکندریه، قاهره و فسطاط ضرب شده بود و عبارت «الامام المهدی القائم بامرالله حجة الله علی العالمین» و «الامام محمد ابوالقاسم المنتظر لامرالله» بر آنها آمده (لین پول، 167)، باید گفت که افضل از همان آغاز کار خطبه و سکه را به نام امام منتظر کرد و چنانکه بر سکه و جای دیگری که از امام مهدی نام‌برده، خود را نایب‌و خلیفهٔ‌اوخوانده‌است (اشترن، «حکومت...[2]»،

---

1. «The Succession...» 2. «A Fāṭimid...»

447). برخی کوشیده‌اند تا میان ابوالقاسم الطیب و نظریهٔ طیبیه با امام منتظر سازگاری پدید آورند (همان، جم)، ولی برخی مورخان، افضل را صریحاً متمایل به شیعهٔ امامیه دانسته‌اند که در ذم فاطمیان مبالغه می‌کرد و اسماعیلیان به دشمنی سخت با او برخاستند (ابن اثیر، ۶۷۲/۱۰-۶۷۳؛ ذهبی، ۴۲۸/۲)، چه، نام و کنیهٔ امام قائم امامیه نیز ابوالقاسم محمد است.

این رفتار افضل با اسماعیلیه باید متأثر از رفتار پدرش افضل بن بدرالجمالی باشد که به دشمنی با آنان دارالحکمهٔ قاهره را تعطیل کرد و شعار دعوت باطنی را از میان برد (عنان، ۲۹۲؛ ذهبی، ۴۰۵/۲). افضل نیز خود نام اسماعیل فرزند امام صادق (ع) را که اسماعیلیان خود را بدو منسوب می‌دانند، از خطبه بینداخت (ابن اثیر، ۶۷۲/۱۰؛ ابن ظافر، همانجا)؛ نیز در ۵۲۵ق، ۳ مذهب دیگر اسلامی یعنی امامیه، مالکی و شافعی را رسمیت داد و از هر یک از این مذاهب قاضیانی برگزید که تا آن هنگام مرسوم نبود (ابن میسر، ۷۴/۲). او با این کارها آشکارا به مخالفت با اسماعیلیه برخاست و کوشید تا رسمیت و اکثریت آن را از میان بردارد؛ اما مهلت نیافت و به تحریک و توطئهٔ الحافظ و یارانش در نیمهٔ محرم (۱۶ یا ۲۰ محرم) ۵۲۶ در حالی که مشغول چوگان بود، توسط یکی از غلامان فرنگی الحافظ به قتل رسید (ابن خلکان، ۲۳۶/۳؛ مقریزی، ۳۵۷/۱، ۴۹۰-۴۹۱؛ ابن اثیر، ۶۷۳/۱۰). خلافت واقعی الحافظ از آن تاریخ آغاز شد و روز قتل افضل را «عید النصر» خواند و به خطبه و نماز عید و جشن برخاست و هر سال آن را گرامی می‌داشت (مقریزی، ۳۵۷/۱، ۴۹۰-۴۹۱). او همچنین به دست پسر و وزیر خود حسن، از همهٔ امیرانی که یار و پیرو افضل بودند، انتقام گرفت (ابن اثیر، ۲۲/۱۱؛ ابن میسر، ۷۷/۲).

افضل را مانند پدرش به دادگری و نیک سیرتی ستوده‌اند. چون وزارت یافت، اموال و املاکی را که پیش از او از مردم مصادره کرده بودند، به صاحبانشان باز گردانید و به تهدید و سرکوب مفسدان برخاست (همو، ۷۵/۲؛ ابن قلانسی، ۲۲۹؛ قلقشندی، ۳۷۰/۱۳). او همچنین اموال قصر خلافت را به مقر خویش آورد، زیرا آنها را از آن پدرش می‌دانست که الآمر پس از قتل او مصادره کرده بود (ابن اثیر، ۶۶۵/۱۰؛ حسن، همانجا). القاب و عنوانهای مطنطن و بی سابقه‌ای که خطبا در خطبه‌ها او را بدانها می‌خواندند (ابن اثیر، ۶۷۲/۱۰)، حاکی از سیطرهٔ مطلق او بر امور مصر است. بجز افضل و کنیفات (مثلاً ابن میسر، ابن اثیر، همانجاها؛ ابن ظافر، ۹۸) القاب او را امیرالجیوش و الاکمل نیز آورده‌اند (ذهبی، ۴۲۸/۲؛ ابن تغری بردی، ۲۳۷/۵؛ یافعی، ۲۵۰/۳) که امیرالجیوش حاکی از آن است که ابوعلی، سپهسالاری را نیز در دست داشته است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرُز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ حسن، حسن ابراهیم، *تاریخ الدولة الفاطمیة*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عنان، محمد عبدالله، *الحاکم بامرالله و اسرار الدعوة الفاطمیة*، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان و عبرة الیقظان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ نیز:

Lane Poole, S., *A History of the Egypt*, Karachi, 1977; Stern, S.M., «A Fātimid Decree of the Year 524/1130», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1960, vol. XXIII; id, «The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir...», *Oriens*, 1951, vol, IV.

صادق سجادی

اِفْطار، نک: روزه.

اَفْطَحیّه، نک: فطحیه.

اَفْطَسیّه، نک: بنی افطس.

اَفْعال، نک: جبر و اختیار.

اَفْغان، به تعبیر نوین و عام، نام هر یک از شهروندان افغانستان (ه م) از هر قوم و قبیله و دین. این تعبیر در قانون اساسی مصوب ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م افغانستان (مادهٔ ۱) آمده بود؛ در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م نیز با تکیه بر این مطلب همهٔ شهروندان کشور از نظر حقوق و وظایف در برابر قانون یکسان و برابر اعلام شدند (مادهٔ ۲۱) و پس از آن دولت کاربرد نسبتهای قومی و قبیله‌ای را درپی نام شهروندان ممنوع کرد. اما افغان، به تعبیر خاص، نامی است که غیرِ پشتونها، مردمانِ پشتو زبان را به آن می‌خوانند، در حالی که این مردم خود را پشتون می‌نامند. برخی از نویسندگان معاصر خواسته‌اند کلمهٔ افغان را برای پشتونهای غربی ساکن در حدود قندهار و هرات، و کلمهٔ پشتون را تنها برای قبایل ساکن در نواحی کوهستانی مرزهای افغانستان و پاکستان به کار برند؛ اما این تقسیم اساس علمی ندارد، زیرا همواره دو کلمهٔ افغان و پشتون به یک معنی به کار رفته‌اند. از سوی دیگر عربها، پشتونها را سلیمانی می‌خوانند که احتمالاً به اقامت آغازین این قوم در کوههای سلیمان اشاره دارد (کارو، 16-14؛ نیز نک: *ایرانیکا*، I/481).

برخی از تاریخ نگاران، افغانان را از دودمان بنی‌اسرائیل شمرده، و نام افغان را منسوب به اوغان پسرِ ارمیا، پسر طالوت شاه دانسته‌اند. نعمت‌الله هروی در *تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی* (ص ۸۷-۹۱) در این باره به تفصیل بحث کرده، و سلطان محمد درانی (ص ۱۵-۱۸) هم آن را نقل کرده است. نویسندگان و مورخان غربی نیز دلیلهایی در موافقت و مخالفت با این نظر آورده‌اند (مثلاً نک: الفنستون، ۱۶۰-۱۶۲). در مقدمهٔ کتاب الفنستون بنی اسرائیلی بودن افغانها ساخته و پرداختهٔ مورخان دربار حاکمان افغان هند دانسته، و نوشته شده است که این مورخان می‌خواسته‌اند برای آن فرمانروایان شجره نامه‌ای با پیشینه‌ای دیرینه و استوار بسازند (جاناتا، ۲۰). برخی هم افغان را به معنای فریاد و فغان دانسته (نک: *برهان قاطع*)، و در وجه تسمیهٔ آن داستانها پرداخته‌اند (نک: *آنندراج*). اما برخی از پژوهشگران معاصر با نگاهی زبان شناسانه به موضوع نگریسته‌اند و نام افغان را با اَوَجَن، یا اَپَه جَن

اوستایی و آوَهَن، یا آپه هن سنسکریت به معنای کشتن، زدن، افکندن، برانداختن و دفاع کردن مقایسه کرده‌اند. برپایهٔ این بررسیها اسم فاعلیِ این بن واژه‌ها باید در اَوستا آوَغَنه، آوَغانه، آپَغَنه، آپَغانه، و در سنسکریت آوَگُهَنه، آوَگُهانه، آپَگُهَنه و آپَگُهانه به معنای افکننده، دفاع کننده، نبرد کننده و جز آن باشد که برای مردمی جنگجوی و دلیر به کار می‌رود (جعفری، ۱۲۶۳-۱۲۶۴). نام افغان را در روزگار ساسانیان، یا اندکی پیش از آن و در زمان اشکانیان به مردمی از تیره‌های ایرانی نهاده بودند (همو، ۱۲۶۵).

در کتیبه‌ای در نقش رستم ــ که به زبانهای پهلویِ اشکانی (پارتی) و یونانی است ــ ابگان و پیشاور به عنوان مرز خاوری شاهنشاهی شاپور اول ساسانی (سل ۲۴۱-۲۷۲م) به کار رفته است. شاپور این کتیبه را به یاد پیروزیش بر والریانوس امپراتور روم در ادسا برجای نهاده است. اسپرینگ لینگ پژوهشگر آمریکایی که نخستین بار این کتیبه را خوانده، در سال ۱۳۱۹ش/۱۹۴۰م در مقاله‌ای کلمهٔ ابگان را با افغان یکی دانسته است (نک: همو، ۱۲۶۶). وراهه مهیرا[1] ستاره شناس هندی در سدهٔ ۶م در برهت ـ سمهیتا[2] نام تیرهٔ آوَگانه را آورده که احتمالاً همان افغان است. اندکی پس از وی، هیون تسانگ، جهانگرد چینی و راهب بودایی، می‌نویسد که مردم اپئوکین[3]، در بخش شمالی کوههای سلیمان زندگی می‌کنند (همو، ۱۲۶۷-۱۲۶۸؛ نیز نک: فوشه، 252,335).

کهن‌ترین مأخذ فارسی موجود که در آن از افغانان یاد شده، کتاب *حدود العالم* (تألیف: ۳۷۲ق/۹۸۲م) است. در این کتاب شرح ده سَول چنین آمده: «دهی است بر کوه با نعمت و اندرو افغانانند» و همچنین در توصیف شهرِ بنیهار نیز از افغانان نام برده شده است (ص ۷۱-۷۲). در *تاریخ یمینی* به لشکر سلطان محمود غزنوی، هنگام حمله به تخارستان اشاره گردیده، و نوشته شده است که در آن سپاهیان هندی، خلج و افغان حضور داشتند (عتبی، ۲۸۵). در *جامع التواریخ* از بسیج سپاه غزنوی برای سرکوبِ افغانان یاد شده است (رشیدالدین، ۲(۴)/۱۵۲، ۱۸۰، ۲۰۹، ۲۱۰). ابن اثیر ذیلِ رخدادهای سال ۳۶۶ق از اطاعت افغانیه و خلج نسبت به سبکتگین یاد می‌کند (۶۸۷/۸). فرخی در قصیده‌ای در مدح محمود از سلاحی به نام شَل ــ که ویژهٔ افغانان بوده ــ یاد کرده است (ص ۶۲) واژهٔ «آوگان» در این بیتِ فردوسی نیز در مقایسه با واژهٔ افغان قابل تأمل است (۱۱۰/۱):

سپهدار چون قارنِ کاوگان
سپه‌کش چو شیروی و چون آوگان

نام افغان در بسیاری از متنهای تاریخی از جمله *تاریخ گردیزی* (ص ۲۰۴) آمده است. ابن بطوطه که در سدهٔ ۸ق/۱۴م به کابل رفته است، دربارهٔ آن می‌نویسد: در گذشته شهری بزرگ بوده، و اکنون روستایی است و در آن طایفه‌ای از اعاجم که به آنان افغان می‌گویند، ساکنند (ص ۳۹۲). منهاج سراج در وصف افغانان می‌نویسد که «هریک از ایشان گویی ژنده فیلی است با دو غژغاو بر کتف نهاده و یا برجی است...» (۸۰/۱). عبدالرزاق سمرقندی نیز از افغانان یاد کرده است (ص ۳۶۳-۳۶۴، ۳۹۰).

در میان مآخذ نسبتاً کهن بیش از همه، نام افغان و افغانیان و افغانستان با جزئیات و به تفصیل در *تاریخ‌نامهٔ هرات* سیفی هروی (د ح ۷۲۲ق/۱۳۲۲م) آمده است. سیفی ضمن گزارش رخدادهای سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م به تکرار از افغانان و دقایق احوال و اخلاق جنگجویان و فرمانداران آنان و قلعه‌هایشان با شرح استحکامات و تدابیر دفاعی آنها یاد کرده است. همچنین از برخی رجال آنان چون سامِ افغان (ص ۱۶۳)، هوبو (ص ۲۶۷)، المار (ص ۲۰۵)، شعیب افغان (ص ۲۰۸) و سندان (ص ۲۲۱) نام برده، و از خصوصیات اخلاق و رفتارشان سخن رانده است. همو شرح نبردهای پادشاهان آل کرت (هـ م) را با سران افغان، و حضور سپاهیان و رجال افغان را در سپاه و دربار آل کرت به تفصیل آورده است (ص ۱۶۳، ۲۰۰، ۲۰۵-۲۱۶، ۲۲۴، جم). ظهیرالدین محمد بابر هم بارها از افغان و افغانی یاد می‌کند و زبان افغانی را از زبانهای رایج در کابل بر می‌شمارد (ص ۲۰۴، ۲۲۷، ۴۷۳، جم).

از دورهٔ صفویان به این سو نام افغان در کتب تاریخ کاربرد بیشتری می‌یابد و در روزگار نادرشاه افشار (مق ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) به سبب رخدادهای فراوانی که افغانان در آنها حضور داشتند، نام افغان و افاغنه بسیار به کار برده می‌شود (مثلاً نک: استرابادی، *دُرّه...*، ۱۲۷، ۱۴۱، جم، *جهانگشا...*، ۵، ۱۱، ۱۳، جم؛ نیز نک: *دائرة المعارف آریانا*).

برخی از غربیان که در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م از افغانستان گذشته‌اند، در نوشته‌هایشان به قبایل افغان اشاره کرده‌اند. مثلاً گوتز[4]، کشیش مسیحی که در ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م از طریق خراسان به هند، و بعد به چین سفر کرده است، می‌نویسد: در طول راه میان کابل و پیشاور، قبایل افغان بر کاروانها می‌تاختند و مسافران را غارت می‌کردند (نک: گرگوریان، 23؛ فرهنگ، ۷۰/۱)؛ ۱۴ سال پس از آن ریچارد استیل و جان کراتر که از هند به ایران می‌آمدند، می‌نویسند: در فاصلهٔ بین مُلتان و قندهار کاروانشان مجبور شد که چندبار به قبایل اغوان (= افغان) یا پوتان (= پتهان، پشتون) باج و خراج بدهد (نک: همانجا).

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ استرابادی، مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، *دُرّهٔ نادره*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ الفنستون، مونت استوارت، *افغانان (گزارش سلطنت کابل)*، ترجمهٔ محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۷۶ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، کیوتو، ۱۹۹۵م؛ *برهان قاطع*، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ جاناتا، الفرد، مقدمه بر *افغانان* (نک: هم، الفنستون)؛ جعفری، علی‌اکبر، «پشتو»، سخن، ۱۳۴۵ش، شم ۱۱؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م؛ درانی، سلطان محمد، *تاریخ سلطانی*، بمبئی، ۱۲۹۸ق؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ* به کوشش احمد آتش، آنکارا، ۱۹۵۷م؛ سیفی

1. Varaha Mihira
2. *Brahat - Samhita.*
3. A-p'o-kien
4. Goëz

هروی، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فرخی سیستانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش برتلس، مسکو، ۱۹۶۰-۱۹۷۱م؛ فرهنگ، میرمحمد صدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ *متن کامل قوانین اساسی افغانستان*، قم، ۱۳۷۴ش؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ هروی، نعمت‌الله، *تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی*، ترجمهٔ محمد بشیر حسین، لاهور، ۱۹۸۶م؛ نیز:

Caroe, O., *The Pathans*, London, 1958; Foucher, A., *La Vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, Paris, 1947; Gregorian, V., *The Emergence of Modern Afghanistan*, California, 1969; *Iranica*.

محمد آصف فکرت

اَفْغانِسْتان، کشوری در غرب آسیا میان ایران و پاکستان.

I. جغرافیا

ویژگیهای محیط طبیعی: افغانستان در ۲۹° و ۳۰′ تا ۳۸° و ۳۰′ عرض شمالی و ۶۱° و ۳۱′ تا ۷۰° طول شرقی واقع است (*ایرانیکا*، I/486). شکل این سرزمین بیضی نامنظمی است که قطر بزرگ آن با جهتی شمال شرقی ـ جنوب غربی ۱٬۱۲۵ کمـ و قطر کوچک آن با زاویهٔ راست نسبت به قطر بزرگ، ۵۶۰ کمـ طول دارد (فیشر، 219). وسعت این کشور را در منابع مختلف از ۶۲۰ تا ۷۰۰ هزار کمـ۲ دانسته‌اند (فرهنگ، ۴/۱؛ فیشر، همانجا؛ علی‌آبادی، ۳؛ ردار، 4؛ رافرتی، 230؛ «دائرةالمعارف...[1]»، 293). افغانستان از غرب با کشور ایران، از شمال با ترکمنستان، تاجیکستان و ازبکستان، از شرق و جنوب با جمهوری پاکستان هم مرز است. در گوشهٔ شمال شرقی، از طریق باریکه‌ای به طول ۷۴ کمـ با ترکستان شرقی (سین کیانگ) چین مرز مشترک دارد (فرهنگ، ۳/۱). تراکم جمعیت در این کشور با احتساب ۱۴٬۱۸۴٬۰۰۰ نفر (در ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م) و ۶۵۲٬۲۲۵ کمـ۲ وسعت، ۲۱/۷ نفر در هر کمـ۲ است و از لحاظ جمعیت پنجاه و سومین کشور جهان به شمار می‌آید («سالنامهٔ بریتانیکا[2]»، 746).

ساختار زمین و اشکال ناهمواری: اگرچه افغانستان از لحاظ ساختار زمین و موقعیت، بخش شمال شرقی نجد بزرگ ایران را تشکیل می‌دهد (EI^2، II/221)، اما به دو ساختار زمین شناختی ایران (بیشتر در قسمتهای غربی) و نظام کوهستانی هیمالیا (عمدتاً در قسمتهای شرقی) شباهت دارد. شکل‌گیری عوارض امروزی زمین در افغانستان شدیداً تحت تأثیر چندین تودهٔ بزرگ قدیمی و مقاوم سنگی است که به واسطهٔ کشیده شدن به سمت شمال، به صورت هسته‌ها[3] یا پهنه‌ها[4]یی درآمده‌اند که در اطراف آنها در آغاز سریهای سنگی جدیدتر به وجود آمده، و سپس به صورت ساختمانهای چین خورده درهم پیچیده‌اند و نهایتاً موجب پدیداری این اشکال شده‌اند (فیشر، همانجا). به این ترتیب، سرزمین افغانستان از لحاظ ریخت شناسی از منطقهٔ کوهستانی مرکزی همراه با نواحی کم‌ارتفاع جنوبی و به ویژه شمالی تشکیل شده است؛ هر چند حواشی جنوبی با جهتی جنوب غربی در مرتفعات غربی پراکنده شده‌اند (برونینگ، 80).

اشکال ناهمواری در این سرزمین عمدتاً دارای منشأ اخیر (از ۲۶ میلیون تا ۲/۵ میلیون سال پیش) است که در خلال این دورهٔ زمانی جنبشی آرام، اما گاهی رو به بالا اتفاق افتاده، و در جریان آن واحد ساختاری هندوکش تکوین یافته است (*بریتانیکا*، ماکرو، I/165). بدین سان، نظام کوهستانی هندوکش که خط عظیم تقسیم آب میان آسیای مرکزی و آسیای جنوبی به شمار می‌رود (فریزر تایتلر، 3)، برجسته‌ترین عارضهٔ طبیعی افغانستان به شمار می‌آید که با ارتفاعی از حدود ۴ هزار تا بیش از ۶ هزار متر، و قللی به ارتفاع ۷٬۸۰۰ متر، به طول بیش از ۱٬۱۰۰ کمـ کشیده شده است و این سرزمین را به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند (گرگوریان، 11). در ساخت این مرتفعات گرانیتهای جوان دوران دوم یا حتیٰ دوران سوم دخیل بوده‌اند. مرتفعات شمالی این رشتهٔ مرکزی که گویای ویژگیهای واقعی آلپی همراه با دگرگونیهای شدید عصر یخبندان است، با جهتی غربی ـ شرقی امتداد یافته‌اند (برونینگ، همانجا). مرتفعات منشعب جنوبی، کوههای سلیمان و سفید کوه را تشکیل می‌دهد که مانع ارتباط طبیعی این سرزمین با شبه قارهٔ هند است (هیشکوت، 7)؛ به این ترتیب، بیش از نیمی از سرزمین افغانستان را این رشته کوه و شاخه‌های فرعی آن در برگرفته است (نیول، 1).

رشته کوههای دیگری به نام سپین‌غر، سلیمان و خواجه عمران افغانستان را از پاکستان جدا می‌سازد و رشته کوههای پغمان و گل کوه در داخل سرزمین از شمال شرقی رو به جنوب غربی امتداد دارد. به همین ترتیب، نواحی بدخشان و نورستان در دو سمت هندوکش و هزاره‌جات در بخش مرکزی از رشته کوههای دیگری پوشیده شده است که همراه با دیگر شاخه‌های هندوکش و امتداد غربی آن، کوه بابا، سیاه کوه و سفید کوه، مجموعهٔ کوهستانی پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهند (فرهنگ، ۴/۱). در غرب هندوکش، ارتفاع کمتر و زمین هموارتر است، تا جایی که در برخی نواحی حتیٰ به بیابانهای هموار منتهی می‌شود. این ناحیهٔ غربی همراه با نواحی هرات در شمال و قندهار در جنوب تا سالهای اخیر تنها معبر دائمی میان آسیای جنوبی و شمالی به شمار می‌رفت (هیشکوت، همانجا).

بخشهای هموار و دشتی سرزمین افغانستان شامل ۳ منطقه است: منطقهٔ میان پایکوههای دامنهٔ شمالی هندوکش و آمودریا، منطقهٔ واقع میان دامنه‌های جنوب غربی در امتداد بخشهای کم ارتفاع مسیر رودخانه‌های هرات، فراه و هلمند و منطقهٔ بیابانی جنوب قندهار. برخی دره‌های رودخانه‌ای نیز عرصه‌های کم‌ارتفاعی میان کوهسارها پدید می‌آورند که به‌واسطهٔ وسعت کم نمی‌توان آنها را از نواحی دشتی به

1. *The Cambridge...* 2. *Britannica...* 3. cores 4. plates

شمار آورد، هر چند که اینگونه عرصه‌های دره‌ای فضای لازم را برای کشاورزی فراهم می‌سازند (*آسیاتیکا*، I/29). نوارهای باریک دره‌ای در نورستان و هزاره‌جات که زیر کشت غلات و برنج است، از جملهٔ این فضاها به شمار می‌روند (فریزر تایتلر، 5). همچنین نواحی بلخ، حوضهٔ کابل، بامیان، جلال‌آباد و نیز ناحیهٔ وسیع واقع میان غزنی تا قندهار، از نواحی نسبتاً هموار این کشور به حساب می‌آیند (فیشر، 220).

اقلیم و شبکهٔ‌آبها: اگرچه‌افغانستان در کمربنداقلیمی نیمه‌استوایی واقع است، اما ویژگیهای آب و هوایی آن کمتر تحت تأثیر عرض جغرافیایی است و بیشتر به واسطهٔ مرتفعات آن مشخص می‌گردد (*بریتانیکا*، همانجا). اقلیم این سرزمین بازتاب ساختار طبیعی، و همچون دیگر ویژگیهای آن با تنوع همراه است: در حالی که بهار و تابستان در دره‌ها و دشتهای مرتفع معتدل و مطبوع است، در قسمتهای داخلی و همجوار بیابانها، خشک و گرم و غیر قابل تحمل است؛ به همین نحو، به هنگام پاییز و زمستان که قسمتهای مرتفع و شمالی با ریزش سنگین برف و سرما روبه‌روست، جلگه‌های مرتفع جنوبی و بیابانهای وسیع مرکزی شاهد بادهای شدید و یخبندان است (بلیو، «افغانستان...[1]»، 190). اقلیم افغانستان که به عنوان «آب و هوایی بسیار خشک» تعریف شده (اسپیت، 181)، شباهت بسیاری به آب و هوای عمومی خاورمیانه، به ویژه ایران دارد که از مهم‌ترین ویژگیهای آن تابستانهای خشک، بارش زمستانه و نوسان شدید فصلی درجهٔ حرارت است (فیشر، همانجا).

تفاوت درجهٔ حرارت میان فصلهای گرم و سرد در افغانستان بسیار است (فرهنگ، ۴/۱)، به نحوی که در تابستان دمای هوا در نواحی بیابانی جنوب کشور تا حدود °۴۹ و در دشتهای شمالی کشور میان °۴۱ تا °۴۹ سانتی‌گراد در نوسان است؛ حتیٰ در نزدیکی ارتفاعات حدود ۱٬۸۰۰ متری کابل میزان گرما تا بیش از °۳۸ سانتی‌گراد می‌رسد، حال آنکه در زمستان دمای هوا تا زیر نقطهٔ انجماد در نواحی بیابانی کاهش می‌پذیرد (نیول، 5 ,4). در ماه ژوئیه (گرم‌ترین ماه سال) دمای هوا تا °۴۹ سانتی‌گراد در نواحی کم‌ارتفاع، از جمله جلال‌آباد، می‌رسد و حداقل دما در زمستان میان °۲۲- تا °۲۶- در نوسان است. نوسان فصلی °۴۵ تا °۵۵ سانتی‌گراد شاخص بیشترین و کمترین دما در بسیاری نواحی این کشور است (فیشر، همانجا).

شرایط اقلیمی افغانستان تا حد بسیاری تحت تأثیر جریان توده‌های هوا و بادهاست: در کابل و غزنی بادهایی که در تابستان از سوی کوههای پوشیده از برف می‌وزند، موجب تلطیف هوا، و بادهای موسمی جنوب شرقی گاهی در این فصل باعث ریزش باران می‌شوند (بلیو، «مأموریتی...[2]»، 6). بادهای شدید موسوم به «بادهای ۱۲۰ روزه» که با آهنگی منظم از ماه ژوئن تا سپتامبر می‌وزند، غرب کشور، به ویژه ناحیهٔ سیستان در حوضهٔ سفلای هلمند را شدیداً تحت تأثیر قرار می‌دهند (فیشر، همانجا). از سوی دیگر، توده هواهای سرد که از شمال و جریان کم فشار اطلس که از شمال غربی وارد افغانستان می‌شود، هوای زمستانی و اوایل بهاری را تحت تأثیر قرار داده، موجب ریزش برف و سرمای شدید در مرتفعات و بارش باران در نواحی کم‌ارتفاع می‌گردد (*بریتانیکا*، ماکرو، I/165). به این ترتیب، بارش باران عمدتاً محدود به ماههای مارس تا مه است و ریزش برف در طول زمستان و اوایل بهار مرتفعات را می‌پوشاند (نیول، 4). علاوه بر اینها، توده هواهای مرطوب خلیج فارس که در تابستانها از جنوب غربی وارد این کشور می‌شوند، موجب رگبارهای پراکنده و رعد و برق می‌گردند (*بریتانیکا*، همانجا).

میزان‌بارش‌سالانه به‌طور متوسط از ۱۰۰ تا ۱۵۰ میلی‌متر درنواحی کم‌ارتفاع و خشک غربی و شمالی و از ۲۵۰ تا ۴۰۰ میلی متر در شرق کشور در نوسان است، هر چند این مقدار در مرتفعات کوهستانی بیشتر است (فیشر، همانجا؛ «دائرةالمعارف»، 293). مختصات طبیعی، به ویژه نارساییهای اقلیمی افغانستان را تا حد بسیاری در محدودیت فعالیتهای کشاورزی و توسعه نیافتگی اقتصادی این سرزمین دخیل دانسته‌اند (گرگوریان، 12؛ نیول، 5).

منابع آب افغانستان به پوشش برف موجود در مرتفعات بستگی دارد، تا آنجا که رودخانه‌های اصلی این سرزمین از برفاب کوههای مرکزی سرچشمه گرفته، به سمت جلگه‌ها و دشتها سرازیر می‌گردند (همو، 3)؛ از آن جمله‌اند کوکچه، سرخاب، بلخاب و مرغاب در شمال، هریرود و فراه رود (فره رود) در غرب، هلمند و ارغنداب در جنوب و کابل و کنر در شرق (فرهنگ، همانجا). ۴ شبکهٔ اصلی رودخانه‌ای در این‌سرزمین قابل‌تشخیص‌است: آمودریا در دامنه‌های‌شمالی‌هندوکش، هریرود در دامنه‌های شمال غربی، هلمند ـ ارغنداب در دامنه‌های جنوب غربی، و کابل در دامنه‌های شرقی (شهرانی، 44؛ گرگوریان، همانجا). تقریباً تمامی رودهای افغانستان در حوضه‌های داخلی و در توده‌های رسوبی یا ریگزارهای نواحی پست فرو می‌روند و تنها رود کابل، با عبور از دره‌ها و گذرگاههای کوهستانی و با پیوستن به رود سند، به دریا فرو می‌ریزد (برونینگ، 81). بر روی برخی رودخانه‌های افغانستان سدهایی احداث شده است که از آن میان هلمند، ماردرود و هریرود را می‌توان نام برد (همانجا).

افغانستان دارای دریاچه‌های معدودی است که هیچ‌یک وسعت چندانی ندارند؛ دو دریاچهٔ مهم آن هامون صابری (در غرب و در مرز ایران) و آب ایستاده در جنوب شهر غزنی است (*بریتانیکا*، ماکرو، I/165-166). گودی زره در جنوب غربی افغانستان و جنوب دریاچهٔ هامون (ایران)، از دریاچه‌های آب شور است (پورداود، ۲۹۰/۲، ۲۹۳). در ارتفاعات مرکزی هزاره‌جات ۵ دریاچهٔ کوچک قرار دارد که مجموعاً بند امیر خوانده می‌شوند: دریاچهٔ سد کجکی، نمکزار (دریاچهٔ نمک) و دریاچهٔ دَک، از دیگر آبگیرهای دریاچه‌ای افغانستان به شمار می‌روند (*بریتانیکا*، همانجا).

1. *Afghanistan and...* 2. *Afghanistan, a Political...*

با توجه به ساختار و شبکهٔ آبهای افغانستان، این کشور را به ۶ منطقهٔ طبیعی تقسیم کرده‌اند: الف ـ حوضهٔ رودخانهٔ کابل و شاخه‌های آن (لوگر، پنجشیر و کنر)؛ ب ـ جلگه و دره‌های سرزمین غلزایی از غزنی تا قندهار (شامل ارغنداب، ترنک و ارغسان)؛ ج ـ دره‌های منشعب از رود سند (کُرَم، خُست، قبه و بوری)؛ د ـ حوضهٔ دریاچهٔ سیستان؛ هـ ـ دره‌های رودخانه‌های هلمند، هریرود و مرغاب؛ و ـ دره‌های منشعب از آمودریا (شامل رودخانه‌های نواحی میمنه، بلخ، قندوز و کوچکا) (*آسیاتیکا*، I/29).

پوشش گیاهی و حیات جانوری: با توجه به تنوع اشکال ناهمواری و خصوصیات اقلیمی، کشور افغانستان طیف نسبتاً وسیعی از انواع و گونه‌های مختلف گیاهی را که بسیاری از آنها هنوز بررسی علمی نشده‌اند، در خود جای داده است. این طیف شامل گیاهان قطبی و آلپی در قسمتهای مرتفع کوهستانی تا گونه‌های خشکی و شورپسند نواحی بیابانی است (فیشر، 220). از کل مساحت این کشور ۴۶/۳٪ زیرپوشش گیاهان مرتعی، ۱۲/۴٪ اراضی کشاورزی و تنها ۲/۹٪ دارای پوشش جنگلی است؛ ۳۸/۴٪ مابقی را دیگر اراضی تشکیل می‌دهد («سالنامهٔ بریتانیکا»، 538). پوشش گیاهی که رو به سمت شمال کشور متراکم‌تر و متنوع‌تر است، شامل درختچه‌ها و بوته‌هایی نظیر خارشتر است؛ گیاهانی چون گاوکش و گَرشنهٔ سمی که برای دامها کشنده است، عَجرُم خاردار (بوته‌ای که ریشهٔ لیفه‌دار آن به عنوان مسواک استفاده می‌شود)، گل ابریشم، خارگوش (افسنطین) و انواع مختلف اُشنان (علف شوره) و خارخسک نیز از اینگونه گیاهان به شمار می‌روند (*بریتانیکا*، ماکرو، I/165). پوشش گیاهی مرتعی که در مرتفعات پراکنده و تنک است، از اواخر بهار رو به کاهش می‌نهد (نیول، 7). مرتفعات شمالی کم و بیش از جنگل پوشیده است (بلیو، «افغانستان»، 189). در ارتفاعات گردوی خودرو و بلوط دیده می‌شود که با توسه (قزل‌آغاج)، زبان‌گنجشک، خینجوک (نوعی‌بنه) و اوردج (سروکوهی) همراه است. از حدود ۲ هزار متر به بالا، به ویژه در قسمت شرقی و شمال شرقی کشور، درختان جنگلی بزرگ دیده می‌شوند که در میان آنها سوزنی برگها غلبه دارند و در کنار آنها سرخدار، فندق، هلوی وحشی، بادام و مو نیز مشاهده می‌شود (*بریتانیکا*، همانجا). در انتهای شرقی هندوکش، در اطراف درهٔ کنر و نورستان، پرتگاهها و دامنه‌های باران‌گیر پوشیده از درختان جنگلی همچون سروهندی، کاج و سیاه کاج است (فریزر تایتلر، 5). در کرانه‌های رودخانه‌ای، به ویژه هلمند، گز و ابریشم و نوعی نی کوتاه تقریباً در سرتاسر افغانستان می‌روید (فریر، 263). به واسطهٔ تهیهٔ سوخت از چوب درختان جنگلی (فیشر، همانجا) و چرای بی‌رویهٔ دام، بسیاری از عرصه‌های جنگلی از میان رفته که این امر به فرسایش خاکهای این نواحی نیز منجر شده است (نیول، 5).

جانوران وحشی منطقهٔ معتدل نیمه استوایی که در افغانستان یافت می‌شوند، عبارتند از گرگ، روباه، کفتار، شغال، غزال، سگ وحشی، گربهٔ وحشی، یوزپلنگ، راسو، موش کور، خاریشت، خفاش و انواع موش دوپا. درگذشته ببر سیبری که معمولاً در کرانه‌های آمودریا زندگی می‌کند، در افغانستان نیز به چشم می‌خورد (*بریتانیکا*، ماکرو، I/166؛ نیز نک: بلیو، «مأموریتی»، 12). در مرتفعات کابل «دُرّاجه» که از پیوند گرگ و سگ وحشی است، یافت می‌شود (همانجا؛ *آسیاتیکا*، I/35). انواع خزندگان و پرندگان نیز در این کشور وجود دارند، از جمله انواع قرقاول، اردک، مرغابی، لک‌لک، پلیکان، نوک دراز، کبک، کلاغ، کرکس، عقاب و سایر پرندگان شکاری. انواع گوناگون ماهیهای آب شیرین نیز در رودخانه‌ها و نهرهای افغانستان زندگی می‌کنند (بلیو، همان، 14-13؛ *بریتانیکا*، همانجا).

ویژگیهای جمعیتی و نظام‌زیستگاهی: باتوجه به‌تنوع پدیده‌های طبیعی و عوارض زمین، جمعیت افغانستان به طور ناموزونی در سطح کشور پراکنده شده است. در بسیاری از قسمتهای بیابانی و نیمه بیابانی جنوب غربی و نیز قسمتهای کوهستانی ــ مگر در دره‌ها ــ زیستگاهها و اجتماعات انسانی مهم به چشم نمی‌خورد (برونینگ، 88 ,81؛ برای پراکندگی جمعیت، نک: جدول ۱).

نواحی مرزی افغانستان معمولاً خشک و خالی از سکنه است: در برخی نواحی واقع در مرز ایران و نیز مرز شمالی کشور عرصه‌های بیابانی غلبه دارد و قسمتهای وسیعی در حوزه‌های دره‌ای کوههای سلیمان که تقریباً به موازات مرز شرقی امتداد یافته‌اند، بکر و خالی از سکنه هستند. به این ترتیب، چشم‌انداز عمومی این سرزمین که در مرکز خود ناهموار و در حواشی نسبتاً هموار است، موجب شده تا جمعیت یکجانشین تنها در نقاط و مراکز معدود مناسب و به ویژه در جاهایی که آب کافی در دسترس است، گرد آیند (نیول، 3). البته بخشهای وسیعی از نواحی بیابانی امروزی، پیش از این زیر شبکه‌های آبیاری و حاصل‌خیز بوده است (برونینگ، 81) که از جمله ویران شدن سربندها و رهاماندن تأسیسات آبیاری در سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م بر اثر تهاجم مکرر مغولان موجب گردید تا شهرها و روستاهای واقع در دو سمت رودخانهٔ هلمند رونق خود را از دست بدهند (فرهنگ، ۶۶۹/۱ـ ۶۷۰). بخش مهمی از جمعیت افغانستان در نواحی دره‌ای در طول رودخانه‌ها یا پایکوهها و عرصه‌های شهری مراکز قدیمی همچون بلخ، هرات، کابل، قندهار و غزنی زندگی می‌کنند (همو، ۴/۱ـ ۵؛ برونینگ، 88). اطلاعات آماری منظم و دقیقی دربارهٔ جمعیت و خصوصیات آن در افغانستان در دسترس نیست و از این رو، در منابع گوناگون داده‌های متفاوتی بیان شده است؛ حتیٰ آمار موجود در دفاتر رسمی این کشور نیز ــ گاهی به‌علت بی‌دقتی در گردآوری ــ خالی از خلل نیست (گروتسباخ، ۱۴ـ ۱۵؛ نیز نک: گرگوریان، 10). سایکس در اوایل سدهٔ ۲۰م جمعیت این کشور را حدود ۵ میلیون نفر برآورد کرده است (II/217). در ۱۳۴۸ و ۱۳۵۰ش/۱۹۶۹م و ۱۹۷۱م این عده را به ترتیب ۱۶/۵ میلیون (برونینگ، همانجا) و ۱۷/۵ میلیون نفر دانسته‌اند (*بریتانیکا*، ماکرو، I/169) و این در حالی است که بعضی آن را در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م از ۱۱

جدول ۱: ویژگیهای ولایتهای مختلف افغانستان (رافرتی، 230؛ نیز نک: علی‌آبادی، ۱۹۲-۱۹۳؛ محجوب، ۳۰):

ردیف	نام ولایت	مساحت (کم ۲) (۱۳۶۱ش)	جمعیت (نفر)	تراکم نسبی	مرکز ولایت	جمعیت مرکز (۱۳۶۱ش)
۱	اُرزگان	۲۹٬۲۹۵	۴۶۴٬۵۵۶	۱۵/۸	ترین کوت	۳٬۵۳۴
۲	بادغیس	۲۱٬۸۵۸	۲۴۴٬۳۴۶	۱۱/۲	قلعه‌نو	۵٬۶۱۴
۳	بامیان	۱۷٬۴۱۴	۲۸۰٬۸۵۹	۱۶/۱	بامیان	۷٬۷۳۲
۴	بدخشان	۴۷٬۴۰۳	۵۲۰٬۶۲۰	۱۱/۰	فیض‌آباد	۹٬۵۶۴
۵	بغلان	۱۷٬۱۰۹	۵۱۶٬۹۲۱	۳۰/۲	بغلان	۴۱٬۲۴۰
۶	بلخ	۱۲٬۵۹۳	۶۰۹٬۵۹۰	۴۸/۴	مزارشریف	۱۱۰٬۸۶۷
۷	پروان	۹٬۳۹۹	۵۲۷٬۹۸۷	۵۶/۲	چاریکار	۲۵٬۱۱۷
۸	پکتیا	۹٬۵۸۱	۵۰۶٬۲۶۴	۵۲/۸	گردیز	۱۰٬۰۴۰
۹	پکتیکا	۱۹٬۳۳۶	۲۵۶٬۴۷۰	۱۳/۳	شیران	۱٬۴۶۹
۱۰	تخار	۱۲٬۳۷۶	۵۴۳٬۸۱۸	۴۳/۹	تالقان	۲۰٬۹۴۷
۱۱	جوزجان	۲۵٬۵۵۳	۶۱۵٬۸۷۷	۲۴/۱	شبرغان	۱۹٬۹۶۹
۱۲	زابل	۱۷٬۲۹۳	۱۸۷٬۶۱۲	۱۰/۸	کلات	۶٬۲۵۱
۱۳	سمنگان	۱۵٬۴۶۵	۲۷۳٬۸۶۴	۱۷/۷	ایبک	۵٬۱۹۱
۱۴	غزنی	۲۳٬۳۷۸	۶۷۶٬۴۱۶	۲۸/۹	غزنی	۳۱٬۹۸۵
۱۵	غور	۳۸٬۶۶۶	۳۵۳٬۴۹۴	۹/۱	چغچران	۳٬۱۲۶
۱۶	فاریاب	۲۲٬۲۷۹	۶۰۹٬۷۰۳	۲۷/۴	میمنه	۴۰٬۲۱۲
۱۷	فراه	۴۷٬۷۸۸	۲۴۵٬۴۷۴	۵/۱	فراه	۱۹٬۷۶۱
۱۸	قندهار	۴۷٬۶۷۶	۵۹۷٬۹۵۴	۱۲/۵	قندهار	۱۹۱٬۳۴۵
۱۹	کابل	۴٬۵۸۵	۱٬۵۱۷٬۹۰۹	۳۳۱/۱	کابل	۱٬۰۳۶٬۴۰۷
۲۰	کاپیسا	۱٬۸۷۱	۲۶۲٬۰۳۹	۱۴۰/۱	محمودراکی (راقی)	۱٬۲۶۲
۲۱	قندوز(کندوز)	۷٬۸۲۷	۵۸۲٬۶۰۰	۷۴/۴	قندوز	۵۷٬۱۱۲
۲۲	کُنر	۱۰٬۴۷۹	۲۶۱٬۶۰۴	۲۵/۰	اسدآباد	۲٬۱۹۶
۲۳	لغمان	۷٬۲۱۰	۳۲۵٬۰۱۰	۴۵/۰	مهترلام	۴٬۱۹۱
۲۴	لوگر	۴٬۶۵۲	۲۲۶٬۲۳۴	۴۸/۶	برکی	۱٬۱۶۴
۲۵	ورداق (وردک)	۹٬۰۲۳	۳۰۰٬۷۹۶	۳۳/۳	میدان شهر	۲٬۱۵۳
۲۶	ننگرهار	۷٬۶۱۶	۷۸۱٬۶۱۹	۱۰۲/۶	جلال‌آباد	۵۷٬۸۲۴
۲۷	نیمروز	۴۱٬۳۵۶	۱۰۸٬۴۱۸	۲/۶	زرنج	۶٬۸۰۹
۲۸	هرات	۶۱٬۳۱۵	۸۰۸٬۲۲۴	۱۳/۲	هرات	۱۵۰٬۴۹۷
۲۹	هلمند	۶۱٬۸۲۹	۵۴۱٬۵۰۸	۸/۸	لشکرگاه (بست)	۲۲٬۷۰۷

تا ۱۲ میلیون نفر تخمین زده‌اند (نیول، 12). ادارۀ آمار افغانستان جمعیت این کشور را در ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م حدود ۱۶ میلیون نفر اعلام داشته است (گروتسباخ، ۱۷) و برخی با نوسانی افراطی آن را از ۸ تا ۱۵ میلیون نفر برآورد کرده‌اند (گرگوریان، همانجا).

اولین و تنها سرشماری رسمی در افغانستان در خرداد ۱۳۵۸/ژوئن ۱۹۷۹ صورت گرفت که بر اساس آن جمعیت این کشور ۱۵٬۵۵۱٬۳۵۸ نفر بود که ۲/۵ میلیون نفر از آن را جمعیت غیر ساکن تشکیل می‌داد (رافرتی، 225). به رغم میزان موالید و میزان باروری بالا که در دورۀ ۱۳۵۹-۱۳۶۴ش/۱۹۸۰-۱۹۸۵م به‌ترتیب ۴۸/۹ در هزار و ۶/۹ نفر بود («سالنامۀ بریتانیکا»، 764)، جمعیت این کشور به سبب درگیریهای داخلی رو به کاهش بود، به نحوی که تا اوایل ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م حدود ۲۰٪ از جمعیت که بیش از ۳ میلیون نفر را شامل می‌شد، از سرزمین خود رانده شدند که حدود یک سوم آنان را افراد کمتر از ۱۵ سال تشکیل می‌داد (رافرتی، همانجا). از سوی دیگر، «مشاور عالی سازمان ملل در امور پناهندگان» جمعیت افغانستان را در ۱۹۸۶-۱۹۸۷م حدود ۱۶/۷ میلیون نفر برآورد کرده است که تنها ۱۱ میلیون نفر از آنان در خاک

افغانستان زندگی می‌کردند (شهرانی، 43). این رقم نشان دهندهٔ مهاجرت بخش عمده‌ای از جمعیت (۳۴/۱٪) بود. بر این مبنا، ۳/۲ میلیون نفر (۵۶/۱٪ از کل مهاجران) در پاکستان و ۲/۴ میلیون نفر (۴۲/۱٪) در ایران زندگی می‌کنند (همانجا). این ارقام نشان می‌دهد که افغانستان از جهت کثرت مهاجرت نخستین کشور جهان است (همانجا). با ادامهٔ روند مهاجرتها، جمعیت این کشور را در ۱۳۶۷ش/۱۹۸۸م حدود ۹ تا ۱۰ میلیون نفر برآورد کرده‌اند (فرهنگ، ۴/۱).

مطابق آخرین داده‌ها (۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م) جمعیت افغانستان ۰۰۰'۸۷۹'۱۸ نفر بوده است («سالنامهٔ آماری...[1]»، «1-5»). ۴۴/۵٪ از جمعیت افغانستان را کمتر از ۱۵ سال دانسته‌اند (نک: «سالنامهٔ بریتانیکا»، 747) که این امر جوانی جامعهٔ افغانی را نشان می‌دهد. ۶۸/۵٪ از جمعیت بالای ۱۵ سال این کشور بی‌سواد هستند که این نسبت در زنان و مردان به ترتیب ۸۵٪ و ۵۲/۸٪ است («سالنامهٔ آماری»، «1-23»). بر همین اساس، ۸۹٪ از افراد گروه سنی بیش از ۲۵ سال هرگز آموزش تحصیلی ندیده، و ۶/۵٪ از این جمعیت وارد دورهٔ ابتدایی شده، اما تنها ۰/۳٪ از آنان این دوره را به اتمام رسانده‌اند (همان، «1-45»).

الگوی زیست در افغانستان مبتنی بر ۳ شیوهٔ کوچروی، روستانشینی و شهرنشینی است (نیول، 25). ۲۰٪ از جمعیت این کشور در شهرها و حدود ۱۰٪ «کوچی مالدار» به شمار می‌آیند (فرهنگ، ۵/۱) و مابقی در ۲۲ هزار روستا زندگی می‌کنند (شهرانی، 45). شمار زیستگاههای روستایی افغانستان را ۱۸ هزار (هیمن، 10) و ۱۵ هزار (*بریتانیکا*، ماکرو، I/168) نیز نوشته‌اند. شمار کوچندگان افغانی را حدود ۲ میلیون نفر دانسته‌اند (نیول، 7). این کوچندگان با اینکه نسبت به روستاییان از فضای ارتباطی بیشتری برخوردارند، از نظر مبادلهٔ کالایی عمدتاً به روستاها وابسته‌اند (همو، 22). کوچندگان غالباً از تیره‌ها و طایفه‌های پشتون به شمار می‌آیند (*بریتانیکا*، همانجا) و البته کوچ سالانهٔ آنان پیوسته مسائل و مشکلاتی پیش می‌آورد، به ویژه آنکه مطابق سنت و به دنبال مرتع و مبادلهٔ کالا، به سادگی از مرزهای بین‌المللی عبور می‌کنند (نیول، 12).

زیستگاههای روستایی افغانستان آبادیهای کوچکی هستند که برخی از آنها تنها چند خانوار را در خود جای داده‌اند. اینگونه زیستگاهها بیشتر به شکل قلعه‌های کوچکی بنا شده‌اند که هر یک چند خانهٔ گلی را که ساکنان آنها غالباً با یکدیگر پیوند دارند، در برگرفته‌اند (*بریتانیکا*، همانجا). در این روستاها هر خانوار دارای چند رأس دام است که در تابستان آنها را به مراتع واقع در مرتفعات بالا دست می‌برند و در زمستان به محل آبادی بازمی‌گردانند (همانجا). روستاهای افغانستان را جوامعی منزوی و مبتنی بر روابط قومی ـ طایفه‌ای به شمار آورده‌اند («دائرةالمعارف»، 300) که ویژگی بارز آنها خودبسندگی است؛ هرچند این جوامع در سالهای اخیر برای رفع نیازهای روزمرهٔ خود به شهرها وابسته شده‌اند (هیمن، همانجا).

دسترسی به آب یکی از عوامل تعیین کننده در شکل‌گیری زیستگاههای دائمی در افغانستان به شمار می‌رود، چنانکه بسیاری از شهرهای پایدار این کشور در محل تقاطع رودخانه‌ها یا راههای اصلی تجاری پدید آمده‌اند. البته در کنار منابع مناسب آب، انگیزه‌های اقتصادی و فرهنگی نیز پدید آورندهٔ شهرهای باستانی مانند هرات، بلخ، قندهار، غزنی و کابل شده‌اند (نیول، 3؛ گرگوریان، 11). رود قندوز در شمال افغانستان در طول تاریخ، برپایی چندین شهر را موجب شده که شهر قندوز، امروزه یکی از بزرگ‌ترین آنهاست و در غرب آن، شهرهای مزارشریف و بلخ شکل گرفته‌اند (نیول، همانجا). هرات در غرب کشور که «فُرضهٔ خراسان، پارس و سیستان» به شمار می‌آمد (اصطخری، ۲۱۰)، درنزدیکی مرزامروزی باایران، دردرهٔ حاصلخیز و وسیع هریرود برپا شده است و راه مهم مشهد از آن می‌گذرد (مکمان، 6). قندهار به عنوان بزرگ‌ترین شهر واقع در جنوب سرزمین، در دشتی وسیع که از ارغنداب و دیگر شاخه‌های هلمند مشروب می‌شود، برپا شده است (نیول، همانجا)؛ قندهار کهن میان شهر امروزی و ارغنداب قرار داشت (فریزر تایتلر، 317). بُست در کنار رود هلمند، به عنوان دومین شهر بزرگ ناحیه سجستان، در طول تاریخ اهمیت داشت (لسترنج، 344) و «جای بازرگانان» به شمار می‌آمد (*حدود العالم*، ۱۰۳). کابل ــ پایتخت امروزی کشور ــ در جنوب هندوکش، در کنار رودکابل و بر سر راه بازرگانی شبه قارهٔ هند و آسیای مرکزی واقع است (*بریتانیکا*، همانجا). به همین ترتیب، چاریکار (مرکز ولایت پروان) به سبب قرار گرفتن بر سر راه هندوکش، از مراکز مهم به شمار می‌آمد (گروتسباخ، ۷۱) و شبورغان (شبرغان) «با نعمت فراخ» در کنار راههای اصلی (*حدود العالم*، ۹۸) و غزنی «شهری با نعمت سخت بسیار، جای بازرگانان» بوده است (همان، ۱۰۴).

وجود اینگونه شهرها در مرزهای این سرزمین غالباً بیگانگان را به تصرف آنها برمی‌انگیخت. برای نمونه، کابل به عنوان «دروازه‌های استراتژیک هند» هم به منظور دفاع از هندوستان و هم برای هجوم به آنجا مورد توجه بوده است (*بریتانیکا*، همانجا). آثار زندگی کوچی از ویژگیهای تاریخی و جالب توجه جامعهٔ شهری افغانستان است که موجب شده بود تا سدهٔ ۱۹م جمعیت شهرها با نوسان شدید فصلی همراه باشد: جمعیت زمستانی شهر جلال‌آباد حدود ۱۰ برابر جمعیت تابستانی آن بود. بیشتر ساکنان شهرهای دیگر مانند میمنه، تالقان، قندوز و شبرغان تابستان را در اراضی زراعی و یا در باغهای پیرامون شهر در چادرها به سر می‌بردند و یا اهالی سبزوار (شیندند) در تابستان به کوهها کوچ می‌کردند. تنها شهرهای بزرگ همچون کابل، قندهار، هرات و غزنی چنین وضعیتی نداشتند (گروتسباخ، ۲۶). علاوه بر این، ناآرامیهای سیاسی و اجتماعی ـ اقتصادی که غالباً با از میان رفتن اقتدار منطقه‌ای و بی‌توجهی به نگهداری تأسیسات آبیاری همراه بود،

1. *Unesco...*

جمعیتهای یکجانشین را به کوچروی وادار می‌ساخت (گرگوریان، 12). گزارشهای سدهٔ ۱۹م حاکی از افول زندگی شهری و بی‌رونقی بازارهای آن در افغانستان است. گرچه این نابسامانی را به ناپایداری اوضاع سیاسی زمان مربوط دانسته‌اند (نک: گروتسباخ، ۲۰)، اما برخی آن را به کشف راههای دریایی در پیش از آن و از اعتبار افتادن «جادهٔ ابریشم» نسبت داده‌اند (نیول، 11).

درسدهٔ ۲۰م برخی‌شهرهای‌افغانستان از نواهمیت‌یافتند(همانجا). البته تا حدود سال ۱۹۳۰م شهرهای افغانستان هنوز ساختار و عملکردهای سنتی خود را حفظ کرده، و فاقد هرگونه جاذبهٔ شهری امروزی بودند. به این ترتیب، شهرها تنها مراکز اداری و یا بازاری روستاهای پیرامونی به شمار می‌آمدند و کار غالب آنها از نوع فعالیتهای کشاورزی بود (گروتسباخ، ۳۱).

دورهٔ حکومت امان‌الله خان (۱۲۹۸- ۱۳۰۸ش/۱۹۱۹-۱۹۲۹م) نقطهٔ عطفی در رشد و گسترش شهری در افغانستان به شمار می‌آید (همو، ۳۰) و از حکومت محمدنادرشاه (۱۳۰۸-۱۳۱۲ش/۱۹۲۹-۱۹۳۳م) به بعد، بیشتر شهرهای این کشور از جمله غزنی، کلات، قندهار، سبزوار، فراه، هرات، قلعه‌نو، میمنه، بلخ، مزارشریف، ایبک و چاریکار بازسازی و یا نوسازی شدند (همو ۳۲). طی همین دوره، چهرهٔ کابل کاملاً دگرگون شد: محدودهٔ «شهرنو» به صورت محلهٔ ادارات مختلف و سفارتخانه‌های خارجی درآمد (نک: ردار، I7) و مراکز تجاری در امتداد رودخانهٔ کابل شکل گرفت. به این ترتیب و با ایجاد محله‌های جدید مسکونی، این شهر به عنوان پایتخت، در جهت شمال و غرب گسترش یافت (گروتسباخ، ۳۱، ۳۳). در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م بازسازی مزار شریف و پس از آن در ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م نوسازی شهرهای اندخوی، آقچه و تالقان، از ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م بازسازی شهر چغچران و در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م بازسازی شهر جلال‌آباد و لشکرگاه و سرانجام‌از ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م نوسازی‌شهرمهترلام آغازشد(همانجا). علاوه بر این، شهرهای واقع بر سر راههای اصلی ارتباطی اهمیتی تازه یافتند: کابل در شرق بر سر راه پاکستان و هندوستان؛ قندهار در جنوب و بر سر راه ارتباطی - تجاری کویته و بلوچستان پاکستان؛ هرات در غرب و در ارتباط با راه مشهد و دیگر شهرهای ایران و سرانجام در شمال، مزار شریف در ارتباط با دو بندر خلیفه و ترمذ در کنار آمودریا (نیول، 11).

تأسیس «سازمان مرکزی مسکن و برنامه ریزی شهری» در ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م در کابل موجب تشدید روند نوسازی شهری و شهرگرایی شد. «مجمع طرح و برنامه ریزی شهری» در ۱۳۴۹ش/ ۱۹۷۰م در نزدیک به ۸۰٪ از شهرهای دارای بیش از ۱۰ هزار نفر جمعیت و نیز شهرهای کوچک‌تر و بازار محله‌ها (شنبه بازارها) برنامه‌هایی را به اجرا درآورد و تنها قندهار و هرات از اینگونه برنامه‌ها به دور ماندند (گروتسباخ، ۳۳-۳۴، ۳۸). امروزه شهرهای مهم افغانستان، پس از پایتخت (کابل، با بیش از یک میلیون جمعیت)، عبارتند از قندهار، مزار شریف، هرات، جلال‌آباد و قندوز که از ۵۰ هزار تا ۲۰۰ هزار نفر جمعیت دارند (شهرانی، 44؛ «سالنامهٔ بریتانیکا»، 752؛ نیز نک: جدول ۱).

ویژگیهای اقتصادی: به رغم تفاوتهای محیطی و تنوع قومی در سطح سرزمین افغانستان، الگوی اشتغال و شیوه‌های زیستی - معیشتی یکسانی در این کشور حاکم است: زندگی حدود ۸۵٪ از جمعیت از راه زراعت و دامداری است، حال آنکه تنها درصد ناچیزی از مساحت کشور از زمینهای آمادهٔ بهره‌برداری به شمار می‌آید (برونینگ، 88؛ نیز نک: «سالنامهٔ بریتانیکا»، 538؛ «دائرةالمعارف»، 292). این امر گذشته از توسعه نیافتگی این کشور، بیانگر این واقعیت است که اقتصاد افغانستان عمدتاً بر کشاورزی سنتی استوار است و صنعت در آن نقش بسیار ناچیزی دارد (اشتیلتس، 1).

عرصه‌های حاصل‌خیز افغانستان غالباً به واسطهٔ کوهها و بیابانها از یکدیگر جدا افتاده‌اند («دائرةالمعارف»، همانجا)، تا جایی که این ویژگی محیط طبیعی موجب شده است تا دامنه و وسعت اراضی قابل بهره‌برداری به دره‌ها و بسترهای رودخانه‌ای محدود گردد (نیول، 5). این دره‌های کم عرض و عمیق که بسیاری از آنها دور از دسترسند، در بیشتر قسمتهای مرکزی، شمال شرقی، شرقی و نواحی جنوبی - مرکزی پراکنده‌اند که توسط دشت حاصل‌خیز ترکستان و کوهپایه‌ها در شمال و شمال غربی، دشتهای هرات - فراه، حوضهٔ سیستان و درهٔ هلمند در غرب و نیز بیابانهای جنوب غربی احاطه شده‌اند (شهرانی، همانجا). این در حالی است که به واسطهٔ محدودیت کمی و کیفی آبهای سطحی و نیز ناچیز بودن ریزشهای جوّی، بهره‌گیری از منابع آب برای کشاورزی بر شبکه‌های قناتی استوار است (گرگوریان، 12) که این خود به میزان برف دائمی در قسمتهای مرکزی هندوکش و به فنون گردآوری و ذخیره سازی منابع آب بستگی دارد (نیول، 4). با این حال دره‌های حاصل‌خیز که در آنها کشت آبی رایج است ــ به ویژه در دره‌های رودخانه‌ای کابل و هریرود ــ در بخشهای وسیع خود چشم‌اندازهای سرسبزی را در حاشیهٔ کوههای عاری از پوشش گیاهی ایجاد کرده‌اند (برونینگ، 81). به این ترتیب، تنها بخش ناچیزی از کل مساحت کشور زیر کشت قرار دارد و بقیهٔ قسمتها استپی یا از نواحی کوهستانی است که از پوشش فصلی گیاهی و مرتعی آن کوچندگان و دیگر دامداران بهره‌برداری می‌کنند (*بریتانیکا*، ماکرو، I/169). از سوی دیگر، تعیین مناطق اقتصادی، به ویژه بر اساس فعالیتهای امروزی و صنعتی، با تأکید بر نوع فعالیتها در این کشور چندان عملی نیست، اما براساس نواحی اصلی شهری، این مناطق اقتصادی را مشخص کرده‌اند: کابل، قندهار، هرات، مزارشریف، قندوز و جلال‌آباد (اشتیلتس، 32-31). به هر حال، تکیهٔ اقتصادی این کشور بر زندگی شبانی و معیشت زراعتی که دست کم در طول ۶ سدهٔ گذشته دوام یافته، بیانگر عدم تحول روابط و توسعهٔ اقتصادی آن است (نیول، 8).

با وجود برخورداری افغانستان از منابع طبیعی که می‌تواند

زمینه‌ساز گسترش صنایع و فعالیتهای نوین باشد، تنگناهای گوناگون اجتماعی ـ اقتصادی موجود مانع شکل‌گیری نظام سیاسی پایدار و امروزی در این سرزمین شده است (همو، 1). جمعیت روستایی این کشور رو به کاهش است و شیوهٔ زیستی عشایر (کوچیها و نیمه کوچیها) برجنبه‌های مختلف زندگی در افغانستان غلبه دارد (همو، 8)؛ از این رو ویژگی بارز اقتصاد افغانستان را توسعه نیافتگی آن دانسته‌اند (رافرتی، 225).

از ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م افول چشمگیری در بیشتر بخشهای اقتصادی کشور حاکم شده است. مهاجرت میلیونها افغانی روستانشین به عنوان پناهنده نه تنها موجب کاهش نیروی کار، بلکه باعث از میان رفتن محصولات، دام و تخریب قناتها در بسیاری از نواحی شده است و علاوه بر این، برخی زارعان یک بار دیگر به الگوهای خود بسندگی تولید روی آورده‌اند («دائرةالمعارف»، 300). با اینهمه، هنوز کشاورزی اهمیتی ویژه دارد، تا جایی که سهم این بخش در تولید ناخالص ملی کشور به ۶۵٪ می‌رسد. سهم صنایع کارخانه‌ای و ساختمان به ترتیب ۱۵٪ و ۴٪ و سهم بخشهای استخراج و خدمات هر یک ۳٪ است («سالنامهٔ بریتانیکا»، 771). درآمد سرانهٔ مردم افغانستان در ۱۳۶۵ش/ ۱۹۸۶ـ۱۹۸۷م، ۱۶۰ دلار بود (شهرانی، همانجا).

کشاورزی: زراعت و دامداری منبع اصلی معیشت روستاییان است که در عین حال حجم قابل توجهی از تولید ملی و صادرات کشور را تأمین می‌کند (هیمن، 11). بر اساس داده‌های موجود ۵۷/۳٪ از نیروی کار افغانستان در بخش کشاورزی فعال است («سالنامهٔ بریتانیکا»، همانجا). ازحدود ۴۰ میلیون‌هکتاراراضی قابل‌بهره‌برداری در افغانستان که ۶۱٪ از کل مساحت کشور را شامل می‌گردد، حدود ۲۰٪ (۸ میلیون هکتار) را زمینهای زراعی تشکیل می‌دهد که از آن میان، ۱/۸٪ (۱۴۴ هزارهکتار) زیرکشت دائمی، ۴۶/۳٪ (۳٬۷۰۴٬۰۰۰ هکتار) زیر کشت محصولات سالانه و ۵۱/۹٪ (۴٬۱۵۲٬۰۰۰ هکتار) به صورت آیش است (همان، 783؛ رافرتی، 226). به این ترتیب، چیزی کمتر از ۱۰٪ از اراضی به طور سالانه مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ درحالی که این زمینها عمدتاً از قطعات کوچک و پراکنده تشکیل شده، و تولید زراعی بر بهره برداریهای خانوادگی استوار است، هر چند که روابط مالکیت مبتنی بر بزرگ زمینداری است (برونینگ، 89). بدین‌سان، ۱۲۶ هزار واحد زراعی در افغانستان (۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م) به طور متوسط ۳/۵ هکتار مساحت دارند که از آن میان، بیشترین سهم (۴۴/۸٪) به واحدهای برخوردار از یک هکتار زمین اختصاص دارد. علاوه بر این، ۳۵/۲٪ از دیگر واحدها از یک تا ۵ هکتار وسعت دارند («سالنامهٔ بریتانیکا»، 782). البته آنچه موجب بقای اینگونه واحدهای کوچک شده، همیاری روستاییان در روند تولید بوده است (نیول، 25).

کارشناسان معتقدند که ۲/۶ میلیون هکتار زمین آبی موجود در افغانستان ۸۵٪ از محصولات زراعی را به دست می‌دهد؛ این امر نشان دهندهٔ آن است که آبیاری هر چند ابتدایی، اما مبتکرانه است (رافرتی، همانجا). علاوه بر این، کشت دیمی نیز در قسمتهای وسیعی از افغانستان رایج است (برونینگ، 81).

گندم، محصول اصلی زراعی در افغانستان و قوت غالب مردم این سرزمین است؛ با اینهمه، میزان برداشت متوسط در واحد سطح بسیار پایین و حتیٰ تا نیم تن در هکتار می‌رسد (هیمن، همانجا). دیگر محصولات زراعی عبارتند از: ذرت، جو و برنج که بیشتر جنبهٔ مصرف شخصی دارند. از جملهٔ محصولات اصلی قابل عرضه به بازار می‌توان از پنبه، چغندرقند، دانه‌های روغنی، میوه، خشکبار و انواع سبزی نام برد (شهرانی، 45). در جنوب افغانستان خرما، تنباکو و کوکنار نیز کشت می‌شود (برونینگ، 89). هر ساله مقادیری کشمش، انگور، خربزه و نیز مرکبات تولید می‌شود (هیمن، همانجا). با همهٔ محدودیتها، افغانستان به تنوع و کیفیت خوب میوه‌هایش شهرت دارد (اسپیت، 181)؛ انواع زردآلو، هلو، آلو، خربزه و انگور مرغوب در سرتاسر کشور تولید و عرضه می‌شود (نیول، 7).

میزان تولید کشاورزی تا حد بسیاری تحت تأثیر شرایط اقلیمی و نوسانات آن است. به عنوان نمونه، خشک سالی سالهای ۱۳۴۹ و ۱۳۵۰ش/۱۹۷۰ و ۱۹۷۱م موجب شد تا تولید گندم از ۲/۵ میلیون تن به کمتر از ۲ میلیون تن کاهش یابد (رافرتی، همانجا). از این گذشته، غالب فعالیتهای اقتصادی در حد خودبسندگی است و بخش قابل توجهی از تولید ملی در ارزیابیهای رسمی به حساب نمی‌آید و یا به علت صدور محصولات به صورت غیر رسمی، از میزان واقعی کمتر ثبت می‌شود. شاید به همین دلیل باشد که آمار رسمی مربوط به تولید ناخالص ملی و درآمد سرانه (۱۶۰ دلار) این چنین ناچیز به نظر می‌آید (هیمن، 13). البته بیش از هر چیز، ناآرامیهای متوالی از ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م و ادامهٔ کشمکشهای سیاسی و جنگهای داخلی صدمات جدی به زیرساختها و تولیدات کشاورزی (و سایر بخشها) وارد ساخته است، تا جایی که تولید گندم از ۱۳۵۶ش/۱۹۸۷م حدود ۵۰٪، تولیدات دامی تا ۳۰٪ و پرورش گاو تا ۵۲٪ نسبت به سال مبدأ کاهش داشته است (شهرانی، همانجا). اگرچه افغانستان تا چند دهه پیش از لحاظ تأمین مواد اصلی غذایی خود کفا بود (نیول، 6)، اما در دهه‌های اخیر برای رفع نیازهای غذایی مردم هر ساله مقادیر قابل توجهی گندم از خارج وارد می‌کند (هیمن، 11). بجز محدودیت آب، فرسایش شدید خاک به علت از میان رفتن پوشش گیاهی و چرای بی‌رویهٔ دام، از مسائل اصلی کشاورزی در افغانستان است (نیول، 5). شکل مالکیت و روابط زمینداری سنتی نیز، ضرورت اصلاحات ارضی را به صورت یکی از الزامات تحول، مطرح می‌سازد (برونینگ، همانجا؛ نیز نک‍: جدول ۲).

دامداری: برخی کارشناسان ثروت اصلی افغانستان را گله‌های دام دانسته‌اند (هیشکوت، 8). پس از زراعت، نگهداری و پرورش دام بیشترین نیروی کار را به خود اختصاص داده است (نیول، 7). دامداری شامل پرورش گوسفند (به ویژه قره‌گُل)، بز و گاو است که منابع اصلی تولید شیر، گوشت، پوست و پشم است (شهرانی، همانجا). تولید و

عرضهٔ پوست و پشم هنوز بخش مهمی از اقتصاد این کشور را تشکیل می‌دهد (هیثکوت، همانجا) که تولید آنها عمدتاً بر عهدهٔ کوچندگان و جوامع روستایی نیمه کوچنده است (برونینگ، همانجا). براساس داده‌های رسمی، سالانه ۵/۵ میلیون گوسفند (قره‌کل) برای پوست آن ذبـح می‌شود که بیشتر به ایالات متحدهٔ آمریکا و اروپا صادر مـی‌شود

جدول ۲: میزان کاشت و برداشت محصولات عمده پیش و پس از کودتای ۱۳۵۷ش («سالنامهٔ بریتانیکا»، 788):

نوع محصول	سالهای ۱۳۵۴-۱۳۵۶ش		سال ۱۳۶۵ش	
	برداشت درواحدسطح (کیلوگرم/هکتار)	میزان‌تولید (۱۰۰۰ تن)	برداشت درواحدسطح (کیلوگرم/هکتار)	میزان‌تولید (۱۰۰۰ تن)
غلات	۱'۳۰۱	۳'۳۱۷	۱'۲۹۴	۴'۰۴۲
تره‌بار	۱۳'۲۸۲	۲۵۰	۱۳'۲۰۰	۲۳۰
حبوبات	۱'۵۶۳	۳۳	۱'۶۳۳	۴۰
انواع میوه	—	۸۶۰	—	۹۹۴
انواع سبزی	—	۶۱۱	—	۷۸۴

(نیول، 8). علاوه بر این، شمار قابل توجهی شتر و اسب نیز (به ویژه درگذشته) برای صادرات و به عنوان حیوان باربر پرورش داده می‌شد (هیثکوت، شهرانی، همانجاها).

نوسانات اقلیمی با تأثیر گذاری بر امکانات دسترسی به مراتع در میزان و دامنهٔ فعالیت دامداری نقش تعیین کننده دارد. خشک‌سالی سالهای ۱۳۴۹ و ۱۳۵۰ش/۱۹۷۰ و ۱۹۷۱م موجب شد تا شمار بسیاری دام به اجبار ذبح شوند (رافرتی، 226)؛ طی این دو سال به ترتیب حدود ۳۰٪ و ۵۰٪ از کل دام افغانستان از میان رفت و حدود ۵ سال طول کشید تا شمار آن یک بار دیگر به سطح ۱۹۷۰م باز گردد (همانجا). از سوی دیگـر، طـی دورهٔ ۱۳۵۶ تا ۱۳۶۵ش/۱۹۷۷ تا ۱۹۸۶م شمـار دام در افغانستان نه تنها افزایش نیافت، بلکه به طور مطلق تا حدی کاهش پذیرفت. از حدود ۲۴ میلیون رأس دام موجود در ۱۳۶۵ش، ۸۴/۲٪ را دام کوچک تشکیل می‌داد («سالنامهٔ بریتانیکا»، 789؛ نیز نک: جدول ۳).

جدول ۳: شمار دام و طیور و فرآورده‌های آنها

نوع	سالهای ۱۳۵۴-۱۳۵۶ش	سال ۱۳۶۵ش
گاو	۳'۶۶۳'۰۰۰ رأس	۳'۷۵۰'۰۰۰ رأس
گوسفند	۲۰'۶۲۰'۰۰۰ رأس	۲۰'۰۰۰'۰۰۰ رأس
طیور	۶'۲۳۳'۰۰۰ قطعه	۶'۷۰۰'۰۰۰ قطعه
شیر	۵۶۹'۰۰۰ تن	۶۱۰'۰۰۰ تن
تخم مرغ	۱۳'۴۴۷ تن	۱۴'۲۰۰ تن

صنایع: پس از زراعت و دامداری، بخش قابل توجهی از جمعیت فعال افغانستان در صنایع دستی و پیله‌وری مشغول به کار است (هیمن، 20). در واقع صنایع دستی مهم‌ترین زیربخش فعالیتهای غیر کشاورزی در این کشور به شمار می‌رود (اشتیلتس، 1) که تولیدات اصلی آن عبارت است از قالی و پارچه‌های پشمی (برونینگ، همانجا). از سوی دیگر، سهم شاغلان این بخش در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م ۷/۰٪ از کل نیروی کار بخشهای اقتصادی بود که این نسبت، به رغم تأسیس «بانک توسعهٔ صنعتی» در ۱۳۵۱ش/۱۹۷۲م، تا اواسط ۱۳۵۹ش/۱۹۸۰م تغییر چندانی نداشته است (رافرتی، همانجا). صنایع افغانستان عبارت است از بافت قالی، قالیچه و پارچه، تولید کود شیمیایی، قند و شکر، مواد پلاستیکی، چرم و نیز صابون‌سازی، سیمان، گاز طبیعی، روغن‌کشی، استخراج زغال‌سنگ و نیروی برقابی (شهرانی، 45). واحدهای صنعتی بیشتر در نواحی شمالی افغانستان مستقر شده‌اند: کارخانهٔ پنبه پاک‌کنی در شهرهای قندوز، امام صاحب، خواجه غور، بلخ، آقچه؛ نساجی در پل خمری و مزارشریف؛ کودشیمیایی در مزارشریف؛ سیمان در پل خمری؛ و قند در بغلان (گروتسباخ، ۴۲). وجود مراکز صنعتی یکی از عوامل مهم رشد و گسترش شهرها در دورهٔ معاصر بوده است. اینگونه شهرها که بیشتر در کنار معادن قرار دارند، عمدتاً محل اقامت کارگران و کارمندان معدن هستند، مانند شبرغان به عنوان مرکز استخراج گاز، پل خمری و درهٔ صوف به عنوان محل استخراج زغال سنگ. دیگر شهرهای صنعتی افغانستان عبارتند از: لشکرگاه، گلبهار (نساجی)، جبل سراج (نساجی و سیمان) و چاریکار (خشکبار و دباغی) (همو، ۴۲، ۷۲-۷۳).

قدیمی‌ترین و وسیع‌ترین صنایع کشور نساجی است که تولید آن در ۱۳۵۹-۱۳۶۰ش/۱۹۸۰-۱۹۸۱م تنها ۴۳/۳ میلیون متر پارچه بود. در همین دوره تولید سیمان با روند نزولی به ۸۷'۲۰۰ تن رسید (شهرانی، همانجا). علاوه بر این، سهم هر یک از گروههای مختلف صنعتی در ارزش افزودهٔ تولیدی در ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م گویای این واقعیت است که به ترتیب ۵۲٪ از کل این مقدار به تولیدات غذایی (گروه اول)، ۲۲/۷٪ به صنایع چوب، کاغذ و مواد شیمیایی (گروه سوم) و ۲۰/۲٪ به صنایع نساجی (گروه دوم) اختصاص داشت و مابقی (۵/۱٪) به دیگر صنایع مربوط می‌شد («سالنامهٔ بریتانیکا»، 801-800). اگرچه از ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م به بعد کوششهایی با کمک کارشناسی و وامهای کشورهای سابق اتحاد شوروی و چکسلواکی در زمینهٔ تجهیز زیر ساختها و گسترش صنایع به عمل آمد، اما واحدهای صنعتی افغانستان طی این مدت به نحو بسیار محدودی توسعه یافت و از این گذشته، کمبود مواد خام، نیروی برق و محدودیت نیروی کار ماهر موجب تعطیلی واحدهای صنعتی در سطح این کشور شد («دائرةالمعارف»، 300). سهم صنایع در تولید ناخالص ملی در ۱۳۶۵-۱۳۶۶ش/۱۹۸۶-۱۹۸۷م، ۲۳/۹٪ بود (شهرانی، همانجا). استخراج منابع معدنی نیز در افغانستان توسعه نیافته‌است (همو، 44). استخراج گاز طبیعی که ذخایرآن ۱۰۰ میلیارد م۳ برآورد شده (همو، 45)، در استان جوزجان ــ در شهر شبرغان ــ و در نزدیکی مرز شمالی کشور متمرکز است و از ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م تا مدتها مهم‌ترین منبع درآمـد افغانستان به شمـار می‌رفت («دائـرة

المعارف»، همانجا؛ نیز نک: نیول، 9). در ۱۳۶۴- ۱۳۶۵ش/۱۹۸۵-۱۹۸۶م ۹۷٪ از تولید سالانه (یعنی ۲/۶ میلیون مـ۳) به اتحاد شوروی صادر شده است (شهرانی، 45-44؛ «دائرةالمعارف»، همانجا).

از دیگر ذخایر این کشور می‌توان از نفت، زغال‌سنگ، مس، سنگ آهن غنی، طلق، باریت، گوگرد، سرب، قلع، نمک و سنگهای قیمتی و زینتی نام برد که بعضاً استخراج می‌شوند (شهرانی، 45). استخراج سنگ لاجورد مختص افغانستان است و تنها معدن آن در جهان در شمال شرقی بدخشان قرار دارد که از گذشتهٔ دور بهره‌برداری می شده است (نیول، همانجا). بررسیهای اخیر مبین وجود معادن طلا، روی، کرم، منگنز، آلومینیوم و میکاست (همانجا). از ذخایر زغال‌سنگ سالانه ۱۵۱ هزار تن استخراج می‌شود که تماماً به مصرف داخلی می‌رسد («سالنامهٔ بریتانیکا»، 806). همچنین سالانه ۲٬۸۸۸ میلیون مـ۳ گاز طبیعی استخراج می‌شود که تنها ۵۹۶ میلیون مـ۳ آن (۲۰/۶٪) برای مصرف داخلی است و مابقی صادر می‌شود (همان، 807). از این گذشته، در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م تنها کمی بیش از یک چهارم از ظرفیت تولید نیروی برق استفاده می‌شد که ۲۶/۶٪ از آن از سوخت فسیلی و ۷۳/۴٪ آن از نیروی آب تأمین می‌شد (همان، 806).

گرچه در افغانستان هنوز مطالعات جامعی دربارهٔ ذخایر معدنی صورت نگرفته است، اما بررسیهای مقدماتی نشان می‌دهد که این کشور می‌تواند با تکیه بر منابع معدنی زمینه‌های رشد صنعتی خود را فراهم سازد (نیول، همانجا). البته در کنار ذخایر سرشار معدنی و منابع انرژی، دسترسی به منابع و امکانات دیگری نیز ضروری است که از آن میان می‌توان از سرمایهٔ لازم، ظرفیت رو به افزایش انرژی در دسترس، شبکه‌های ارتباطی و راههای مناسب و شاید مهم‌تر از همه، دسترسی به عامل انسانی ماهر که در شرایط حاضر از موانع جدی بر سر راه توسعهٔ صنعتی و اقتصادی این کشور به شمار می‌رود، نام برد (اشتیلتس، 2). در حال حاضر، اینگونه محدودیتها موجب شده است تا با وجود ذخایر کافی زغال‌سنگ، سنگ آهن و گاز طبیعی، ایجاد واحدهای تهیهٔ فولاد از لحاظ اقتصادی به صرفه جلوه نکند (نیول، 10-9).

راهها و بازرگانی: رشته‌کوه هندوکش به عنوان مانعی بر سر راه یکپارچگی افغانستان و اتصال مناطق و نواحی شمالی و جنوبی این کشور به شمار می‌رود. تا ۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م هیچ‌گونه راه ارتباطی مناسبی که ولایات اصلی کابل و قندهار را به قسمتهای شمالی متصل سازد، وجود نداشت. راههای موجود که از هندوکش می‌گذشتند، دارای گدارها و معابر سختی بود که برخی از آنها مانند خاواک (۳٬۶۳۷ متر)، آق‌رباط (۳٬۹۲۵ متر) و قبچاک (۴٬۳۴۴ متر) و پیش از این تا ۶ ماه از سال غیرقابل عبور بودند (گرگوریان، 11). به همین سبب، سفرهای بازرگانی و یا جابه جاییهای نظامی قاعدتاً و ترجیحاً از مسیر طولانی و پرپیچ و خم هرات به قندهار و کابل صورت می‌گرفت (همانجا). با اینهمه، موقعیت ارتباطی افغانستان طی زمان طولانی موجب غنای مادّی و فرهنگی آن بوده است؛ «جادهٔ ابریشم» از شمال شرقی، یعنی از چین و از طریق دشتهای شمالی این سرزمین به ایران و تا مدیترانه امتداد داشته است. از سوی دیگر تجار هندی با عبور از گذرگاههای شرقی، از مراکزی مانند کابل، غزنی و بامیان به سوی بلخ می‌گذشتند و نهایتاً به بخارا و سمرقند و یا ایران می‌رسیدند (نیول، 11-10). بدین سان، راههای بازرگانی در این سرزمین تا پیش از اکتشاف راههای دریایی از رونق خاصی برخوردار بود، اما پس از گذشتن واسکوداگاما از دماغهٔ امیدنیک، بخش مهمی از کالاها از هند، گینه و دیگر مراکز مهم در آسیا از طریق دریا صورت گرفت و به این ترتیب، اهمیت بازرگانی و گذرگاهی این سرزمین به سرعت رو به کاهش نهاد، تا جایی که در اوایل سدهٔ ۱۹م حتیٰ شهرهای مهم آن نیز اهمیت خود را از دست دادند (همو، 11). برخوردهای داخلی و ناامنی راهها و همچنین اختلال در روابط فرا منطقه‌ای نیز در این امر بی‌تأثیر نبود (گروتسباخ، ۲۲)؛ به عنوان نمونه، کرزن از اواخر سدهٔ ۱۹م خبر می‌دهد که مسافران و بازرگانان از راه کهن که هند را از مسیر قندهار و هرات به شمال شرقی ایران متصل می‌ساخت، بـه علت سنگین بودن عوارض عبور («امیـر افغـانستان») استفاده نمی‌کردند (II/570).

اولین راه اتومبیل رو در رشته کوه هندوکش در ۱۳۲۲ش احداث شد (هیمن، 15) و طی سالهای ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۶ش با دو برنامهٔ ۵ ساله کوششهایی در گسترش شبکهٔ راههای اصلی و پیوند آنها به راههای کشورهای همسایه به عمل آمد. در همین زمان، احداث بزرگراه آسیایی که از استانبول تا سایگون امتداد می‌یافت، توسط سازمان ملل با برنامه‌های راهسازی در افغانستان تطبیق داده شد (*بریتانیکا*، ماکرو، I/170)؛ از این طریق، شبکهٔ جدید راههای افغانستان به ایستگاههای خط آهن در کوشکه و ترمذ با کشورهای شمالی و ایستگاههای پاکستان در چمن و پیشاور متصل شد (همانجا). به این ترتیب، هرات در غرب، قندهار در جنوب غربی، کابل و مزار شریف در شمال هندوکش که به ترتیب در نزدیکی مـرزهای ایـران، پاکستان و جمهـوریهای آسیـای مرکزی قرار دارند، از راههای نسبتاً مناسبی برخوردار شدند (همان، I/168). با اینهمه، راههای عمومی افغانستان هنوز توسعه نیافته به شمار می‌روند (برونینگ، 89).

طول راههای افغانستان ۱۸٬۹۷۴ کمـ است که ۴۲٪ از آن شوسه است («سالنامهٔ بریتانیکا»، 812). علاوه بر این، ۱۰ کمـ راه آهن از کوشکه تا تورغندی و ۱۵ کمـ دیگر از ترمذ تا خیبرآباد وجود دارد (همان، 538؛ علی‌آبادی، ۱۰۹). دو فرودگاه بین‌المللی در شهرهای کابل و قندهار وجود دارد؛ علاوه بر این، شهرهای هرات، جلال آباد، مزارشریف، بگرام و شیندند نیز فرودگاه دارند که دو فرودگاه اخیر را می‌توان فرودگاه نظامی به شمار آورد (همو، ۱۱۰). براساس داده‌های ۱۳۶۰-۱۳۶۱ش/۱۹۸۱-۱۹۸۲م در افغانستان ۳۱٬۷۵۴ دستگاه اتومبیل (سواری) و ۳۰٬۹۹۷ کامیون و اتوبوس وجود داشت («سالنامهٔ بریتانیکا»، 538,812).

موقعیت بستهٔ افغانستان از لحاظ جغرافیایی، این کشور را از مراکز

عمدهٔ تجارت و نوآوریهای صنعتی دور نگهداشته است؛ نیز فقدان راههای مناسب ارتباطی، باعث شده تا این کشور نتواند با همسایگان خود به صورت امروزین ارتباط و تجارت داشته باشد. این امر یکی از موانع جدی بر سر راه رشد اقتصادی افغانستان به شمار می‌رود (نیول، 11). برنامه‌های توسعهٔ اقتصادی نیز که اولین بار در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م مطرح شد، طی دوره‌های بعدی نتوانست به دگرگونی اساسی کشور و حتیٰ اهداف مقطعی خود دست یابد (فرهنگ، ۶۸۵/۱). یکی از نخستین مسائل اینگونه برنامه‌ها عدم دسترسی به داده‌های آماری لازم در زمینه‌های گوناگون است (همو، ۶۸۷/۱).

بودجهٔ افغانستان در ۱۳۶۰ـ۱۳۶۱ش بردرآمدهای حاصل از منابع داخلی (۷۴/۱٪) و وامها و کمکهای خارجی (۲۵/۹٪) متکی بود («سالنامهٔ بریتانیکا»، 538). تولید ناخالص در ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵م برابر ۳'۵۲۰ میلیون دلار (همان، 770)، و میزان تولیدات کشور از این قرار بود: ۴'۹۸۰ هزارتن محصولات زراعی از جمله گندم (۵۷/۲٪)، ذرت (۱۶/۱٪)، برنج (۹/۶٪) و جو (۶/۸٪)، ۲۳ میلیون دام کوچک (۸۷٪ گوسفند)، ۱'۹۳۰' ۰۰۰ رأس حیوان باربر، ۱'۵۰۰ تن ماهی، ۶'۴۵۲' ۰۰۰ مـ۳ الوار و ۱۵ هزار تن مواد معدنی (نمک، گچ و باریت)؛ همچنین ۷۷ هزار تن سیمان، ۱۵۱ هزار تن زغال سنگ و ۲'۸۵۱' ۰۰۰' ۰۰۰ مـ۳ گاز طبیعی از دیگر تولیدات این کشور بود (همان، 538). علاوه بر این ارزش تولیدات کارخانه‌ای در این کشور در ۱۹۸۱ـ۱۹۸۲م به ۷'۸۲۲' ۰۰۰' ۰۰۰ افغانی می‌رسید که بیشترین سهم آن (۴۸/۱٪) به تولیدات غذایی و ۳۵/۴٪ به تولید پارچه اختصاص داشت (همانجا).

در زمینهٔ تجارت خارجی با توجه به داده‌های موجود (۱۳۶۱ش/ ۱۹۸۲م) می‌توان به ارزش واردات و صادرات به ترتیب ۶'۲۲۴ میلیون و ۶'۹۴۳ میلیون دلار اشاره نمود. بیشترین مقدار واردات (۵۹/۷٪) و صادرات (۶۱/۹٪) به اتحاد شوروی (سابق) مربوط می‌شد. در مقابل، در حالی که ۱۲/۶٪ از ارزش واردات به ژاپن اختصاص داشت، تنها ۰/۱٪ از ارزش صادرات به این کشور تعلق می‌گرفت (همان، 825-824). از مهم‌ترین کالاهای وارداتی می‌توان از وسایل نقلیه (۲۲/۷٪)، مواد سوختی (۱۸٪)، قند (۸/۱٪)، پارچه (۷/۹٪) و روغن حیوانی و نباتی (۴/۲٪) نام برد. گاز طبیعی (۵۵/۶٪)، خشکبار (۱۶/۹٪)، قالی و قالیچه (۴/۸٪) و پوست (۴٪) کالای عمدهٔ صادرات این کشور را تشکیل می‌داد (همان، 538). در ۱۳۶۷ش/ ۱۹۸۸م واردات این کشور شامل گندم، مواد غذایی، پارچه، وسایل نقلیهٔ موتوری، ماشین آلات و سوخت به ارزش ۹۹۶ میلیون دلار بود که عمدتاً از اتحاد شوروی و ژاپن وارد شد (شهرانی، 45).

افغانستان به عنوان کشوری با اقتصاد مبتنی بر کشاورزی. به علل گوناگون در تولید مواد غذایی مورد نیاز خود با مشکلاتی روبه‌روست، حال آنکه رشد این بخش می‌تواند موجبات رشد دیگر بخشها را نیز فراهم آورد (*بریتانیکا*، ماکرو، I/170). با توجه به اینکه رود هلمند، برخلاف بسیاری از رودخانه‌های این کشور، در بیشتر اوقات سال در قسمتهای پایین دست خود نیز از آب شیرین برخوردار است، توان بالقوه قابل توجهی در تولید و گسترش کشاورزی دارد که این قابلیت می‌تواند در برنامه‌های آبیاری و بهبود کشاورزی مؤثر افتد (فیشر، 220). افغانستان بالقوه از نظر منابع نیروی برقابی غنی است (*بریتانیکا*، ماکرو، I/169) و رودخانه‌های کابل، قندوز، حوضه‌های هلمند، هریرود و آمودریا برای تأسیسات تولید نیروی برقابی مناسب هستند (نیول، 9).

تقسیمات سیاسی و ساختار اجتماعی ـ فرهنگی: افغانستان دارای ۲۹ ولایت است (رافرتی، 230) که هر یک به چند بخش (ولوسوالی) و چندین دهستان (علاقه داری) تقسیم می‌شود (شهرانی، 44). واحدهای سیاسی این کشور تا حد بسیاری از واحدهای طبیعی تبعیت می‌کند (EI^2, II/223). پایتخت این کشور کابل، و واحد پول آن افغانی (=۱۰۰ پول) است («سالنامهٔ بریتانیکا»، همانجا).

از لحاظ اجتماعی، خانواده، در کنار بستگیهای طایفه‌ای ـ قومی، اساس واحدهای اجتماعی ـ اقتصادی و سیاسی را تشکیل می‌دهد و الگوی مالکیت زمین و دام و مناسبات قدرت بر آن مبتنی است (نیول، 22-21). البته در شهرها، در کنار اینگونه روابط، اصناف اهمیت دارند، هرچند روابط اجتماعی ـ اقتصادی به هر حال در سطحی محلی برقرار است (همو، 22). در جامعهٔ افغانی رهبران مذهبی از نفوذ فراوانی برخوردارند و اگرچه نظام سازمان یافته‌ای برای اعمال قدرت به طور فراگیر وجود ندارد، اما تقریباً در همهٔ جنبه‌های زندگی، به ویژه در سطح محلی، نقش مهمی برعهده دارند (همو، 23).

در افغانستان جمعیت باسواد در میان گروه سنی ۱۵ سال و بیشتر حدود ۲۰٪ است که این نسبت در مردان و زنان به ترتیب ۳۳٪ و ۵/۸٪ است («سالنامهٔ بریتانیکا»، همانجا). براساس داده‌های موجود در افغانستان ۷۵۴ مدرسهٔ ابتدایی، ۳۳۲ مدرسهٔ متوسطه، ۱۶ واحد تربیت معلم و ۵ مؤسسهٔ آموزش عالی وجود دارد (همانجا؛ نیز نک: جدول ۴). دانشگاه ننگرهار در جلال آباد در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م و دانشگاه کابل که دانشکدهٔ پزشکی آن قبلاً در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م ایجاد شده بود، در ۱۹۶۴م تأسیس شد (*بریتانیکا*، ماکرو، I/171). در خلال جنگهای داخلی، بیشتر مدارس به ویژه در نواحی روستایی از میان رفته‌اند (شهرانی، 45).

علاوه بر این، در ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م در سطح کشور ۶۸ بیمارستان، ۱'۱۲۵ پزشک، ۱۱۰ دندان پزشک و ۲۴۵ داروساز و ۹۴۴ پرستار وجود داشت («سالنامهٔ بریتانیکا»، همانجا). تسهیلات امروزی بهداشتی در سطح روستاها بسیار نادر و محدود است و غالب اینگونه تسهیلات (از جمله بیمارستانها و پزشکان) عمدتاً در پایتخت و چند شهر دیگر متمرکز شده است (هیمن، 14). در همین ارتباط، میزان هزینهٔ سرانهٔ بهداشتی ـ درمانی در افغانستان ۱/۴۰ دلار است («سالنامهٔ بریتانیکا»، 855). به سبب صدمات وارده به تسهیلات محدود و واحدهای معدود آموزشی، بهداشتی و فرهنگی طی دهه‌های ۱۹۸۰ و

۱۹۹۰م در کنار کمبود نیروی انسانی ماهر، باز سازی آتی افغانستان با مسائل جدی روبه‌رو خواهد بود (شهرانی، 45).

مزار شریف و امام صاحب از شهرهایی هستند که هر ساله شمار بسیاری را برای زیارت به سوی خود جلب می‌کنند (گروتسباخ، ۴۲).

بزرگ‌ترین مجسمهٔ بودا در جهان (۵۵ متر) در شهر بامیان و دریاچه‌های بندامیر (*بریتانیکا*، ماکرو، I/170)، همچنین موزهٔ کابل که به کمک یونسکو بر پا شده، و حاوی مجموعه‌هایی از آثار باستان شناختی کشور است (لاروس،...، 397)، آرامگاه خواجه عبدالله انصاری در هرات و نقاشیهای تپه مرجان در نزدیکی کابل (مربوط به سدهٔ ۴ م) و نقاشیهای دورهٔ ساسانی در محل «دختر نوشیروان» در شمال غربی شهر بامیان (تالبوت رایس، 166-165) از دیدنیهای افغانستان است.

جدول ۴: امکانات آموزشی کشور افغانستان در ۱۳۶۳ ش («سالنامهٔ بریتانیکا»، 538):

نوع مؤسسه	شمار	معلمان	دانش‌آموزان	نسبت دانش آموز به معلم
ابتدایی	۷۵۴	۱۴٬۸۶۵	۵۴۵٬۹۵۹	۳۶/۷
متوسطه	۳۳۲	۶٬۹۴۳	۹۹٬۷۲۹	۱۴/۴
تربیت معلم	۱۶	۶۶۶	۷٬۳۶۰	۱۱/۱
دانشگاه	۵	۱٬۲۸۳	۱۳٬۴۵۰	۱۰/۵

مآخذ: اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ پورداود، ابراهیم، *ادبیات مزدیسنا*، بمبئی، ۱۳۱۸ ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ علی‌آبادی، علیرضا، *افغانستان*، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ فرهنگ، محمد صدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم، ۱۳۷۱ ش؛ گروتسباخ، اروین، *جغرافیای شهری در افغانستان*، ترجمهٔ محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ محجوب، محمود و فرامرز یاوری، *گیتاشناسی کشورها*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نیز:

Asiatica; Bellew, H. W., *Afghanistan and the Afghans*, London, 1878; id, *Afghanistan, a Political Mission in 1857*, London, 1920; *Britannica* , 1978; *Britannica Book of the Year (1988);* Brüning, K., *Asien*, München, 1971; The *Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa*, Cambridge, 1988; Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; EI[2]; Ferrier, J. P., *Caravan Journeys and Wanderings in Persia, Afghanistan, Turkestan and Beloochistan*, London, 1857; Fisher, W. B., «Afghanistan: Physical and Social Geography», *The Middle East and North Africa 1984-1985*, London, 1984; Fraser - Tytler, W. K., *Afghanistan*, London, 1953; Gregorian, V., *The Emergence of Modern Afghanistan*, California, 1969; Heathcote, T. A., *The Afghan Wars, 1839-1919*, London, 1980; Hyman, A., *Afghanistan Under Soviet Domination, 1964-83*, London, 1977; *Iranica; Larousse Encyclopedia of Archaeology*, London, 1977; Le Strang, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Macmunn, G., *Afghanistan from Darius to Amanullah*, London, 1934; Newell, R. S., *The Politics of Afghanistan*, London, 1972; Rafferty, K., «Afghanistan: Economy», *The Middle East and North Africa, 1984-85*, London, 1984; Redard, G., *Afghanistan*, Zurich, 1974; Shahrani, M. N., «Afghanistan», *Encyclopedia of the Modern Middle East*, New York, 1996, vol. I; Spate, O. H. K., «India and Pakistan», *The Changing Map of Asia*, London, 1974; Stilz, D., *Entwicklung und struktur der afghanischen Industrie*, Meisenheim, 1974; Sykes, P., *A History of Persia*, London, 1930; Talbot Rice, T., *Ancient Arts of Central Asia*, London, 1965; *Unesco's Statistical Yearbook, 1996*, Unesco, 1997.

عباس سعیدی

II. تاریخ

این بخش از مقاله به گزارش تاریخ افغانستان، از آغاز سلطنت احمدشاه دُرّانی (ه م) (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) که زمینهٔ تأسیس کشور جدید افغانستان فراهم شد، اختصاص یافته است (نک: ه د، افغان). تاریخ قرون گذشتهٔ این سرزمین را که همه یا بخش اعظم آن در دورانهای مختلف تاریخی در زمرهٔ ولایات ایران محسوب می‌شده، ذیل تاریخ ایران و عنوانهای مستقل مربوط به سلسله‌های حکومتی ایران چون طاهریان، صفاریان، سامانیان، غزنویان، غوریان، سلجوقیان، آل‌کرت، تیموریان، صفویان، افشاریان، و ولایات و شهرهایی چون خراسان، بلخ، مرو، طخارستان، قندهار، کابل، هرات و جز آنها می‌توان دید. پیش از احمد شاه درانی، دو قبیلهٔ غلجایی (غلزایی) و ابدالی (درانی) در بخشهایی از سرزمین افغانستان امروز به تأسیس دولتهای مستقل پرداختند. سلطنت غلزایی که در افغانستان به «پادشاهی هوتکیان» معروف است، توسط میر ویس، رئیس قبیلهٔ هوتک ــ که شاخه‌ای از قبایل غلزایی است ــ در ۱۱۲۱ق/۱۷۰۹م با قیام غلزاییان در قندهار بنیاد نهاده شد و پسر وی محمود افغان هم در ۱۱۳۵ق تا اصفهان پیش آمد و صفویان را برانداخت (لاکهارت، ۱۷۵). اما دیری نپایید که نادرشاه افشار غلزاییان را سرکوب کرد و ولایات ایرانی شرق خراسان دوباره به پیکرهٔ ایران پیوست (استرابادی، ۳۰۱؛ درانی، ۹۴).

دولت دیگر افغان، دولت ابدالی هرات بود که از ۱۱۳۰ تا ۱۱۴۴ق/ ۱۷۱۸ تا ۱۷۳۱م در آنجا حکومت داشت و در این تاریخ به دست نادر برافتاد. بسیاری از سران قبایل افغان، از جمله احمدخان و ذوالفقارخان، پسران محمدزمان خان ابدالی در سپاه نادر به خدمت گماشته شدند. محمدزمان خان و ذوالفقارخان هر یک مدتی ریاست حکومت ابدالیان (نک: ه د، ابدالی) هرات را برعهده داشتند. احمدخان (نک: ه د، احمدشاه درانی)، پس از فتح قندهار از سوی نادرشاه به حکومت آنجا گماشته شد (ابوالحسن گلستانه، ۱۰۵). احمدخان پس از قتل نادر (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) با لشکر افغان مستقیماً روانهٔ قندهار شد و با استفاده از نابسامانی اوضاع ایران در پی کسب قدرت برآمد و سران قبایل افغان به اتفاق او را به پادشاهی برداشتند. نام قبایل متحد ابدالی به درانی تغییر یافت و احمدشاه، دُرّ دُرّان لقب گرفت (حسینی، ۴۴/۱، ۵۱، ۵۲).

خلأ قدرتی که با قتل نادر به وجود آمد، باعث ظهور چند حکومت محلی در ایران بزرگ شد. از جمله احمدشاه با پشتیبانی قبایل پشتون ــ که بخش اعظم سپاه او را تشکیل می‌دادند ــ و با استفاده از آشفتگی اوضاع و نابسامانی سلطنت تیموری هند، توانست قلمرو حکومت خویش را گسترش دهد (گانکوفسکی، ۴۰). لاهور در ۱۱۶۱-۱۱۶۲ق، بلخ و بدخشان در ۱۱۶۴ق و دهلی نیز در ۱۱۷۰ق به تصرف سپاه درانی درآمد (راجرز، 69؛ مفتی لاهوری، ۲۰۲/۱-۲۰۳؛ الیوت، VIII/150-157, 280). پیروزی نیروهای احمدشاه بر سپاه

نیرومند قبایل متحد مراهته (مراته) در جنگ پانی‌پت (۱۱۷۴ق) اهمیت بسیار داشت (سرکار، 441-433؛ حسینی، ۹۵۶/۲ـ۱۰۲۱؛ درانی ۱۴۰ـ۱۴۱)، زیرا به بریتانیا فرصت کافی داد تا پایگاه خویش را که در جنگ پلاسه[1] (۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م) در بنگال به‌دست آورده بود، استحکام بخشد (نکـ: هـ د، احمدشاه درانی). تصرف خزانهٔ نادرشاه از عواید هند که بالغ بر ۲۶۰ میلیون روپیه می‌شد (فیض محمد، ۱۰/۱)، در آغاز کار احمدشاه را فرصت و امکان داد تا دولت نوپای درانی را استحکام بخشد (حسینی، ۵۵/۱ـ۵۶؛ موسوی، ۵۱؛ ابوالحسن گلستانه، ۶۰). او که در ارتش نادر خدمت کرده، و با اصول تشکیلات دولتی آشنا بود، همان اصول و تشکیلات را در نظام اداری دولت خود مجریٰ گردانید. مقایسهٔ فهرست القاب و مناصب دیوانی روزگار احمدشاه، تداوم اصول و عملکرد اداری روزگار صفوی را نشان می‌دهد (فوفلزایی، *تیمور شاه...*، ۳۱۳ـ۴۰۷). اما با وجود شباهت ظاهری، میان دو دولت درانی و صفوی، تفاوتهای اساسی هم وجود داشت. مهم‌تر از همه وابستگی قدرت احمدشاه و پیوندش با خانهای نیرومند بود و علل گسترش سریع قلمرو درانی و زوال آن را هم می‌توان در این پیوند جُست. به قول گرگوریان (ص 47) دولت درانی، آمیزه‌ای از تشکیلات مغولی و صفوی و نظام قبیله‌ای ـ فئودالی بود. در عین حال احمدشاه به پیروی از صفویان یک نیروی نظامی همچون قزلباشان از افراد غیرپشتون به نام «غلامان شاهی» سازمان داد و در تنظیم این نیرو از تجربیات تقی‌خان شیرازی بهره جست (حسینی، ۶۷/۱). وی در ۱۱۷۴ق/۱۷۶۱م شهر جدیدی در قندهار بنا کرد و آن را اشرف البلاد احمدشاهی نام نهاد (فوفلزایی، همان، ۱۹۹، ضمیمه).

احمدشاه به اتفاق‌نظر همهٔ مورخان، مردی معتدل، پرهیزگار، با اراده و اهل علم و ادب بود و اشعاری به زبان پشتو از او باقی مانده است. او واقف لاهوری را به دربار خویش دعوت کرد و در سیالکوت از نظام‌الدین عشرت، شاعر فارسی سرای خواست که شرح احوالش را به نظم درآورد و او *شاهنامهٔ احمدیه* را در همین موضوع سرود (فرهنگ، ۱(۱)/۱۳۵). احمدشاه در ۱۱۸۶ق/۱۷۷۲م در نزدیکی قندهار درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد.

پس از درگذشت احمدشاه درانی، پسرش تیمورشاه به سلطنت رسید. تیمور در ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م ــ که پدرش به پادشاهی نشست ــ در مشهد یا مازندران زاده شد (فوفلزایی، همان، ۲۶/۱ـ۲۷). در دو سالگی از طرف پدر به حکومت هرات گماشته شد و تا ۹ سالگی با عنوان پادشاه هرات در آن شهر اقامت داشت. در لشکرکشی چهارم احمدشاه به هند در کنار او بود و در همین سفر گوهرنسا بیگم دختر عالمگیر دوم، پادشاه گورکانی هند به همسری او درآمد. احمدشاه، پس از تسخیر بخشهایی از هند، تیمور را به حکومت لاهور گماشت و زمام امور متصرفات خود را به او سپرد و رهسپار جنوب هند شد (حسینی، ۶۱۲/۱ـ۶۱۷، ۶۴۹/۲ ـ ۷۰۷؛ درانی، ۱۳۱ـ۱۳۲؛ راجرز، 72-71). تیمور در جنگ پانی‌پت نیز که پنجمین لشکرکشی پدرش به هند بود، پدر را همراهی کرد. در بازگشت به قندهار دوباره به حکومت هرات گماشته شد و تا پایان سلطنت و حیات پدر، در این مقام باقی بود. در همین دوره با گوهرشاد، دختر شاهرخ افشار (نوهٔ نادر) ازدواج کرد. پس از درگذشت احمدشاه، وزیرش شاه ولی خان، داماد خود، سلیمان پسر دیگر احمدشاه را به جانشینی برگزید، اما تیمور پس از رسیدن به قندهار، وزیر را از میان برد و بر تخت نشست (فوفلزایی، همان، ۱۳۱/۱، ۱۳۶ـ۱۴۳).

از رخدادهای مهم پادشاهی تیمور، انتقال پایتخت از قندهار به کابل در ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م بود. تیمور در سالهای پادشاهی خود با چند شورش و جنگ داخلی و مخالفت سرداران روبه‌رو شد، ولی توانست بر همهٔ آنها پیروز گردد؛ از جمله در ۱۱۹۹ق/۱۷۸۵م برای سرکوب مخالفان به مشهد لشکر کشید. وی سرانجام در ۱۲۰۷ق/۱۷۹۳م در کابل درگذشت. فرهنگ می‌نویسد که تیمورشاه در اخلاق و عادات از بسیاری جهات نقطهٔ مقابل پدر، و مردی مسالمت‌جو، آرامش دوست، تجمل‌پسند و ادیب‌وشاعر بود و دربارش‌به‌انجمنی‌ادبی‌شباهت‌داشت(۱(۱)/۱۶۴). به روایت الفنستون (ص ۴۹۸)، تیمور امور مالیاتی را به دقت تنظیم کرد و امور اقتصادی را نظام داد، با اینهمه، انحطاط درّانیان از زمان تیمور آغاز شد و هرچند که این انحطاط در روزگار پادشاهی او احساس نمی‌شد، در عهد جانشینانش سرعت گرفت.

تیمورشاه پسران بسیار داشت و چون از مادران متعددی که هر یک به قبیله‌ای نسب می‌بردند، زاده شده بودند، انتخاب جانشین کار آسانی نبود؛ اما سرانجام زمانْ شاه ــ که در حیات پدر والی کابل بود ــ به کمک سرداران درانی، خصوصاً سردار پاینده محمدخان و سران سپاه که از اقوام قزلباش، قلماق و ریکا بودند، بر تخت پادشاهی نشست و اغلب شاهزادگان دیگر در بالاحصار تحت نظارت قرار گرفتند. زمان شاه که هنگام جلوس ۲۰ سال داشت، جوانی دلیر، با اراده و بلند پرواز بود. در آغاز حکومت زمان شاه دو برادرش ــ همایون والی قندهار و محمود والی هرات ــ سر از اطاعت و قبول سلطنت او برتافتند. هرچند نخست همایون به بلوچستان گریخت و محمود در نامه‌ای بر اطاعت خویش از زمان شاه تأکید کرد، اما همایون دوباره به هوای پادشاهی افتاد و به قندهار بازگشت. این بار گرفتار شد و گماشتگان زمان شاه چشمانش را میل کشیدند و محمود هم به ایران پناهنده شد. این اقدام باعث کاهش اعتماد سرداران افغان به زمان شاه گردید (فوفلزایی، *درة الزمان*...، ۷۰ـ۷۱).

چندی بعد در ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م پس از کشف توطئه‌ای، گروهی از سرداران درانی و افسران قزلباش و نیز سردار پاینده محمدخان ــ پدر فتح‌خان و دوست محمدخان ــ رئیس قبیلهٔ محمدزایی به فرمان زمان شاه اعدام گردیدند. این واقعه موجب شورش پسران پاینده محمدخان شد و به برچیده شدن سلطنت زمان شاه انجامید (درانی، ۱۶۹؛

1. Plassey

فوفلزایی، همان، ۱۳۳) و در ۱۲۱۶ق/۱۸۰۱م به فرمان برادرش محمود نابینا گردید. شخصیت و اخلاق زمان شاه به جدش احمدشاه شباهت داشت، اما اعتدال، فروتنی و بردباری او را نداشت و مغرور، خودرأی، متعصب و سنگدل بود (فرهنگ، ۱(۱)/۱۹۴-۱۹۶). زمان شاه در عرصهٔ سیاست خارجی نیز فعال بود؛ سفیرانی به ترتیب به دربار آقامحمدخان و فتحعلی‌شاه قاجار فرستاد و از دربار قاجار نیز محمدحسن خان قراگوزلو به عنوان سفیر در دربار او بود (درانی، ۱۷۰). نامه‌های بسیاری نیز میان وزیران هر دو کشور ــ حاجی ابراهیم کلانتر و رحمت‌الله خان ــ مبادله می‌شد.

زمان شاه که در اواخر سال ۱۲۱۲ق به پنجاب لشکر کشید، نامه‌ای به فرماندار انگلیسی نوشت و ضمن آنکه اطلاع داد که عازم فتح هند شمالی است، برای عقب راندن نیروهای مراهته نیز از او یاری خواست. خبر ورود زمان شاه و سپاه او به لاهور از یک سو با اشتیاق و شادمانی مسلمانان هند و نگرانی هندوان روبه‌رو شد و از سوی دیگر دولت انگلیس را بر آن داشت تا به اقدامات بازدارنده‌ای دست بزند (فرهنگ، ۱(۱)/۱۸۴-۱۸۵). از آن جمله است تعیین مهدی علی‌خان در ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م و سرجان ملکم در ۱۲۱۵ق به عنوان سفیر در دربار ایران و انعقاد معاهدهٔ اتحاد با دولت ایران در شوال ۱۲۱۵/فوریهٔ ۱۸۰۱ در برابر فرانسه و افغانستان (محمود، ۱/۱۰-۲۸). برخی از مورخان (مثلاً نک: غبار، ۳۸۱؛ فوفلزایی، همان، ۱۳۴) مدعی شده‌اند که میان زمان شاه و ناپلئون روابطی وجود داشته، و حتیٰ نمایندهٔ ناپلئون از راه ایران به کابل رفته است؛ اما سندی در تأیید این ادعا در دست نیست.

به هر حال پس از زمان شاه، برادر او محمود دو بار به پادشاهی رسید. نخست از ۱۲۱۶ تا ۱۲۱۸ق/۱۸۰۱ تا ۱۸۰۳م که تمام این مدت در آشوب و جنگ داخلی گذشت. محمود مردی عیاش و سست اراده بود و امور دولت را درباریان پیش می‌بردند. در پایان دورهٔ اول سلطنت او آتش فتنهٔ مذهبی میان تشیع و تسنن در کابل شعله‌ور شد که منجر به سقوط محمود گردید (فرهنگ، ۱(۱)/۱۹۶-۲۰۲).

پس از او شاه شجاع‌الملک برادر دیگر شاه زمان به پادشاهی رسید. او نیز دوبار سلطنت کرد. بار اول ۶ سال (۱۲۱۸-۱۲۲۴ق/ ۱۸۰۳-۱۸۰۹م) قدرت را در دست داشت. هرچند شجاع الملک مردی با انضباط و فعال بود، نتوانست بر اوضاع سیطره یابد. درگیریها و توطئه‌ها همچنان ادامه داشت. استانهای دور دست دعوی خودمختاری کردند و از دادن مالیات و خراج سر برتافتند (همو، ۱(۱)/۲۰۲-۲۰۳). در پایان همین دوره الفنستون سفیر فوق‌العادهٔ بریتانیا به افغانستان آمد و در ۴ جمادی الاول ۱۲۲۴ق/۱۷ ژوئن ۱۸۰۹م معاهدهٔ دوستی با دولت درانی امضا کرد. اما هنوز هیأت انگلیسی در پیشاور ــ پایتخت زمستانی شاه شجاع ــ بود که نیروهای شاه شجاع هدف تهاجم برادرش محمود قرار گرفتند. محمود که از زندان بالاحصار گریخته بود، به کمک فتح‌خان به قندهار و کابل دست یافت و متوجه پیشاور شد و شاه شجاع را در نیمله شکست داد. پس از شکستهای پیاپی، شاه شجاع سرانجام در راولپندی به رنجیت سینگه، حاکم پنجاب، پناهنده شد. الفنستون گزارش این سفر و وقایع را در کتاب گزارش *سلطنت کابل* به تفصیل بیان کرده است (نک: جم).

بدین‌ترتیب، محمود در ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م دوباره بر تخت نشست و فتح‌خان را به وزارت برگزید. فتح‌خان با تأمین مجدد امنیت در کشور و سپردن حکومت استانها به برادران خویش، صاحب شهرت و قدرت بسیار شد، اما هرات همچنان در دست فیروزالدین، برادر محمود ماند. نبرد سپاهیان قاجار و فتح‌خان بر سر قلعهٔ غوریان، در نزدیکی هرات، در همین دوره (۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م) اتفاق افتاد. فتح‌خان که به خواهش فیروزالدین، به هرات آمده بود، نخست فیروز را گرفتار کرده، به قندهار فرستاد و سپس در ناحیهٔ کافر قلعه (اسلام قلعهٔ کنونی) به نبرد با شاهزاده حسنعلی میرزا شجاع‌السلطنه پرداخت. پس از نبردی سخت فتح‌خان زخمی شد. گویند: کامران پسر محمود که بر فتح‌خان رشک می‌برد، فرستاده‌ای نزد فتحعلی‌شاه قاجار فرستاد و پیام داد که این جنگ بدون رضایت زمان شاه و به ابتکار شخص فتح‌خان بوده است. از این‌رو به فرمان فتحعلی‌شاه، وزیر را گرفته، نابینا ساختند و چندی بعد نیز به خواست محمود در راه کابل به دست سرداران درانی به قتل رسید. اما برادران فتح‌خان در ولایات قلمرو خود به پا خاستند و محمود را از تخت به زیر کشیدند و مقدمات انقراض سلسلهٔ سدوزایی (نوادگان احمدشاه درانی) فراهم گردید (محمود، ۱/۱۸۳).

ناتوانی جانشینان تیمورشاه در ادارهٔ امور و اتخاذ تصمیمهای نادرست، آشوبهای سیاسی و به دنبال آن تجزیهٔ قلمرو درانیها را در پی داشت. در شمال هندوکش، چند ناحیهٔ خان‌نشین به امارت بخارا پیوست. در جنوب، خان‌نشین کلات مستقل شد. در شرق، رنجیت سینگه فرمانروای سیک، مولتان، کشمیر، دیره‌جات و پیشاور را یکی پس از دیگری تصرف کرد و خروج استانهای ثروتمند هند که درآمد بسیار داشتند، از قلمرو درانیها، حکومت کابل را ضعیف ساخت (*ایرانیکا*، I/548). فرزندان پاینده محمدخان رئیس قبیلهٔ بزرگ و نیرومند محمدزایی که هنوز کین اعدام پدر به فرمان زمان شاه را در دل داشتند، با نابینا و کشته شدن برادر خود فتح‌خان قیام کردند و سلطنت سدوزایی را برانداختند. گرچه این برادران هم مدتی با هم دست به گریبان بودند، اما سرانجام دوست محمدخان بر دیگران پیروز شد و مملکت را هرچند با قلمرو محدودتر، دوباره متحد و متشکل ساخت (فرهنگ، ۱(۱)/۲۱۷-۲۱۸).

دوست محمد در ۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م رسماً لقب امیر یافت، اما قلمرو امارتش به ناحیهٔ میان کوههای هندوکش، هزاره‌جات و کوههای سلیمان محدود بود. قندهار را برادرانش در دست داشتند و در هرات کامران پسر محمود و سپس وزیرش یار محمدخان الیکوزایی حکومت می‌کرد. امیر دوست محمدخان با استفاده از عنوان جهاد در برابر سیکها طرفداران بسیاری جلب کرد؛ این نکته از سجع سکه‌هایش پیداست. وی کوشید تا سپاهی منظم و آموزش یافته تشکیل دهد و برای

فراهم آوردن هزینهٔ آن از بازرگانان و ثروتمندان اعانه یا قرضهٔ جهاد ــ گاهی به زور و شکنجه ــ می‌گرفت (همو، ۱(۱)/۲۳۲-۲۳۳).

در عرصهٔ سیاست خارجی، دوست محمد نخست خواستار حمایت فرماندار کل انگلیسی هند در برابر سیکها شد. انگلیسیها به بهانهٔ سیاست عدم مداخله در امور همسایگان نومیدش ساختند، اما در ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م هیأتی را که اهداف سیاسی داشت، در لباس هیأت بازرگانی به کابل فرستادند. پس دوست محمدخان در نامه‌ای به محمدشاه قاجار از او در برابر سیکها یاری خواست. نامه را شخصی به نام غلامحسین خان به ایران برد (همو، ۱(۱)/۲۳۵). سپهر در گزارش محاصرهٔ هرات از رسیدن فرستادهٔ دوست محمدخان به حضور محمدشاه یاد کرده است (۲۷۴/۲). از سویی برادران دوست محمد که حکومت قندهار را در دست داشتند، چون از کوشش برادر برای رابطه با انگلیسیها اطلاع یافتند، داوطلبانه خود را تحت حمایت دولت قاجار قرار دادند (فرهنگ، همانجا).

در کابل هنوز هیأت انگلیسی حضور داشت که یک هیأت روسی وارد آنجا شد و به این ترتیب افغانستان به میدان رقابت قدرتهای بزرگ و عرصهٔ تاخت و تازهای استعماری اروپا تبدیل گردید (*ایرانیکا*، I/549). انگلیسیها به این بهانه که منافعشان در هند مستقیماً توسط دوست محمد و توطئه‌های روس در خطر است، سیاست ناپایدارسازی در افغانستان را پیش گرفتند و سپس شجاع‌الملک را که در حمایت آنان در لودیانه به سر می‌برد، با پشتیبانی ارتشی انگلیسی به نام «ارتش سند» در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م به کابل آوردند و بر تخت سلطنت نشاندند. دوست محمد به بخارا پناه برد. در کابل شجاع‌الملک به ظاهر شاه بود و همهٔ اختیارات در دست مکناتن نمایندهٔ بریتانیایی مقیم کابل قرار داشت. اشغال کابل توسط ارتش بریتانیا اگرچه به آسانی صورت گرفت، اما به زودی به مصیبتی بزرگ برای آنها تبدیل گردید. نبردهای چریکی به رهبری دوست محمد و پس از آنکه او خود تسلیم انگلیسیان شد و به لودیانه اعزام گردید، به رهبری پسرش اکبرخان شدت گرفت. مکناتن و معاونش کشته شدند و عرصه چنان بر انگلیسیها تنگ شد که ناچار از کابل عقب نشستند و تقریباً همهٔ ۱۶ هزار تن سپاهیان بریتانیا در راه کابل ـ جلال آباد نابود شدند، جز یک تن که خبر این نابودی را به جلال‌آباد رسانید. در پی این شکست انگلیسیها سپاهی به رهبری ژنرال پالک برای مجازات افغانان به کابل فرستادند. این سپاه در شعبان ۱۲۵۸/سپتامبر ۱۸۴۲ وارد کابل شد و آن شهر را به آتش کشید و ۳ روز بعد بیرون رفت و شجاع‌الملک هم که حمایت انگلیسیها را از دست داده بود، کشته شد. پس از شجاع پسرانش فتح جنگ و شاپور هر یک مدتی کوتاه بر تخت کابل نشستند، تا آنکه دوست محمد در ۱۲۵۹ق/۱۸۴۳م به کابل بازگشت (پاتنجر، 80-1، جم).

دوست محمد در دورهٔ دوم سلطنت خویش با انگلیسیها متحد شد و پیمان پیشاور را در ۱۲۷۱ق/۱۸۵۵م امضا کرد. به موجب این پیمان وی از استانهای پیشاور، سند و کشمیر چشم پوشید و در برابر آن از انگلیسیها مستمری سالانه دریافت کرد و به گسترش قلمرو خویش از جوانب دیگر پرداخت. او در مدت نزدیک به ۱۰ سال توانست قلمرو دولت افغان را تقریباً به وضع و چهارچوب مرزهای امروزی درآورد. در فاصلهٔ سالهای ۱۲۶۶ و ۱۲۷۶ق/۱۸۵۰ و ۱۸۵۹م سرزمینهای میان هندوکش و آمودریا را به قلمرو خود ملحق ساخت. و پس از مرگ برادرش کهندل‌خان قندهار را در ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م متصرف شد و سپس به تسخیر هرات اقدام کرد. هرات در حکومت یار محمدخان ظهیرالدوله و سلطان احمدخان سرکار ــ که دومی برادرزاده و داماد دوست محمدخان بود ــ در قلمرو دولت قاجار قرار داشت. به موجب پیمان ۱۲۷۳ق دولت انگلستان به حمایت از دوست محمد در برابر ایران برخاست و در ۱۲۷۹ق هرات را از ایران انتزاع کرد و به افغانان داد. دوست محمد در همان سال در هرات درگذشت (فرهنگ، ۱(۱)/۲۹۹، ۳۰۵؛ دربارهٔ هرات، نک: هـ د، آقاسی، آقاخان نوری، امیرکبیر).

پس از درگذشت دوست محمد، پسر و ولیعهدش شیرعلی در هرات بر تخت نشست. برادرانش اگرچه نخست بیعت کردند، سپس به مخالفت برخاستند و به خصوص محمداعظم و محمدافضل بر مخالفت استوار ماندند. سرانجام محمداعظم و عبدالرحمان پسر محمدافضل کابل را متصرف شدند و محمدافضل که در زندان غزنی بود، به کابل آمد و بر تخت سلطنت نشست (۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م) و شیرعلی به هرات پناه برد (غبار، ۵۹۱). محمدافضل‌خان در ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م درگذشت و برادرش محمداعظم امیر کابل شد. در همین زمان جمال‌الدین اسدآبادی که در بالا حصار کابل اقامت داشت، با امیرمحمد اعظم‌خان ارتباط و مراوده یافت (*مجموعهٔ اسناد*...، تصاویر ۴۷-۵۰).

امیرشیرعلی هنگامی که در هرات بود، پسرش محمد یعقوب را با هدایایی به حضور ناصرالدین شاه فرستاد و گویا از او کمک خواست، ولی به موجب معاهدهٔ پاریس (۱۸۵۷م) چنین مساعدتی از سوی ایران ممکن نبود. سرانجام انگلیسیها از امیرشیرعلی‌خان حمایت کردند و پول و اسلحه در اختیارش نهادند (فرهنگ، ۱(۱)/۳۵۳) و او در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م کابل را دوباره تصرف کرد و امیرمحمد اعظم و عبدالرحمان گریختند.

امیر شیرعلی‌خان ۱۰ سال سلطنت کرد و در این مدت اصلاحات و اقداماتی برای نوسازی کشور به عمل آورد. در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م به امباله در پنجاب هند رفت و با فرماندار کل هندوستان ملاقات کرد. در همین سال نمایندهٔ دولت ایران ــ حاجی سیدابوالحسن قندهاری ــ به سفارت به کابل رفت و با امیر مذاکره کرد و گزارش جالبی از دربار کابل و اوضاع افغانستان و شرح رخدادهای سفرش را به رشتهٔ تحریر درآورد (قندهاری، جم). موضوع حکمیت دربارهٔ سیستان نیز در عهد شیرعلی خان به میان آمد (غبار، ۵۹۹).

اصلاحات داخلی امیر که سفیر ایران نیز به تفصیل از آنها یاد کرده، عبارت بود از تشکیل کابینه یا هیأت وزیران و شورای مشورتی، انتشار روزنامهٔ *شمس‌النهار* در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م، تأسیس چاپخانه، آغاز

فعالیت پست‌خانه (داک‌خانه)، تشکیل ارتش منظم و آموزش دیده، تأسیس کارخانه‌های صنعتی در کابل و هرات و ساختن شهر جدیدِ شیرپور در شمال شرق شهر کابل. برخی نویسندگان این اصلاحات را برگرفته از برنامه‌های جمال‌الدین اسدآبادی، و برخی دیگر بر اثر توصیهٔ فرماندار انگلیسی هند می‌دانند (رشتیا، ۱۸۳ـ ۱۹۸؛ غبار ۵۹۳). اما دشواریهایی که در سیاست داخلی و خارجی به وجود آمد، به امیر فرصت ادامهٔ این اصلاحات را نداد، بلکه سلطنتش را نیز بر باد داد. در عرصهٔ داخلی گرفتار مخالفت پسرانش به خصوص محمدیعقوب بود و چون خود نیز زودرنج، احساساتی و خودخواه بود، نتوانست سیاست خارجی و داخلی و حتیٰ خانوادگی خود را براساس یک روش صحیح استوار سازد. او حتیٰ پسرش را به بهانه‌ای جزئی ۵ سال در حبس نگه داشت. در عرصهٔ سیاست خارجی بی‌اطلاعی امیر از معاملات سیاسی قدرتهای بزرگ، اطمینان بیش از حد به دولت روسیه، و پایداری در برابر انگلیس او را با موانع جدی روبه‌رو ساخت که سرانجام به سقوطش منتهی شد.

در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م سیدنور محمدشاه صدراعظم برای مذاکره با مقامات بریتانیا به سیملا رفت. در این مذاکرات انگلیسیها به امیر وعده دادند که در صورت حملهٔ روسها از او حمایت کنند. درصورتی که در همان سال میان انگلیس و روس پیمانی امضا شده بود که افغانستان را از منطقهٔ نفوذ روسیه خارج می‌ساخت. انگلیسیها می‌خواستند به جای نمایندهٔ مسلمانی که در کابل داشتند، سفارت تأسیس کنند، اما امیر از پذیرش آن خودداری می‌کرد. در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م نمایندهٔ امیر به پیشاور رفت و با انگلیسیها به مذاکره پرداخت. در این مذاکرات آنها وعدهٔ کمکهای بسیار به امیر دادند و با تقاضاهای او موافقت کردند و در عوض خواستار اقامت سفیری اروپایی در کابل شدند. در همین حال هیأتی روسی در رجب ۱۲۹۵/ژوئیهٔ ۱۸۷۸ به کابل آمد، اما این سفر نتایجی برای امیر در بر نداشت و هیأت کابل را ترک گفت. گزارش این سفر را یاورسکی موضوع کتابی با عنوان *سفارت روسیهٔ تزاری به دربار شیرعلی‌خان* قرار داده است.

سفر هیأت روسی، دولت انگلیس را بر آن داشت تا هیأتی را به کابل بفرستد. لرد لیتن فرماندار کل هند نامه‌ای به کابل فرستاد و به امیر خبر داد که ژنرال چمبرلین در رأس هیأتی به کابل خواهد آمد. اما امیر به علت درگذشت عبدالله‌جان ولیعهد خود به نامهٔ لیتن پاسخ نداد. این کار باعث خشم انگلیسیان شد و سپاه انگلیس در محرم ۱۲۹۶/ژانویهٔ ۱۸۷۹ قندهار و جلال‌آباد را اشغال کرد. امیر پسرش محمد یعقوب را که در زندان بود، نایب‌السلطنه ساخت و خود به امید یاری روسیه به مزار شریف رفت. در آنجا بیمار شد و در ناامیدی در ۲۹ صفر ۱۲۹۶ق/۲۲ فوریهٔ ۱۸۷۹م در آن شهر درگذشت (فرهنگ، ۱(۱)/۳۴۸ـ۳۵۳).

پس از او، امیر محمد یعقوب خان در کابل رشتهٔ کارها را در دست گرفت و با انگلیسیها پیمان گندمک را در ۴ جمادی‌الآخر ۱۲۹۶ق/۲۶ مهٔ ۱۸۷۹م امضا کرد، و به موجب آن چند ناحیهٔ مهم و سوق‌الجیشی مرزی را در برابر مبلغی به انگلیسیها واگذاشت. انگلیسیها با امضای این پیمان به هدف خویش، یعنی تأسیس آنچه آن را «مرز علمی[1]» می‌نامیدند، دست یافتند. افزون بر آن دولت انگلیس نظارت بر مناسبات خارجی افغانستان را هم بر عهده گرفت و در برابر، محمدیعقوب محافظت از سفیر انگلیس و تعمیر خط آهن را که احداث آن پیش‌بینی شده بود، تضمین کرد (*ایرانیکا*، I/552-553). پس از آن سفیر انگلیس وارد کابل شد، اما پس از یک ماه و نیم در ۱۶ رمضان ۱۲۹۶ق/۲ سپتامبر ۱۸۷۹م به قتل رسید (فرهنگ، ۱(۱)/۳۵۶ـ۳۵۷).

در اکتبر همان سال سپاه انگلیس کابل را اشغال کرد و امیر برکنار شد. ارگ بالاحصار ویران گشت و شمار بسیاری از افغانها به اتهام شرکت در قتل سفیر اعدام شدند (فیض محمد، ۲/۲۵۲ـ۲۵۳)؛ اما مقاومت و نبرد مجاهدان و ملیون افغان برضد انگلیسیها در کابل و دیگر شهرها ادامه یافت. در همین وقت فرمانده سپاه انگلیس به فرماندار کل هند، پیشنهاد کرد که افغانستان را به ۳ بخش تجزیه کند: کابل و ترکستان افغانی به یکی از شهزادگان محمدزایی طرفدار انگلیس سپرده شود؛ قندهار با حاکمیت سردار شیرعلی‌خانِ ــ پسر حاکم درگذشتهٔ قندهار ــ با خودمختاری داخلی به هند مربوط گردد، و هرات با شرایطی که دربارهٔ آن مذاکره خواهد شد، به ایران داده شود. اما این پیشنهاد عملی نشد و سرانجام فرمانده سپاه انگلیس متوجه سردار عبدالرحمان پسر امیر محمدافضل‌خان گردید که به ترکستان نزد روسها پناه برده بود. میان انگلیسیها و مادر سردار که در کابل بود، در این‌باره تماسی برقرار شد و در همین موقع عبدالرحمان خود نیز وارد کشور گردید (فرهنگ، ۱(۱)/۳۶۱ـ۳۶۲).

انگلیسیها به عبدالرحمان قول دادند که امارت کابل و ترکستان افغانی را به او می‌سپارند، بدان شرط که وی در مناسبات خارجی با دولت انگلیس مشورت کند. در ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م در مراسم مجللی در شیرپورِ کابل که مقامات انگلیسی و سرداران افغان از جمله سردار محمدیوسف‌خان نمایندهٔ عبدالرحمان خان حاضر بودند، تفویض ادارهٔ افغانستان به عبدالرحمان رسماً اعلام شد (همو، ۱(۱)/۳۷۳).

در همین زمان سردار محمدایوب‌خان، پسر امیرشیرعلی خان حاکم هرات، برای مقابله با انگلیسیان با سپاهی که در اختیار داشت، رهسپار قندهار شد و نیروهای قندهار نیز به او پیوستند. سپاه ایوب‌خان در ناحیهٔ میوند نبردی سخت آغاز کرد که به شکست و تباهی کلی سپاه انگلیس انجامید. شمار کشتگان و اسیران انگلیس را در این جنگ که به جنگ میوند معروف است، ۱٬۳۰۰ تن گفته‌اند (همو، ۱(۱)/۳۷۸ـ۳۷۹). ایوب‌خان قندهار را محاصره کرد و به مکاتبه با مقامات انگلیسی پرداخت. از آن سوی فرمانده سپاه انگلیس با نیرویی که به کمک عبدالرحمان‌خان فراهم آورده بود، با شتاب خود را به قندهار رسانید. نیروهای ایوب‌خان شکسته و متفرق شدند و خود و خانواده‌اش به

1. scientific frontier

هرات و فراه گریختند. ایوب‌خان در هرات دوباره سپاهی فراهم آورد و پس از خارج شدن نیروهای انگلیس از قندهار به آن شهر تاخت و آن را تصرف کرد و دوباره با انگلیسیها که پیش‌تر با عبدالرحمان پیمان بسته بودند و به سختی از او حمایت می‌کردند، به مکاتبه پرداخت. اینان نیز وی را سرگرم کردند، تا آنکه عبدالرحمان با ارتش جدیدی که در کابل تشکیل داده بود، به قندهار رسید و آن شهر را در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م تصرف کرد و هرات هم در همان سال به دست یکی از سردارانش (عبدالقدوس‌خان اعتمادالدوله) فتح شد (غبار، ۶۶۳ ـ۶۶۴). ایوب‌خان به ایران پناه آورد و ۶ سال مهمان دولت ایران بود (اعتمادالسلطنه، ۱۷۶، ۵۸۲ به بعد). سپس به هند رفت و در ۱۳۳۲ق/ ۱۹۱۴م در همانجا درگذشت.

از آن سوی امیر عبدالرحمان با شورشهایی چند از سوی قبایل غلزایی، مردم شینوار و هزاره‌جات و نیز شورش پسر عمش محمد اسحاق خان مواجه شد، ولی بر همه پیروز گشت. وی کافرستان را که تا آن زمان مردمش مسلمان نشده بودند، در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م فتح کرد، مردم آنجا را به اسلام درآورد و نام منطقه را نورستان نهاد (غبار، ۶۷۱ ـ۶۷۳). فتح هزاره‌جات با خشونت بسیار همراه بود. بسیاری از مردمان هزاره کشته، و اسیر شدند و حتیٰ هزاران تن از آنان را به بردگی گرفته، در شهرها فروختند (همو، ۶۶۶ ـ۶۷۰؛ ریاضی، ۲۲۷ـ ۲۲۸). بیدادگری امیر عبدالرحمان بر مردم هزاره موجب خشم شدید مقامات مذهبی ایران و حتیٰ نارضایی مقامات انگلیسی گردید (فرهنگ، ۱(۱)/۴۰۴). از دیگر رخدادهای دورهٔ سلطنت او تعیین مرزهای افغانستان بود. در شمال همزمان با تعیین مرز شمالی که خط رِجْوِی نامیده می‌شد، ناحیهٔ پنجده به اشغال روسها درآمد و هم در جنوب شرقی با تعیین مرز معروف به خط دیورند[1] قسمتهای مهمی از قلمرو افغانستان به تصرف انگلیسیها درآمد. در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م شماری از سرداران محمدزایی در کابل گرد آمدند و نسبت به امیر سوگند وفاداری یاد کرده، او را ضیاءالملة و الدین لقب دادند (همو، ۱(۱)/۴۰۴ـ۴۱۷؛ غبار، ۶۶۲).

امیر عبدالرحمان یک نظام اداری خودکامه بدون صدراعظم و وزیر تشکیل داد. تمام قدرت اداری و دولتی در دست امیر بود. البته دو مجلس داشت، به نامهای مجلس در بارشاهی و مجلس خوانین مُلکی (کشوری) که ارادهٔ امیر را بدون چون و چرا تأیید می‌کردند (همو، ۱(۱)/۴۲۷ـ۴۲۸)؛ اما در سطح پایین‌تر، تقسیم وظایف که از ویژگیهای تشکیلات نوین اداری بود، صورت گرفت و باعث گسترش فعالیتهای اداری گردید. در نظام مالیاتی کشور تغییراتی پدید آمد که باعث انحطاط اقتصاد زراعی و روستایی شد (همو، ۱(۱)/۴۲۸ـ۴۲۹). اما در تشکیل یک ارتش قوی و منظم توفیق بیشتری یافت. هفته‌ای یک روز کاملاً به امور لشکری می‌پرداخت و به کمک همین نیروها توانست مخالفان خویش را در سراسر کشور سرکوب و خاموش سازد. وی در کابل کارخانه‌های اسلحه و مهمات‌سازی، ضرابخانه، سراجی، خیاطی و شمع‌ریزی تأسیس کرد و در هر بخش کارشناسی اروپایی یا هندی برگماشت. در زمینهٔ کشاورزی نیز اقداماتی صورت گرفت که ثبت معاملات دولتی در دفاتر، یکسان‌سازی پول، یعنی ضرب سکه در یک مرکز، یکدست‌سازی احکام قضایی و ترویج و تکثیر دام و نباتات و ساختن راهها و جاده‌ها از آن جمله است (فیض محمد، ۲/۷۰۰، ۹۹۷؛ فرهنگ، ۱(۱)/۴۲۷ـ۴۳۲). اما در عرصهٔ آموزش و پرورش هیچ کوششی در عهد امیر عبدالرحمان صورت نگرفت. امیر بسیار آرزو داشت که از نفوذ فرماندار کل هند خارج گردد و با لندن تماس مستقیم برقرار کند، ولی با وجود اقداماتی چند، موفق نشد. موفقیتهای عبدالرحمان خان را افزون بر کمکهای نقدی و تسلیحاتی انگلیس، در تقویت پیوند خویشاوندی میان اعضای خاندان، تبعید و تحت نظر گرفتن سران قبایل، وضع مجازاتهای بسیار هراس‌انگیز و تشکیل نواحی پشتون‌نشین در شمال افغانستان دانسته‌اند (*ایرانیکا*، I/552-553).

سرانجام امیرعبدالرحمان در ۱۹ جمادی الآخر ۱۳۱۹ق/۳ اکتبر ۱۹۰۱م در باغ بالای کابل درگذشت. در اواخر دوران او افغانستان، نخستین‌بار به عنوان کشوری با مرزهای شناخته شده در عرصهٔ تاریخ خود ظاهر شده بود. امیر خاطرات و کارنامه‌اش را در کتابی به نام *تاج التواریخ* نگاشته که بارها چاپ شده است.

پس از درگذشت عبدالرحمان، پسرش امیر حبیب‌الله با لقب سراج الملة والدین بر تخت امارت افغانستان نشست و در مقایسه با روزگار پدر، روش معتدل‌تری در پیش گرفت. نخستین اقدام او رها کردن زندانیان بی‌شماری بود که غالباً بدون جرم و گناهی از روزگار پدرش در زندانها و سیاه چالهای هولناک به سر می‌بردند (غبار، ۷۰۱). وی همچنین اعلام کرد که تبعیدیان دورهٔ پدرش که به هر سو پراکنده بودند، می‌توانند به خانه و زندگی و بر سر ملک و مال خود بازگردند. وی دربارهٔ مردمان هزاره که بیشتر آزار دیده، و به طرزی وحشیانه شکنجه شده بودند، فرمانی جداگانه صادر کرد (فرهنگ، ۱(۲)/۴۴۸). همچنان مجازات بریدن اندامها را جز در قصاص شرعی ممنوع ساخت و به ملاحظه و تجسس در امور شخصی مردم پایان داد. وی برخلاف پدر، برادرش نصرالله نایب‌السلطنه و پسران خویش را در ادارهٔ امور سهیم ساخت. امور لشکری را به پسرش معین‌السلطنه و امور کشوری را به برادرش سپرد و امور مالی زیرنظر محمدحسن خان مستوفی الممالک قرار گرفت. برای اعضای خاندان شاهی تنخواه گزافی معین ساخت و لباس و نشانی برای درباریان بر حسب مقامشان چه به هنگام حضور در دربار و چه در ضیافتها تعیین گردید و دربار شاهی به شکوه و جلال و نظم جدید آراسته شد. تجارت بر اثر امنیت راهها و کاهش فشار مأموران دولت رونق یافت (همو، ۱(۲)/۴۸۲ـ۴۸۳). کارخانه‌های چرم‌سازی و پشم‌بافی در کابل تأسیس شد. کارخانهٔ برق جبل‌السراج در همین دوره پایتخت را روشن ساخت. همچنان بیمارستانهای جدید

---

1. Durand

ساخته شد و طرح و برنامه‌های آبیاری، راه‌سازی و دیگر صنایع در این دوره توسعه یافت. مهم‌ترین کار امیرحبیب‌الله خان توجه به معارف و مطبوعات بود. نخستین مدرسهٔ جدید به نام مکتب حبیبیه در ۱۳۲۷ق/ ۱۹۰۹م تأسیس گردید (غبار، ۷۰۲ـ۷۰۳). از پدیده‌های مهم دورهٔ امیر انتشار نشریهٔ فارسی زبان *سراج الاخبار* در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م است که در مرحلهٔ اول بیش از یک شماره منتشر نشد. در همین هنگام از جملهٔ تبعیدیانی که به کشور بازگشتند، محمودبیک طرزی محمدزایی روزنامه‌نگار اصلاح‌طلب و یکی از طرفداران جمال‌الدین اسدآبادی را باید نام برد. از دیگر رخدادهای این دوره ظهور نهضت مشروطه‌خواهی است. روشنفکران افغان، از طبقات مختلف جمعیتی به نام «جمعیت سری ملی» یا «اخوان افغان» تشکیل دادند که خواهان نظام پادشاهی مشروطه و اصلاحات اساسی در نظام حکومتی بود؛ اما به زودی همهٔ اعضای آن پس از بازداشت، گروهی اعدام، و بقیه به حبس ابد محکوم شدند (همو، ۷۱۸).

در عرصهٔ روابط خارجی، هرچند که امیر در آغاز به اطاعت محض از انگلیس تن در نداد، اما سرانجام با امضای پیمان ۱۴ محرم ۱۳۲۳ق/ ۲۱ مارس ۱۹۰۵م همهٔ تعهدات پدر را در برابر انگلیس پذیرفت. در جنگ جهانی اول، امیر اعلام بی‌طرفی کرد و هنگامی که هیأت مختلط ترکیه، آلمان و اتریش به افغانستان آمد و اتحادی مشترک برضد انگلیس پیشنهاد داد، امیر مدتی اعضای هیأت را مشغول ساخت تا سرانجام با امضای یک موافقت‌نامهٔ غیرعملی افغانستان را ترک گفتند. امیر حبیب‌الله در ۱۸ جمادی‌الاول ۱۳۳۷ق/۱۹ فوریهٔ ۱۹۱۹م در شکارگاه کَلَه گوش لَغمان با شلیک گلولهٔ ناشناسی ــ در بستر خواب ــ کشته شد. برخی قتل امیر را کار مخالفان و اصلاح‌طلبانی دانسته‌اند که با پسر امیر، امان‌الله عین‌الدوله، هم‌پیمان بودند (همو، ۷۴۰ـ۷۴۱).

پس از او برادرش نصرالله نایب‌السلطنه خود را به سراپردهٔ امیر مقتول رسانیده، اعلان امارت کرد. شهزادگان و درباریانی که در آنجا حاضر بودند، به اطاعتش گردن نهادند. جناح محافظه‌کار دربار طرفدار نصرالله بود، اما جوانان، روشنفکران و مخالفان استعمار انگلیس از امان‌الله عین‌الدوله حمایت می‌کردند که در این وقت در کابل به نیابت از پدر حکومت می‌کرد. از این‌رو امان الله از بیعت با عمویش سرباز زد و خود را امیر خواند و بی‌درنگ نصرالله خان را به شرکت در قتل امیر متهم کرد. سپس افغانستان را در مناسبات داخلی و خارجی مستقل خواند. چند روز بعد نیز طی سخنانی برای مردم به آنها نوید اصلاحات برپایهٔ آزادی و برابری، رفع بیداد و رشوه‌خواری داد. این مواضع همه جا مورداستقبال مردم واقع گردید. نصرالله خان نیز از ادعای سلطنت دست کشید و به اطاعت درآمده، روانه کابل شد؛ اما نخست تحت نظر قرار گرفت و پس از کشفِ توطئهٔ هوادارانش، به زندان ارگ منتقل شد و چندی بعد، همانجا درگذشت (۲ رمضان ۱۳۳۸ق/۲۰ مه ۱۹۲۰م). چون دولت بریتانیا از شناسایی استقلال افغانستان سرباز زد، امیر امان‌الله اعلام جهاد کرد و در چند جبهه در نقاط مرزی افغانستان با نیروهای هند انگلیسی به نبرد پرداخت. این نبردها به جنگ استقلال یا جنگ سوم افغان و انگلیس معروف است. قرار بود همزمان با جهاد استقلال، قیامهایی در هند، به خصوص در مناطق مرزی، از جمله پیشاور صورت بگیرد؛ اما فرمانده ارتش افغان در جبههٔ خیبر با حملهٔ پیش از وقت و عبور از مرز، نیروهای انگلیسی را بیدار ساخت. اینان نیز با تقویت نیروهای خویش به حملهٔ متقابل در دهانهٔ خیبر پرداخته، سپاه افغانی را مجبور به عقب‌نشینی ساختند و ناحیهٔ دَکه ــ محل اجتماع نیروهای افغان ــ را بمباران کردند و صالح محمدخان فرمانده افغان که مجروح شده بود، عقب نشست (همو، ۷۹۵؛ فرهنگ، ۱(۲)/۵۰۴).

در جبههٔ خوست ژنرال محمد نادرخان با همکاری نیروهای قبایل تا پادگان تَل پیش رفته، آن را محاصره کردند، ولی با هجوم نیروهای کمکی انگلیس عقب نشستند. در جبههٔ قندهار نیز انگلیسیها روی به پیشروی نهادند. عبدالقدوس‌خان اعتمادالدوله صدراعظم که فرمانده این جبهه بود، کفن پوشیده، مردم را به جهاد فراخواند. اندکی پیش از اعلام جهاد در قندهار، به تحریک انگلیسیها، آتش فتنه‌ای میان پیروان مذاهب اسلامی روشن گردید که با هشیاری مردم به زودی خاموش شد (همو، ۱(۲)/۵۰۴ـ۵۰۵). با آنکه انگلیسیها پادگانهای مرزی افغان را در جلال‌آباد و قندهار به دست گرفته بودند، اما جنگهای نامنظم بر ضد انگلیسیها ادامه داشت و مردم و قبایل به خصوص در مناطق مرزی آمادهٔ عملیات گسترده‌تر می‌شدند. از این‌رو، دولت انگلیس خواهان پایان مخاصمه شد و متارکهٔ جنگ اعلام گردید. به دنبال آن دولت انگلیس با امضای پیمان راولپندی در ۱۱ ذیقعدهٔ ۱۳۳۷ق/۸ اوت ۱۹۱۹م استقلال افغانستان را به رسمیت شناخت. محمود طرزی وزیر خارجه شد و دولت افغانستان کوشید تا با دیگر دولتها ارتباط برقرار کند و کشورهای اروپایی، روسیه و آمریکا یکی پس از دیگری دولت جدید را به رسمیت شناختند.

در اول تیرماه ۱۳۰۰ش/۲۲ ژوئن ۱۹۲۱م میان ایران و افغانستان معاهدهٔ مودت به امضا رسید. مجدالملک در آبان ۱۲۹۹ به سفارت ایران در کابل تعیین شده بود. همچنان «معاهدهٔ ودادیه و تأمینیه» میان دو کشور در ۶ آذر ۱۳۰۶ش/۲۷ نوامبر ۱۹۲۷م میان وکیل وزیر خارجهٔ افغانستان و سیدمهدی فرخ سفیر ایران در کابل امضا شد (غبار، ۷۸۷ـ ۷۸۸). فرخ گزارشی مفصل دربارهٔ رجال افغان برای شاه ایران فرستاد. این مجموعه با عنوان *کرسی‌نشینان کابل* در تهران چاپ شده است. به این ترتیب افغانستان با کشورهای مختلف جهان مناسبات سیاسی برقرار کرد و فضای کشور بر روی دانش و فرهنگ نوین گشوده شد. به کمک دولت فرانسه مدارس جدید تأسیس گردید و کاوشهای باستان‌شناسی آغاز شد. کارشناسان آلمانی، ایتالیایی و ترک در رشته‌های مهندسی، کشاورزی و امور نظامی وارد کابل شدند. مدرسهٔ «امانی» به کمک آلمانها در کابل تأسیس گردید و دانشجویان افغان برای تحصیل به خارج فرستاده شدند.

نخستین قانون اساسی افغانستان در ۲۰ فروردین ۱۳۰۲ در شورای ارکان دولت و سران قبایل یا «لویه جرگه» در ۷۳ ماده تصویب گردید. چندین نظامنامه دربارهٔ شناسنامه، گذرنامه، فروش املاک دولتی، مالیه، جزای عمومی، تقسیمات کشوری، مطبوعات، داک‌خانه (پست)، بودجهٔ عمومی و خدمت نظام وضع و اجرا شد و اصلاحاتی در امور مالی و دفتری به وجود آمد. جاده‌ها تعمیر گردید، ماشینهای صنعتی از کشورهای مختلف به خصوص از آلمان خریداری شد و تجارت با سرعت بیشتر توسعه یافت. در عرصهٔ مطبوعات نشریهٔ *امان افغان* جای *سراج الاخبار* را گرفت و در دیگر استانها نیز روزنامه‌ها و جراید انتشار یافتند که از آن جمله است: *اتفاق اسلام* در هرات، *طلوع افغان* در قندهار، *ستارهٔ افغان* در جبل السراج، *بیدار* در مزار شریف و *اتحاد* مشرقی در جلال‌آباد. همچنان نخستین نشریهٔ غیردولتی به نام *انیس* در ۱۳۰۶ش در کابل منتشر شد. با ظهور و گسترش مطبوعات عرصهٔ شعر و ادب نیز گسترش یافت.

در عرصهٔ سیاست داخلی شاه با روشنفکران روشی صمیمانه پیش گرفت. مشروطه‌خواهان را از زندانهای پدر رها کرد و آنان را در امور دولتی سهیم ساخت. این روش باعث شد که انجمنهای سیاسی مخفی به صورت آزاد و آشکار به فعالیت بپردازند (همو، ۷۹۷). برخی از اصلاحات و قوانین دولت جدید مخالف منافع و خودسری برخی از طبقات جامعه، به خصوص سران قبایل بود و با تحریک و حمایت برخی از پیشوایان دینی شورشهایی درگرفت که از معروف‌ترین آنها شورش قبایل منگل بود. پس «لویه جرگه» در پغمان دایر شد و برخی از مواد قانون اساسی تعدیل و مبتنی بر فقه حنفی گردید و فتنه موقتاً خاموش شد. در جریان این حوادث، برخی از دولتمردان از مشاغل خود برکنار شدند یا مناصب دیگری یافتند. از جمله ژنرال محمد نادرخان وزیر جنگ، وزیر مختار افغانستان در پاریس شد، ولی همراه با برادرانش در صف مخالفان دولت قرار گرفت (فرهنگ، ۱(۲)/۵۲۵ـ۵۲۷).

امیر امان‌الله در اواخر ۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م خود را شاه خواند و سپس به همراهی ملکه ثریا و تنی چند از دولتیان به سفری ۷ ماهه به چند کشور خارجی دست زد. در هند، مصر، ایتالیا، فرانسه، آلمان، لهستان، انگلستان، روسیه، ترکیه و ایران از آنان استقبال و پذیرایی کردند. امان‌الله با تمدن و دانش نوین بیش از پیش آشنا شد و در زمینه‌های مختلف به ویژه همکاریهای اقتصادی با کشورهای پیشرفته مذاکراتی انجام داد. فرانسه و آلمان حاضر به دادن بورس تحصیلی به دانشجویان افغان شدند. آلمان اعتباری بدون بهره در حدود ۵ میلیون مارک اعطا کرد که از محل آن هواپیما و ماشینهای صنعتی به افغانستان فرستاد. نیز با انگلستان دربارهٔ مسائل مرزی گفت و گو شد. در ترکیه آتاتورک شاه را به خودداری از شتاب‌زدگی و تقویت ارتش سفارش کرد. این سفر از یک سو باعث آشنایی جهان با کشور تازه استقلال یافتهٔ افغانستان شد و از سوی دیگر به تقلید نسنجیده و عجولانه از فرهنگ غرب در افغانستان منجر گردید که شاه را با دشواریهایی روبه‌رو ساخت و سرانجام به سقوط وی منجر شد (همو، ۱(۲)/۵۲۸ـ۵۳۰؛ غبار، ۸۱۱ـ۸۱۲).

امان‌الله پس از بازگشت به میهن و بی‌اعتنا به مخالفتهای کسانی مانند محمود طرزی به کارهایی چون رفع حجاب، اجبار به استفاده از کلاه و لباس اروپایی، فرستادن دختران برای تحصیل به خارج، تغییر تعطیل جمعه، منع تعدد زوجات و جز اینها که همه با اعتقادات دینی و رسوم مردم مخالف بود، دست زد (فرهنگ، ۱(۲)/۵۳۰ـ۵۳۴؛ غبار، ۸۱۲). در پی آن شورش مختصری در منطقهٔ شینوار برپا شد (آبان ۱۳۰۷/نوامبر ۱۹۲۸) که به قیامی سرتاسری منتهی گردید. شاه را تکفیر کردند و برای سلطنت ناشایست دانستند. پادگانهای دولتی در مرکز و استانها، یکی پس از دیگری سقوط کرد. سرانجام نیروهای شورشی به رهبری یکی از تاجیکانِ ناحیهٔ کَلَکانِ کوهدامن ــ در شمال کابل ــ حملهٔ نهایی بر کابل را در شب ۲۴ دی ۱۳۰۷ش/۱۴ ژانویهٔ ۱۹۲۹م آغاز کردند. شاه سلطنت را به برادرش عنایت‌الله سپرد و خود به قندهار رفت. عنایت‌الله خان هم سرانجام پس از ۳ روز پادشاهی با خانواده‌اش کابل را ترک گفت (فرهنگ، ۱(۲)/۵۳۵ـ۵۴۰). از آن سوی حبیب‌الله، معرف به بچه سقا، مقر سلطنت را متصرف شد و به پادشاهی نشست. امان‌الله کوشید تا به کمک قبایل پشتون دوباره خود را به کابل برساند، اما رقابت و خصومت قبایل غلزایی و درانی مانع این کار شد.

حبیب‌الله که خود را «خادم دین رسول‌الله» لقب داده بود، پسر عبدالرحمان سقا بود. وی بر اصلاحات امان‌الله خط بطلان کشید. قوانین مصوب به ویژه قانون اساسی را ملغیٰ ساخت و مالیات و عوارض را غیرشرعی خواند و همه را برچید (همو، ۱(۲)/۵۷۵ـ۵۷۷).

در آغاز کار بیشتر مردم به امید ادارهٔ بهتر و اسلامی‌تر کشور از حبیب‌الله به خوبی استقبال کردند؛ اما خشونتهای او، خرابی وضع اقتصاد و ناامنی کشور به تدریج اوضاع را آشفته گردانید. در این وقت ژنرال محمد نادرخان، وزیر جنگ پیشین که از وزیر مختاری در فرانسه استعفا کرده بود و در شهر نیس زندگی می‌کرد، به کمک برادرانش، گویا پس از مذاکره با انگلیسیان در هند، قصد کابل کرد و سرانجام به کمک قبایل مخصوصاً افراد دو قبیلهٔ جاجی و وزیری در ۲۱ مهر ۱۳۰۸ش/۱۳ اکتبر ۱۹۲۹م خود را به آنجا رسانید و شهر را در اختیار گرفت. با آنکه حبیب‌الله و یارانش را به شرط تسلیم وعدهٔ عفو داده بودند، اما همه را اعدام کردند. امیر حبیب‌الله را مردی روستایی، دلیر، دارای اعتماد به نفس و پرهیزگار شمرده‌اند (همو، ۱(۲)/۵۷۶، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۹۰، ۵۹۱ـ۵۹۵، ۵۹۶ـ۵۹۵).

محمدنادرخان در ۲۳ مهر ۱۳۰۸ در قصر سلامخانهٔ کابل در برابر اعیان و سران قبایل اعلام کرد که برای انتخاب پادشاه جدید، باید لویه جرگه (شورای بزرگ) تشکیل شود؛ اما سران قبایل تشکیل لویه جرگه را لازم ندیدند و به پادشاهی او سر فرود آوردند. محمد نادرشاه چون قدرت را به دست گرفت، اصلاحات و نظامنامه‌های دورهٔ امان‌الله را به کنار نهاد و محاکم را دوباره به عالمانِ دین سپرد؛ زنان را

نیز به رعایت حجاب مکلف ساخت. در دورهٔ او ارتش منظمی بنیاد نهاده شد و با تأسیس دانشکدهٔ پزشکی هستهٔ اصلی نخستین دانشگاه کشور ایجاد گردید. در مهر ۱۳۰۹/سپتامبر ۱۹۳۰ لویه جرگه تشکیل شد که افزون بر تأیید پادشاهی محمد نادرخان ۱۵۰ تن از اعضای همان جرگه را به نام شورای ملی برای تصویب قانون اساسی جدید برگزید. قانون اساسی جدید که به قول فرهنگ (۱(۲)/۶۰۶) با استفاده از قوانین اساسی ایران و ترکیه و نظامنامهٔ پیشین تدوین شده بود، به ظاهر نظام پادشاهی مشروطه را در کشور به رسمیت می‌شناخت، اما در واقع قدرت را میان شاه و عالمان دین تقسیم می‌کرد. پس از آن مجلس اعیان مرکب از ۲۷ نمایندهٔ منتخب شاه تأسیس شد.

محمد نادرشاه برای مطبوعات ارزش خاصی قائل بود. روزنامهٔ *اصلاح* را در ۱۳۰۸ش/۱۹۲۹م پیش از رسیدن به کابل بنیاد نهاد و روزنامهٔ *انیس* را دولتی ساخت. دیگر انتشارات دولتی را تقویت کرد. انجمن ادبی کابل هم در همین دوره تأسیس شد که مجلهٔ ماهانهٔ *کابل* را نیز انتشار می‌داد. *سالنامهٔ افغانستان* هم از ۱۳۱۱ش به انتشار آغاز کرد. جاده‌های کهنه تعمیر و جاده‌های نو تأسیس گردید. نخستین بانک کشور در ۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م تأسیس شد (همو ۱(۲)/۶۰۱ـ۶۰۲، ۶۰۴ـ۶۰۶، ۶۱۹ـ۶۲۱).

در عصر محمد نادرشاه نیز در نقاط مختلف کشور قیامها و شورشهایی رخ داد که همه سرکوب شدند؛ از جمله قیام کوهدامن را می‌توان نام برد که چون ارتش از سرکوب آن عاجز ماند، قبایل جنوبی به کابل آمده، آن شورش را خاموش ساختند. سرانجام محمد نادرشاه در ۱۷ آبان ۱۳۱۲ش/۸ نوامبر ۱۹۳۳م به ضرب گلولهٔ یک دانش‌آموز در مراسم توزیع گواهی‌نامه‌ها کشته شد (همو، ۱(۲)/۶۰۷، ۶۱۵، ۶۱۷ـ۶۱۹، ۶۲۳).

پس از او محمدظاهر که ۱۹ سال بیش نداشت، به پایمردی عمویش شاه محمودخان وزیر جنگ، به جای پدر نشست و محمدهاشم خان ــ عم دیگرش ــ به کار صدارت ادامه داد. در دورهٔ اول پادشاهی محمدظاهر شاه همهٔ قدرت در دست عمویش بود که مستبدانه به سرکوب مخالفان می‌پرداخت (گرگوریان، 339؛ فرهنگ، ۱(۲)/۶۳۰ ـ ۶۳۴). دستگاه ضبط احوالات (اطلاعات) تقویت گردید و زندانها از همهٔ طبقات به خصوص روشنفکران پر گشت. در زمینه‌های اقتصادی کشور به پیشرفتهایی رسید، اما در زمینهٔ آموزش و پرورش تحول چشمگیری پیدا نشد. دولت سیاست ناموفق تعمیم زبان پشتو و طرد زبان فارسی دری و تبلیغ ناسیونالیسم آریایی را پیش گرفت. در روابط بین‌المللی در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م افغانستان عضو جامعهٔ ملل شد. در ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م پیمان سعدآباد میان ایران، افغانستان، ترکیه و عراق امضا شد. کشور در جنگ جهانی دوم بی‌طرف ماند، اما مناسباتش با انگلستان به سردی گرایید.

محمدهاشم خان در ۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م پس از ۱۷ سال از صدارت کنار رفت و به جایش شاه محمودخان صدراعظم شد. با آمدن وی دگرگونیهای مثبتی در ادارهٔ کشور پدید آمد. زندانیان سیاسی رها شدند. تعیین شهرداران انتخابی شد. زبان فارسی دوباره موردتوجه قرار گرفت. با تصویب قانون مطبوعات در ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م مطبوعات و روزنامه‌های آزاد پدیدآمدند و انجمنهای‌سیاسی نیز به‌فعالیت‌پرداختند. در سیاست خارجی، مسألهٔ پشتونستان باعث تنشهای دنباله‌داری میان افغانستان و کشور نوبنیاد پاکستان گردید. طرح گستردهٔ آبیاری هیرمند با همکاری آمریکا آغاز شد. مناسبات با شوروی مانند سابق رسمی و بدون تنش، و با هندوستان دوستانه بود. در اواخر صدارت شاه محمود کشمکش میان نمایندگان اصلاح‌طلب و محافظه‌کار فضای کشور را متشنج ساخت. سیداسماعیل بلخی عالم شیعی و گروهی دیگر به اتهام براندازی حکومت به زندان افتادند. روزنامه‌های آزاد هم یکی پس ازدیگری توقیف شدند. سرانجام در ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م شاه محمود استعفا کرد و محمد داوود پسر عم شاه به صدارت رسید.

محمد داوود برای جلب کمک نظامی نخست به آمریکا روی آورد، اما با اعلام کمک نظامی آمریکا به پاکستان، کمک به افغانستان به کمک فنی و مالی طرح هیرمند محدود ماند. در عوض، شوروی اعتباری بالغ بر ۳/۵ میلیون دلار برای ساختن سیلو اعطا کرد و آسفالت خیابانهای کابل را نیز بر عهده گرفت و به تدریج نفوذی تمام در امور افغانستان یافت. در ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م محمدنعیم برادر محمد داوود در کنفرانس باندونگ که سرآغاز نهضت کشورهای غیرمتعهد بود، شرکت جست. روابط با پاکستان سردتر، و مسألهٔ پشتونستان داغتر شد. در مهر ۱۳۳۵/سپتامبر ۱۹۵۶ نخستین برنامهٔ پنج سالهٔ کشور به اجرا گذاشته شد. در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م وزیر مالیه و گروهی از روشنفکران زندانی شدند. در مراسم جشن استقلال ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م ملکهٔ افغانستان با همسران صدراعظم و وزیرخارجه بدون حجاب در مراسم حاضر شدند و این آغاز رفع حجاب در آن کشور بود که در قندهار به شورش عام انجامید. در این دوره دنیای خارج توجه بیشتری به افغانستان داشت و کمکهای بزرگ اقتصادی در اختیار آنجا گذارد، اما محمد داوود در داخل خاندان سلطنتی با مخالفتهایی مواجه شد. با بحرانی شدن روابط با پاکستان و پدید آمدن برخوردهای مرزی، این مخالفتها فزونی گرفت؛ زیرا ادامهٔ این وضع را عامل انزوای کشور در سیاست جهانی می‌دانستند. به خصوص هنگامی که کوششهای محمدرضا پهلوی، شاه ایران در میانجیگری میان افغانستان و پاکستان بی‌نتیجه ماند، محمد داوود و برادرش محمدنعیم منزوی شدند. محمد داوود استعفا کرد و محمدیوسف که خارج از خانوادهٔ شاهی بود، در اسفند ۱۳۴۱ش به تشکیل هیأت دولت اقدام کرد.

از رخدادهای مهم آغاز حکومت محمدیوسف تجدید مناسبات با پاکستان با میانجیگری ایران بود. قانون اساسی جدید در ۹ مهر ۱۳۴۳/اول اکتبر ۱۹۶۴ به اجرا گذارده شد که فرهنگ (۱(۲)/۷۱۳ـ۷۱۶، ۷۱۹) آن را گامی بزرگ به سوی دموکراسی خوانده است. اما ظهور گروههای مخالف چپ و راست، دولت او را در انتخابات بعدی با

موانعی روبه‌رو ساخت. در تظاهراتی که همزمان با درخواست رأی اعتماد از مجلس برپا شد، تنی چند کشته شدند و محمدیوسف در ۷ آبان ۱۳۴۴ش/۲۹ اکتبر ۱۹۶۵م استعفا کرد و به جای او، محمدهاشم میوندوال، وزیر پیشین مطبوعات مأمور تشکیل هیأت دولت شد.

میوندوال پس از رسیدن به صدارت نتوانست به وعده‌هایی که هنگام کسب رأی اعتماد داده بود، عمل کند. دولت او به همکاری با «سیا» متهم گردید و از سوی دیگر به عناصر چپ نزدیک شد. در نتیجه حمایت خانوادهٔ شاهی و وکلای دست راستی را هم از دست داد و مجبور به استعفا شد (۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م). محمدظاهر شاه، نوراحمد اعتمادی را مأمور تشکیل هیأت دولت ساخت. اعتمادی، به قول فرهنگ (۱(۲)/ ۷۴۴، ۷۵۲-۷۵۴، ۷۵۶-۷۵۷) با گروههای چپی ملایم و با دیگر گروهها از جمله گروههای اسلامی خشن بود؛ چنانکه روحانیانی را که در مسجد پُل خشتی متحصن شده بودند، با نیروی نظامی از مسجد اخراج، و به اطراف کشور تبعید کرد. نهضتهای اسلامی افغانستان از همین زمان به فعالیت آغاز کردند.

میوندوال در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م پس از دو دوره صدارت، کنار رفت و عبدالظاهر به صدارت رسید. در دوران حکومت عبدالظاهر کشور دچار قحط و خشکسالی شد و او نیز در پایان همان سال استعفا کرد. پس محمدموسیٰ شفیق موظف به تشکیل دولت شد. در دوران حکومت او قرارداد جدیدی با دولت ایران دربارهٔ آب هیرمند امضا شد که با مخالفت شدید گروههای طرفدار داوود و نیز گروههای مارکسیستی روبه‌رو گردید (همو، ۱(۲)/۷۶۲، ۷۶۵-۷۷۰).

سرانجام در ۲۶ تیر ۱۳۵۲ش/۱۷ ژوئیهٔ ۱۹۷۳م هنگامی که محمد ظاهر شاه در سفر اروپا بود، محمد داوود با همکاری ارتشیان وابسته به حزب پرچم دست به کودتا زد و رژیم شاهی را پایان بخشید و نظام جمهوری بنیاد کرد. محمد داوود نخستین رئیس‌جمهوری افغانستان با تشکیل دولتی که نیمی از اعضای آن از گروه چپ‌گرای پرچم و نیم دیگر از طرفداران خود وی بودند، به کار آغاز کرد. گروهی از سردمداران دولت سابق را اعدام، و گروهی را زندانی نمود. قانون اساسی را لغو کرد و به اجرای دو قانون اصلاحات ارضی و مالیهٔ مترقی دست زد و به ملی ساختن بانکها و مؤسسات اقتصادی و تدوین قانون جزا و قانون مدنی اقدام کرد. قانون اساسی جدید در ۱۳۵۵ش در لویه جرگه تصویب شد. همچنین نشان پرچم تغییر یافت و تصویر عقاب جای محراب و منبر را در پرچم، فرمانها و نامه‌ها گرفت. دولت به بازداشت سران نهضتهای اسلامی که با سیاستهای او مخالف و در اندیشهٔ قیام بودند، پرداخت؛ ولی بیشتر آنان به پاکستان گریختند و با استقبال روبه‌رو شدند (همو، ۲/۰، ۶، ۲۰-۲۴، نیز ۱(۲)/۶۸۲-۶۸۵).

در روابط خارجی محمد داوود و برادرش محمد نعیم که نزدیک‌ترین مشاور او در امور خارجی بود، به یک سلسله مسافرتها به ایران، هند، کشورهای عربی و اتحاد شوروی دست زدند. در فروردین ۱۳۵۴/آوریل ۱۹۷۵ محمدداوود به تهران آمد و با محمدرضا پهلوی مذاکره کرد. ایران اعتباری بالغ بر دو میلیارد دلار به افغانستان وعده داد. در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م ذوالفقار علی بوتو، رئیس جمهوری پاکستان به کابل آمد و صمیمانه با دولت افغانستان به مذاکره پرداخت. در ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م پس از تصویب قانون اساسی محمد داوود دوباره به شوروی سفر کرد، اما مذاکرات او با لئونید برژنف به نتیجه نرسید و به کابل بازگشت. در این هنگام که محمدداوود قصد داشت عناصر چپ‌گرا را از دولت بیرون کند، جناحهای خلق و پرچم ــ که هر دو طرفدار شوروی بودند ــ با عنوان حزب دموکراتیک خلق متحد شدند و در حالی که سران حزب ــ نورمحمد تره‌کی، ببرک کارمل و حفیظ‌الله امین ــ زندانی بودند، طرفدارانشان در ۷ اردیبهشت ۱۳۵۷ش/۲۷ آوریل ۱۹۷۸م در یک کودتای خونین محمد داوود و همهٔ کسانش را که با او در ارگ دولتی بودند، کشتند (همو، ۲/۳۵-۳۹، ۴۳-۴۶).

پس از آن حکومت جدیدی با عنوان جمهوری دموکراتیک افغانستان به ریاست نورمحمد تره‌کی از جناح خلق روی کار آمد. اما آشوبها و نابسامانیها فروکش نکرد تا در دی ماه ۱۳۵۸/دسامبر ۱۹۷۹ نیروهای نظامی شوروی کابل را اشغال کردند. این واقعه علاوه بر آنکه از سوی سازمانهای بین‌المللی و کشورهای آزاد به تقبیح شوروی انجامید، موجب ظهور نهضتهای آزادی‌بخش و مبارزه با قوای شوروی و نیروی دولتی طرفدار آن شد. این جنگ ۹ سال به درازا کشید تا در بهمن ۱۳۶۷/فوریهٔ ۱۹۸۹ نیروهای شوروی براساس قرارداد ژنو، افغانستان را ترک گفتند (بریگو، ۱۷۹-۱۸۹؛ علی‌آبادی، ۱۷۷-۱۷۹). اما میان نیروهای ملی و مذهبی افغانستان برای ایجاد دولتی که همهٔ نیروها آن را بپذیرند، توافقی حاصل نشد و افغانستان باز دچار جنگهای فرسایشی داخلی گردید.

در اینجا افزون بر آنچه در مآخذ پایانی آمده است، مهم‌ترین منابع در تاریخ افغانستان برای مراجعه ذکر می‌شود:

افشار یزدی، محمود، *افغان‌نامه*، تهران، ۱۳۵۹-۱۳۶۱ش؛ اورما، بیرندو، «شرکت هند شرقی و افغانستان»، ترجمهٔ فقیر محمد خیرخواه، *آریانا*، کابل، ۱۳۵۱ش، س ۳۰، شم ۴-۶؛ بینوا، عبدالرئوف، هوتکیها، کابل، ۱۳۳۵ش؛ پیرس، ادوارد، *عروج بارگزایی*، ترجمهٔ عبدالرحمان پژواک و محمدعثمان صدقی، کابل، ۱۳۳۳ش؛ *تذکرة الملوک*، ترجمه و تصحیح و. مینورسکی، لندن، ۱۹۴۳م؛ حبیبی، عبدالحی، جنبش مشروطیت در *افغانستان*، کابل، ۱۳۷۲ش؛ خسروشاهی، هادی، *نهضتهای اسلامی افغانستان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دولت‌آبادی، بصیر احمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ سهایی، عبدالحمید، «تشکیلات دربار احمدشاه بابا به اصطلاحات امروز»، *عرفان*، کابل، ۱۳۵۰ش، شم ۹-۱۲؛ شهشهانی، حسین، «فرمان تاریخی احمدشاه دزانی»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۷ش، ج ۶؛ فرخ، مهدی، *تاریخ سیاسی افغانستان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ کهزاد، احمدعلی، *بالاحصار کابل و پیش‌آمدهای تاریخی*، کابل، ۱۳۳۶ش؛ نیز:

Duprée, L., *Afghanistan*, New Jersey, 1975; Ghani, A., *A Brief Political History of Afghanistan*, Lahore, 1988.

مآخذ: ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ الفنستون، م.، *افغانان* (گزارش سلطنت کابل)، ترجمهٔ محمدآصف فکرت، مشهد، ۱۳۷۶ش؛ بریگو، آندره اولیویه روا، *جنگ افغانستان*، ترجمهٔ ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ حسینی، محمود، *تاریخ احمد شاهی*، به کوشش دوست مراد سید مرادوف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ درانی، سلطان محمد، *تاریخ سلطانی*، بمبئی، ۱۲۹۸ق؛ رشتیا، قاسم، *افغانستان در قرن نوزدهم*، کابل، ۱۳۲۹ش؛ ریاضی، محمدیوسف، *عین الوقایع*، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، بخش سلاطین قاجاریه، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ علی‌آبادی، علیرضا، *افغانستان*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ غبار، غلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ فرهنگ، محمد صدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، مشهد، ۱۳۷۱-۱۳۷۴ش؛ فوفلزایی، عزیزالدین، *تیمورشاه درانی*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ همو، *درة الزمان فی تاریخ شاه زمان*، کابل، ۱۳۳۷ش؛ فیض محمد، *سراج التواریخ*، کابل، ۱۳۳۱ق؛ قندهاری، ابوالحسن، *گزارش سفارت کابل*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ گانکوفسکی، یو.و.، «لشکر و نظام لشکر شاهان درانی»، ترجمهٔ محمدصدیق طرزی، *آریانا*، کابل، ۱۳۴۷ش، ج ۲۶؛ لاکهارت، لارنس، *انقراض سلسلهٔ صفویه*، ترجمهٔ مصطفی قلی‌عماد، تهران، ۱۳۴۳ش؛ *مجموعهٔ اسناد و مدارک چاپ نشده دربارهٔ سیدجمال‌الدین*، به کوشش اصغر مهدوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ش؛ محمود، محمود، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس*، تهران، ۱۳۲۸-۱۳۳۳ش؛ مفتی لاهوری، علی‌الدین، *عبرت‌نامه*، لاهور، ۱۹۶۱م؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی‌گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Elliot, H. M., *The History of India*, Lahore, 1976; Gregorian, V., *The Emergence of Modern Afghanistan*, California, 1969; *Iranica*; Pottinger, G., *The Afghan Connection*, Northern Ireland, 1983; Rodgers, C.J., «The Coins of Ahmad Shah Abdalli», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1883, vol. XLIV; Sarkar, J., «An Original Account of Ahmad Shah Durrani's Campaigns in India and the Battle of Panipat», *Islamic Culture*, 1933, vol. VII.

بخش تاریخ

III. قوم نگاری افغانستان

سرزمینی که امروز افغانستان نامیده می‌شود از دیرباز گذرگاه و محل برخورد و آمیزش قومهای گوناگون بوده است. تجمع تشکلهای نژادی ـ قومی در این سرزمین، شکل ویژه‌ای به ساختار اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن داده است.

در نخستین نقشهٔ قوم نگاری افغانستان که در نشریهٔ *سُویتسکایا اتنوگرافیا* در ۱۹۵۵م چاپ شده، نام ۱۶ گروه قومی آمده است. در نقشهٔ دیگری از اقوام افغانستان که سالها بعد در «اطلس خاور نزدیک توبینگن»، مؤسسهٔ جغرافیایی دانشگاه توبینگن آلمان چاپ و منتشر شد، نام ۵۷ گروه قومی آمده است. بررسیهای قومی در سالهای پیش از حمله و اشغال نظامی افغانستان (۱۹۷۹م)، به بیش از ۲۰۰ قوم و قبیله و حدود ۳۰ زبان مختلف در این سرزمین اشاره دارد (سان لیور، ۱۹۹، ۲۰۲). امروزه ترکیب قومی و شمار جمعیت هر یک از اقوام افغانستان درهم ریخته است و گروههای بزرگی از اقوام و قبایل آن به کشورهای دیگر، به‌ویژه پاکستان و ایران مهاجرت کرده‌اند (برای آمار مهاجرت گروههای قومی، نک: همو، ۲۰۵-۲۱۰).

تشخیص و تعیین دقیق خاستگاه نژادی هر یک از گروههای قومی افغانستان به سبب کمبود و ضعف پژوهشها و داده‌های علمی انسان شناختی دربارهٔ آنها، پژوهشگر را در بیان نظری آشکار به احتیاط وامی‌دارد. مردم افغانستان را از ۴ خاستگاه یا عنصر افغانی، ایرانی، ترک ـ مغول و آریاییِ هندوکش دانسته‌اند، اما در نتیجهٔ آمیختگی آنها با یکدیگر، به ویژه با عناصر ایرانی و پشتو، امروزه تمیز آنها از هم تا اندازه‌ای دشوار می‌نماید (EI², I/224؛ نک: نیز جمال‌زاده، ۴۰).

براساس خصوصیات رنگ پوست، شکل و رنگ مو، شکل و ساخت سر و بینی و قامت ۳ سنخ نژادی قفقازیوار، مغولوار و «سیاهوار استرالیایی تغییر شکل یافته» در میان اقوام افغانستان تشخیص داده‌اند. مثلاً، اقوام پشتون، تاجیک، بلوچ و نورستانی را از سنخ قفقازیوار؛ اقوام هزاره، ایماق، ترکمن، ازبک و قرقیز را از سنخ مغولوار؛ و براهوییهای دراویدی زبان را از سنخ سیاهواران استرالیایی شمرده‌اند (برای اطلاع بیشتر، نک: دوپری، 65-57؛ نیز *ایرانیکا*، I/495-496).

این اقوام به زبانها و گویشهای گوناگونی که به ۳ یا ۴ خانواده از زبانهای عمدهٔ هندو ایرانی، اورالی ـ آلتایی، دراویدی و احیاناً سامی تعلق دارند، صحبت می‌کنند. دو زبان اصلی مردم افغانستان فارسی دری و پشتو، از خانوادهٔ هند و ایرانی است. پشتو زبان ملی اعلام گردیده است و فارسی دری همچون «زبان میانجی[1]» به کار می‌رود (دوپری، 66). فارسی دری زبان حدود دو سوم مردم افغانستان، به ویژه مردم شهرهای شمالی و مرکزی آن است (بنونیست، 237).

بنابر آمار سال ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م، از شمار ۱۶٬۰۲۶٬۸۶۱ تن جمعیت افغانستان حدود ۲٬۶۳۲٬۵۹۰ تن کوچنده، ۱٬۶۰۰٬۰۰۰ تن شهرنشین، و بقیه روستانشین بوده‌اند (کلیفورد، ۶۹، حاشیه؛ نیز، نک: اسعدی، ۶۸/۱). کوچندگان از قومها، ایلها و طایفه‌های مختلف بوده‌اند که به شیوهٔ کوچندگی کامل یا نیمه کوچندگی در چادر زندگی می‌کردند و به گله‌داری مشغول بودند.

در بخش شرقی افغانستان گروه کوچندهٔ چادرنشین رمه گردان را «کوچی» (کوچنده و خانه به‌دوش) می‌خوانند. کوچیها گاهی برزگری و بازرگانی هم می‌کردند. در بخش جنوبی افغانستان شرقی، اصطلاحهای «پوینده» و «پواندا» به معنی چراننده را برای کوچندگان، به ویژه کوچ نشینان افغانی (پشتو) به کار می‌برند. در بخش غربی افغانستان، در منطقهٔ هرات به گروههای کوچندهٔ افغانی و یکجانشین پشتو و ایماق و ترک تبار ــ که از راه گله‌داری زندگی می‌گذرانند ــ «مالدار» می‌گویند (فردیناند، ۱۴-۱۵).

مسکن گروههای کوچنده در افغانستان عموماً چادر است. دو نوع چادر، یکی یورت (چادر مدور یا «اوی» و «آلاچیق») و دیگری سیاه چادر در میان کوچندگان کاربرد همگانی دارد. یورت بیشتر در میان

1. lingua franca

اقوام ترک شمال افغانستان، مانند ترکمن، ازبک و قره قرقیز و گروههای قومی کوچک‌تر، مانند قزاق در شمال، عرب و برخی تاجیکها و چند قبیلهٔ ایماق به کار می‌رود. در نیمهٔ جنوبی افغانستان قبایل فارسی زبان پشتو و شماری از بلوچها و گروه کوچکی از براهوییها و عربهای فارسی زبان شرق افغانستان و گروههای تایمانی و تیموری و زوری از تشکل قومی ایماق در سیاه چادر زندگی می‌کنند (همو، ۱۷-۱۸).

بیشتر مردم افغانستان مسلمانند. پیروان تسنن حنفی و پس از آنها شیعهٔ امامیه بیش از پیروان مذاهب دیگر هستند. مذهب شیعه بیشتر میان قومها و قبایل ایرانی تبار فارسی زبان رواج دارد. مذاهب هندو، اسماعیلی وسیک نیز به ترتیب شمار پیروان، از مذاهب متداول در میان مردم افغانستان هستند (نک: علی آبادی، ۲۹).

در اینجا اختصاراً به شرح و وصف گروههای قومی عمده و مشهور افغانستان و ساختارهای قومی ـ قبیله‌ای و فرهنگی ـ زبانی هر یک از آنها می‌پردازیم:

پِشْتون، یا پَخْتون: این قوم را در پاکستان، هندوستان و بریتانیا پَتان می‌نامند («اقوام...[1]»، 622؛ کلیفورد، ۵۰). پشتونها از شاخه‌های اقوام آریایی و احتمالاً از بازماندگان قوم پکتویه یاپکتیه‌اند که هرودت از آنها در ناحیهٔ درهٔ پیشاور کنونی یاد می‌کند (نک: همو، ۵۱؛ بلیو، *افغانستان...*، 218).

قوم پشتون را فارسی زبانان افغانستان، افغان (هـ م) می‌نامند («اقوام»، همانجا؛ حیات‌خان، 54؛ *ایرانیکا*، I/481). قوم پشتون یا افغان پرشمارترین اقوام افغانستان است. جمعیت آنها را در حدود ۶۰٪ مردم این سرزمین تخمین زده‌اند (یزدانی، ۱۳۵/۱؛ اسعدی، همانجا). پشتونها به زبان پِشْتو، از گروه شرقی زبانهای ایرانی سخن می‌گویند (آکینر، 364؛ *ایرانیکا*، I/504) و زبان فارسی دری را می‌دانند و به این زبان شعر می‌سرایند و کتاب می‌نویسند (افشار، ۱۱۸/۱).

پشتونها به دو گروه بزرگ دُرّانی، یا اَبدالی و غَلجایی، یا غَلزایی تقسیم می‌شوند (اسعدی، همانجا؛ افشار، ۱۰۶/۱). صَفی، مَنْگَل، جَدْران، خُشتوال، جاجی، خوگیانی و شِنْواری نیز از جمله گروهها و ایلهای مهم قوم پشتون هستند («اقوام»، 624). هر یک از این گروهها به ایلها و طایفه‌هایی تقسیم می‌شدند. مثلاً ایل کوچندهٔ تَرَکی، از اتحادیهٔ ایلی غلزایی که در جنوب‌غربی دشت‌ناوُر زندگی می‌کردند، به طایفه‌های بادینخیل، میرزای و ایدّلوال تقسیم می‌شدند. دو طایفهٔ سادات موریانی یا میریانی ولَلیزی نیز به ایل ترکی وابسته بودند (بالان، ۳۰۶).

پشتونها از قدرت و اعتباری بیش از قومهای دیگر برخوردارند. حکمرانان افغانستان بیشتر از میان خانواده‌های پشتون بوده‌اند (کلیفورد، ۵۰).

مردم پشتون عمدتاً زارع یا دامدار و بسیاری از آنها نیمه کوچنده هستند. از این گروه نیمی با گله‌هایشان ییلاق و قشلاق می‌کنند و نیمی دیگر درمحل باقی‌می‌مانند و در زمینهایشان زراعت‌می‌کنند («اقوام»، 622-623).

تاجیک: تاجیکها گروه قومی ایرانی تبار و از اقوام فارسی زبان یکجانشین افغانستان هستند که در این سرزمین، به ویژه در دو سوی مرز ایران و افغانستان به‌پارسیوان یا فارسیبان و درشرق‌وجنوب‌افغانستان به دهقان و دهوار (بلیو، *افغانستان*، 223؛ I/224 , EI^2 ؛ کلیفورد، ۵۴-۵۵) مشهورند (نیز نک: هـ د، تاجیک).

دوپری کاربرد اصطلاح تاجیک را بیشتر برای کشاورزان کوهستانی در مرکز شرقی افغانستان و مناطق شرقی و شمال شرقی این سرزمین درست دانسته است («اقوام»، 739؛ نیز نک: کلیفورد، همانجا). کاشغری (۳۲۴/۱) تاجیک را به صورت تَژک و به معنای فارسی آورده است. در افغانستان نیز به فارسی زبانان مناطقی که زبان رایج مردم بومی آن ترکی یا پشتو باشد، تاجیک می‌گویند (الفنستون، ۲۸۸).

تاجیکها را از ساکنان بسیار قدیم مناطق مرکزی افغانستان و احتمالاً از نخستین بومیان ایرانی این سرزمین دانسته‌اند (بلیو، «تحقیقی...[2]»، 154؛ نیز نک: کارلس، ۱۵۵-۱۵۶؛ کلیفورد، ۵۴).

زیستگاههای عمدهٔ تاجیکها در نواحی دشت کوه دامن در شمال کابل، درهٔ پنجشیر و بدخشان بوده است. گروهی از تاجیکها هم در پیرامون هرات و غزنه زندگی می‌کرده‌اند (کارلس، ۱۵۶). بابر در وصف ناحیهٔ کابل به پراکندگی صحرانشینان اتراک، ایماق و اعراب در جلگه‌ها و دشتها و اقامت تاجیکان در شهرها و برخی دیهها و جاهای دیگر اشاره می‌کند (بارتولد، گزیده...، ۳۲۴). بخش بزرگی از تاجیکها که با افغانان درآمیخته بودند، در پیرامون کابل، قندهار، هرات و بلخ می‌زیستند (الفنستون، ۲۹۰).

تاجیکهای افغانستان معمولاً خود را با نام جایی که در آن زندگی می‌کنند، می‌شناسانند، مانند پنجشیری، اَنْدرابی، شناگی و مونجانی («اقوام»، همانجا؛ نیز نک: دوپری، 183). گروهی از این قوم نیز که در منتهی‌الیه غرب افغانستان و در مناطق تحت نفوذ گروههای قومی غیر تاجیک زندگی می‌کنند، به خود تاجیک می‌گویند («اقوام»، همانجا).

تاجیکها به دو دستهٔ بزرگ کوهپایه‌نشین و دشت‌نشین تقسیم می‌شوند. تاجیکهای کوهپایه نشین یا کوهستانی در گوشهٔ شمال شرقی افغانستان، و تاجیکهای دشت نشین بیشتر در کابل، بامیان، استان هرات و در شمال افغانستان زندگی می‌کنند (کلیفورد، ۵۴ - ۵۵). تاجیکهای کوهستانی زارعان و گله‌دارانی یکجانشین و نیمه کوچنده بوده‌اند («اقوام»، 741) و بخشی از حاصل‌خیزترین ناحیه‌های پیرامون غزنه و کابل (کوه دامن، پنجشیر و...) را در تصرف خود داشتند (EI^2، همانجا). دشت نشینان بیشتر صنعتگر و بازرگان بودند و گروهی از آنها به کشاورزی اشتغال داشتند (کلیفورد، همانجا).

تاجیکان را نمایندهٔ فرهنگ، صنعت و بازرگانی ایران به شمار آورده‌اند (بارتولد، همان، ۳۲۲) و بجز شماری از آنان که در مناطق

1. *Muslim...* 2. *An Inquiry...*

دوردست زندگی می‌کردند و سازمان و نظام ایلی ـ عشایری داشتند، بقیه فاقد سازمان ایلی بودند (EI², همانجا). شمار تاجیکها را از ۲ میلیون (آکینر، 313) تا ۳/۵ میلیون («اقوام»، 739؛ نیز نک: دوپری، 59)، نوشته‌اند. برخی مانند حیات‌خان (ص 299) و کارلس (ص ۱۵۳)، مذهب تاجیکان را، بجز تاجیکان بامیان، سنی حنفی (نیز نک: «اقوام»، همانجا)، و برخی دیگر (آکینر، همانجا؛ نیز نک: کلیفورد، ۵۵) مذهب تاجیکهای کوهستانی را شیعه، و مذهب دشت‌نشینان را سنی حنفی نوشته‌اند.

چند هزار تن از تاجیکهای کوهستانی که در بدخشان و واخان زندگی می‌کنند، به گَلْچه یا پامیری معروفند. این گروه به گویشهای پامیری، از گروه گویشهای ایرانی شرقی سخن می‌گویند (آکینر، 378؛ دوپری، 61؛ نیز نک: *ایرانیکا*، I/499). شماری از مردم گلچه اسماعیلی مذهب هستند (آکینر، 379؛ دوپری، همانجا).

فارسیوان: یا پارسیبان از اقوام ایرانی و فارسی زبان هستند که در نزدیکی مرز ایران در هرات، قندهار، غزنه و شهرهای دیگر جنوبی و غربی افغانستان زندگی می‌کنند. برخی فارسیوانها را از قوم تاجیک انگاشته، و آنها را تاجیک نامیده‌اند. فارسیوانها شیعهٔ امامیه هستند. شمار آنها به حدود ۶۰۰ هزار تن می‌رسد (همو، 59؛ *ایرانیکا*، I/497؛ اسعدی، ۶۹/۱).

بلوچ: بلوچ قوم دیگر ایرانی است که عمدتاً در جنوب و شمال غربی افغانستان و در ولایت هیلمند (هیرمند) می‌زیند (دوپری، 62؛ *ایرانیکا*، I/499؛ نیز نک: اریوال، ۲۱۸؛ یزدانی، ۱۳۶/۱). مردم بلوچ به زبان بلوچی که شاخه‌ای از گروه زبانهای ایرانی شمال غربی است، سخن می‌گویند («اقوام»، 92؛ آکینر، 361) و زبانشان را عامل تعیین کننده در تشخیص و جداسازی هویت قومی بلوچ از دیگران می‌دانند (اریوال، ۲۲۳).

بلوچهای افغانستان بیشتر از گروه بلوچهای رُخشانی هستند. طایفه‌های عمدهٔ آن سَنجَرانی، نَهوری، یَمَرْزایی، سومَرْزایی، گومْشَه‌زایی، سَربَندی، میانْگُل، هَروت و سالارْزایی هستند. گروهی از بلوچهای کوچنده تابستانها از سیستان به هرات می‌روند و زمستانها به سیستان باز می‌گردند. یک گروه بلوچ صیاد هم در تالابهای سیستان زندگی می‌کنند (دوپری، نیز *ایرانیکا*، همانجاها).

بلوچها سنی حنفی هستند و شمار آنها را از ۱۵۰ هزار (یزدانی، همانجا) تا ۲۰۰ هزار (آکینر، 363؛ نیز *ایرانیکا*، همانجا) و ۲۳۸ هزار («اقوام»، 91) نوشته‌اند.

ازبک: ازبک بزرگ‌ترین تشکل قومی ترک زبان افغانستان است. احتمالاً ازبکان اولیه از اجزاء سپاهیان مغولی ترک، معروف به اردوی زرین بوده‌اند که از سدهٔ ۱۳ تا ۱۵م بر روسیه و سیبری غربی تسلط داشتند. این قوم نام خود را بنابر دیدگاههای سنتی از نام ازبک‌خان (حک ۷۱۲-۷۴۲ق/۱۳۱۲-۱۳۴۲م)، رئیس اردوی زرین گرفته است (همان، 834؛ آکینر، 267؛ نیز نک: ه د، ۷۳۹/۷-۷۴۰). با فروپاشی اردوی زرین در سدهٔ ۱۵م، ازبکهای کوچنده به سوی جنوب حرکت کردند و در میانهٔ همین قرن در بستر پایین رودخانه‌های سیر دریا و آمودریا استقرار یافتند. قرنها بعد در دورهٔ انقلاب و جنگ داخلی روسیه (۱۹۱۷-۱۹۲۳م)، ۲۸ تیره از قبایل گوناگون ازبک که شمارشان به بیش از ۵۰۰ هزار تن می‌رسید، به افغانستان شمالی مهاجرت کردند («اقوام»، همانجا؛ نیز ه د، ۷۴۸/۷). در اواخر سدهٔ ۱۹م، به اقامت گروهی ازبک، نزدیک به ۲٬۵۰۰ خانوار، از مهاجران سمرقند و فرغانه در نواحی کابل خبر می‌دهند (نک: همانجا). اکنون بزرگ‌ترین بخش از جماعت ازبک بیشتر به صورت نیمه کوچنده زندگی می‌کنند و به کار دامپروری و کشاورزی اشتغال دارند («اقوام»، 839).

شمار ازبکان را از ۸۲۰ هزار (کلیفورد، ۵۹) تا یک میلیون تن (دوپری، 61) نوشته‌اند که حدود ۵٪ جمعیت افغانستان تخمین زده می‌شود (اسعدی، ۶۹/۱). ازبکها به زبان ازبکی سخن می‌گویند. این زبان، برپایهٔ طبقه‌بندی بنیادی از گروه ترکی شرقی و بنابر تقسیم‌بندی باشکاکُف از زبانهای ترکی متعلق به گروه زبانهای قارلقی و نمایندهٔ زیرگروه زبانهای قارلقی ـ خوارزمی به شمار می‌رود (آکینر، 280؛ نیز نک: ه د، ۷۴۶/۷).

زبان ازبکی دارای شمار بزرگی گویش و خرده گویش است که می‌توان آنها را به دو گویش تقسیم کرد: یک دسته گویشهایی که دارای هماهنگی واکه‌ای ویژهٔ زبان ترکی هستند، و دستهٔ دیگر گویشهای ایرانی شده که هماهنگی واکه‌ای ندارند («اقوام»، 833؛ نیز نک: آکینر، 281).

ازبکان در افغانستان شمالی با تاجیکها و گروههای قومی دیگر به سر می‌برند و با یکدیگر سخت درآمیخته‌اند، چنانکه تمایز میان آنها از لحاظ ظاهر و پوشاک دشوار است. این آمیزش حتیٰ بر مجموعهٔ اصطلاحات خویشاوندی در فرهنگ این دو گروه قومی نیز تأثیر گذاشته است. اصطلاحات بنیادی رایج در حوزهٔ روابط زناشویی در نواحی مشرق و جنوب، معمولاً اصطلاحات فارسی تاجیکی، و از فرهنگ گروه مسلط تاجیک است؛ و در نواحی مغرب و شمال اصطلاحات ترکی ازبکی، از فرهنگ گروه مسلط ازبک، رایج است. ازدواجهای میان قومی نیز هویت گروه قومی مسلط در هر ناحیه را معین می‌کند. مثلاً در ناحیه‌ای که ازبکها سلطه و نفوذ داشتند، مردان ازبک با زنان تاجیک، و در جاهایی که تاجیکها مسلط بودند، مردان تاجیک با زنان ازبک ازدواج می‌کردند. از جنگ جهانی دوم، این شیوهٔ ازدواج از میان رفته، لیکن در جامعه‌های روستایی آهنگ و شتابی آهسته دارد («اقوام»، 840؛ نیز نک: دوپری، 187).

ساخت اجتماعی جامعهٔ ازبک طبقه‌بندی شده، و مبتنی بر سلسله مراتب است. رهبران ازبک ــ بکها و بویرها ــ قدرت استیلا جویانهٔ بیشتری در جامعهٔ ازبک دارند و این امر بازتاب و نتیجهٔ نظام کوچندگی گذشتهٔ قوم ازبک است. افزون بر آن، هنوز ازبکان خود را با نامهای کهن قبیله‌ای زمان اردوی زرین می‌خوانند، مانند هَرَکی، لَکه، کَتَکی، مَنگیت و... («اقوام»، همانجا؛ *ایرانیکا*، I/498؛ برای آگاهی بیشتر

دربارهٔ ازبکان افغانستان و سرزمینهای آسیای مرکزی، نک: «اقوام»، 833-843؛ نیز نک: هـ د، ۷/۷۳۹ـ۷۵۰).

ترکمن: این قوم یکی دیگر از اقوام ترک زبان افغانستان است. از سدهٔ ۱۷م قبیله‌هایی از ترکمن به سرزمین افغانستان کوچیدند و تا آغاز سدهٔ ۱۸م به کوچ خود ادامه دادند (لوگاشوا، ۱۹). امین‌الله گلی (ص ۲۰۸ـ۲۰۹) به حضور برخی از قبایل ترکمن در شمال افغانستان در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، یعنی حدود یک سده پیش از کوچی که خبرش را لوگاشوا داده است، اشاره می‌کند.

زبان ترکمنها متعلق به گروه زبان ترکی جنوب غربی یا اغوز است و قرابت بسیاری با ترکی آذربایجانی و ترکی جدید دارد. این زبان با واژه‌های فراوان فارسی و عربی آمیخته است («اقوام»، 805؛ آکینر، 322-323). زبان ترکمنی دارای شماری گویش است که به دو گروه عمده و چند زیر گروه تقسیم می‌شود و در میان مردم قبیله‌ها و طایفه‌های مختلف رواج دارد (همانجا).

در حدود ۳۸۰ هزار («اقوام»، 804) تا ۴۰۰ هزار (آکینر، 327؛ نیز *ایرانیکا*، همانجا) ترکمن به شکل نیمه کوچنده در سرزمین افغانستان شمالی زندگی می‌کنند. این گروه عمدتاً با گله‌داری و زراعت زندگی می‌گذرانند. یکی از منابع درآمد ترکمنها بافت قالی و فروش آن در بازار است. قالیهای ترکمنی با برچسب «قالی افغانی» صادر می‌شود («اقوام»، 807). گروههای ترکمن گوسفند قره گل و صنعت قالی بافی را با خود در سالهای ۱۹۲۰م، پس از درهم شکستن مقاومت باسماچیان (هم) در برابر بلشویکها، به افغانستان آوردند (دوپری، 61).

بزرگ‌ترین گروههای ترکمن در سازمان قومی ـ قبیله‌ای آن اینهاست: تِکّه، یموت (یایموت)، تَریق و لَگّه‌ای در منطقهٔ هرات؛ تکّه و اِرساری در آقچه؛ سارُق (یا ساریق) و چَکره در اَندخوی؛ سالور در میمنه و در مَروچَک؛ اِرساری و ماوری در دولت‌آباد (همانجا؛ یزدانی، ۱۴۰/۱).

ارساری‌عمده‌ترین گروه‌کوچندهٔ ترکمن درافغانستان‌است. جمعیت آن را در فاصلهٔ میان اندخوی و بالا مرغاب در حدود ۲۰۰ هزار تن تخمین زده‌اند (EI², I/224). وامبری از ۱۵ هزار تن جمعیت شهر اَندخوی در سدهٔ ۱۹م یاد می‌کند و می‌نویسد: بیشتر آنها از ایل آل علی ترکمن بودند که با ازبکان و تاجیکان درآمیخته، و در درون حدود ۲ هزار خانه و ۸ هزار چادر زندگی می‌کردند (ص ۳۱۴).

مردم ایلها و طایفه‌های گوناگون ترکمن خود را گروه قومی مستقل می‌پندارند. برخلاف دگرگونی بسیار در زندگی اقتصادی و سیاسی ترکمنها، دگرگونی اندکی در سبک و روش سنتی زندگی خانوادگی، معنوی و دینی آنها پدید آمده است. شواهد ماندگاری سنتها و آداب را می‌توان در خانواده و در مذهب و آیینهای روزمرهٔ ترکمنهای افغانستان و ایران مشاهده کرد. امروزه، بیشتر ترکمنها می‌کوشند تا هویت قومی و آداب و رفتار مذهبی (حنفی) و بسیاری از وجوه زندگی سنتی خانوادگی خود را حفظ کنند («اقوام»، 808-807).

مغول: مغول گروهی قومی، حدود ۱۰ هزار تن (همان، 528) و احتمالاً از قبایلی با خاستگاه ترک‌ومغول و از تبار سپاهیان چنگیز خانند (دوپری، 60)، سرزمینی از غزنه تا هرات و از شمال بامیان تا میانهٔ هیلمند را در بلندیهای مرکزی اشغال کرده‌اند و تا داخل خاک ایران پیش رفته‌اند (EI²، همانجا).

این گروه قومی یکی دو نسل است که هویت مغولی خود را از دست داده‌اند و دیرزمانی است که دیگر بـه زبان مغولی سخن نمی‌گویند («اقوام»، همانجا). بنابر نظری، فروپاشی هویت قومی گروههای مغول و تغییر زبان آنها از میانهٔ سدهٔ ۱۹م آغاز گردید (دوپری، 74). امروزه طایفه‌های مغول ساکن در غور و هرات به زبان فارسی دری، و طایفه های دیگر مغول در مناطق جنوبی افغانستان به زبان پشتو سخن می گویند («اقوام»، 529). با اینکه بیشتر مغولها خود را با نام مغولی قبیله‌شان می‌شناسانند، اما در خانه با یکدیگر به فارسی صحبت می‌کنند و زبان کهن مغولی اجدادی را بجز سالخوردگان کسی به خاطر نمی‌آورد (دوپری، همانجا).

زمانی نیاکان این قوم نقش بزرگی در تاریخ سرزمین افغانستان داشتند و رهبری نظامی و سیاسی اتحادیهٔ اقوام مشهور به نیکودری یا قره اویونها[1] در قرن ۱۳م برعهدهٔ آنها بود («اقوام»، 528). مغولها تا پیش از آغـاز قـرن ۲۰م در نواحی کوهستانی غـرب افغانستان مرکزی (غور) می‌زیستند و سپس به جاهای دیگر این سرزمین مهاجرت‌کردند. مغولهـای غور در دو طایفهٔ بورقوتی و آرغونی سازمان یافتـه بودند. بورقوتی به دو گروه کلان زایی (= طایفهٔ بزرگ) و خرده زایی (= طایفهٔ کوچک)، و آرغونی به دو دستهٔ مَرده و خدای‌داد تقسیم می‌شدند. دو گروه ارغونی منزلت پایین‌تری از دو گروه بورقوتی داشتند (همان، 529-530).

هزاره: هزاره از بزرگ‌ترین قومهای افغانستان است. نام این قوم احتمالاً از واژهٔ فارسی «هزار» گرفته شده که قبلاً به دستهٔ بزرگ و مهمی از سپاه مغول اطلاق می‌شده است. برخی قوم هزاره را نیز از بازماندگان نیروهای سپاهی چنگیزخان مغول انگاشته‌اند (بارتولد، تذکره...، ۱۳۳ـ۱۳۴؛ کلیفورد، ۵۸؛ آکینر، 372؛ پزواک، ۸۸ـ۸۹).

روبرت کنفیلد، مردم شناس آمریکایی، اصل و خاستگاه هزاره‌ها را مبهم، و آنها را از نسل دو گروه قومی متفاوت می‌داند: یکی گروه اصیل هندو ایرانی ساکن منطقهٔ هندوکش و دیگری گروههای مغول و ترک که در سده‌های ۱۳ و ۱۴م بر این منطقه سلطه یافتند. او می‌نویسد: اصطلاح هزاره خود به آمیزهٔ ایرانی ـ مغولی آن اشاره دارد. چه این واژه که در فارسی معنای هزار می‌دهد، معادل واژهٔ مغولی منگن[2]، یعنی هزار است. زمانی مغولها منگن را به یک واحد جنگی اطلاق می‌کردند که یک واحد خویشاوندی با هزار سوارکار را در برمی‌گرفت و در حقیقت به معنای «ایل» یا «قبیله» بود. احتمالاً هنگامی که مغولهای هندوکش

1. Qarawunas 2. minggan

زبان فارسی را آموختند. واژهٔ هزار فارسی جایگزین منگن در مغولی شد. در سدهٔ ۱۵م هزاره «ایل کوهستانی» معنی می‌داد، مدتی بعد اختصاصاً به گروهی که اکنون هزاره خوانده می‌شوند، اطلاق شد («اقوام»، 328).

کنفیلد بنابر ظاهر جسمانی و نظام خویشاوندی و دستگاه زبانی مردم هزاره، پیوستگی میان این قوم با مغول را چنین توجیه می‌کند: ۱. پیوستگی زبانی، زبان سنتی هزاره‌ها گویش دری، یعنی فارسی افغانی است که با واژه‌های مغولی آمیختگی بسیاری دارد. هزاره‌ها این گویش را از راه ارتباط دائم خود با شهر و بازار آموخته‌اند. ۲. پیوستگی دیگر میان آنها، در نظام خویشاوندی قوم هزاره نمایان است. در این نظام برادران و خواهران بزرگ‌تر و کوچک‌تر را با اصطلاحهای متفاوتی که در میان مغولها کاربرد دارد، از هم متمایز می‌کنند. او همچنین معتقد است که هزاره‌ها به تدریج با گذشت چند قرن خصوصیات ایرانی یافته‌اند. این دگرگونی را زبان و مذهب کنونی هزاره‌ها نشان می‌دهد. بیشتر هزاره‌ها شیعهٔ اثنا عشری، و شمار بسیار اندکی از آنها اسماعیلی و برخی هم سنی هستند (همان، 328-327).

هزاره‌ها به چند گروه بزرگ تقسیم می‌شوند. گروههایی از آنها در ناحیهٔ وسیعی در افغانستان مرکزی و در ناحیه‌ای معروف به هزاره‌جات یا هزارستان که در جنوب هندوکش و کوه بابا تا حدود شمال قندهار و غرب غزنه و تا ماوراء دی کوندی[1] و یاق اولنگ[2] گسترده است، زندگی می‌کنند. گروههایی نیز در مناطق شمال هندوکش، در بغلان، سمنگان، بلخ و جوزجان می‌زیند. گروهی از هزاره‌ها هم در قلعه‌نو، واقع در مشهد ایران و کویتهٔ پاکستان به سر می‌برند (همان، 327).

عمده‌ترین گروههای هزاره اینهاست: هزارهٔ بدخشی در ولایت قطغن و بدخشان؛ هزارهٔ لاچین در پیرامون بلخ و بلخاب و سنگچارک؛ هزارهٔ قندوز در ولایت قندوز؛ هزارهٔ خلم یا دولان جاوند در منطقهٔ خلم تا درهٔ صوف؛ هزارهٔ کیان در درهٔ کیان؛ هزاره‌های ولایتهای شمال افغانستان؛ هزارهٔ پنجشیر در بخش دوی پنجشیر و مناطق رخه و درهٔ هزاره؛ هزارهٔ نکودری، پراکنده در پیرامون هرات تا سیستان و قندهار؛ و هزارهٔ بادغیس که به هزارهٔ هرات، خراسان، قلعه‌نو و دای زنیات نیز معروفند؛ و هزارهٔ میمنه در میمنه.

هر یک از این گروهها به چند دسته و طایفه تقسیم می‌شوند که معرف هویت قومی آنها پیشوند «دای» یا «دی» است که با نام آنها می‌آید (برای آگاهی بیشتر، نک: یزدانی، ۲۸۵/۱-۲۹۵، ۳۱۳). از چند طایفه و قبیلهٔ هزاره به نامهای دی کوندی، دی زنگی و جاگوری نیز نام برده شده است (نک: EI², I/224). ایرانیان گروهی از هزاره‌ها را که پس از سرکوب به دست امیر عبدالرحمان خان در ۱۸۹۱م، از ناحیهٔ بربر هزاره‌جات، یا بند بربر در مرز شمالی هزارستان، به ایران پناهنده شدند و در خراسان و بلوچستان اقامت گزیدند، بربری، و سرزمینشان را بربرستان می‌نامند (حیات‌خان، 306؛ نیز نک: وامبری، ۳۴۰-۳۴۱، حاشیه؛ فیلد، ۲۹۹).

درگذشته، هزاره‌ها کوچنده بودند و بیشتر از راه گله‌داری و پرورش اسب جنگی زندگی می‌گذراندند. امروزه بیشتر آنها کشت و زرع می‌کنند و شماری گوسفند و بز نیز نگه می‌دارند. بسیاری از مردم هزاره نیز به شهرها مهاجرت کرده‌اند و به کارگری و روزمزدی اشتغال دارند («اقوام»، 329). شمار هزاره‌ها را از ۸۰۰ هزار (کلیفورد، ۵۸) تا بیش از یک میلیون تن («اقوام»، 327) تخمین زده‌اند.

آیماق: یا اویماق اصطلاحی ترکی ـ مغولی و به معنای قبیله و طایفه است که در افغانستان به چند تشکل قبیله‌ای در برابر تشکلهای غیر قبیله‌ای تاجیک و فارسیوان اطلاق می‌شود (همان، 14). مردم قبیله‌های وابسته به ایماق خود را با نام قبیله‌ای که به آن تعلق دارند، می‌شناسانند، مانند قبیله‌های تیموری، تایمنی (یا تیمنی)، زوری، فیروزکوهی، جمشیدی و... (نک: همان، 15).

یک گروه‌بندی اداری مرکب از ۴ ایل نیمه کوچنده در میان ایلات و قبایل ایماق شکل یافته که به «چار ایماق» معروف است. حیات‌خان (ص 303) چار ایماق را اصطلاحی رایج میان مردم هزاره برای گروه ایماق آورده، و تایمنی، هزاره (منظور هزارهٔ ایماق است)، زوری و تیموری را تشکیل دهندهٔ آن یاد کرده است. برخی چارایماق را مرکب از ۵ ایل تایمنی (در جنوب هریرود)، فیروزکوهی (شمال هریرود)، جمشیدی (در کوشک)، تیموری (در غرب هرات و در ایران) و هزاره (در قلعه‌نو) آورده‌اند (نک: EI² ، همانجا). حیات‌خان (ص 304) جمشیدی و فیروزکوهی را از هزارهٔ ایماق، و بلیو («تحقیقی»، 34) از هزارهٔ تیموری می‌شمارد.

جمشیدیها مدعیند که از نسل جمشید، شاه پیشدادی ایران هستند و گوهر ایرانی خود را حفظ کرده، و پاک‌تر از گروههای دیگر ایماق مانده‌اند (همانجا). فیروزکوهی را برخی (نک: «اقوام»، 14) برگرفته از نام فیروزکوه، پایتخت غوریان در سده‌های ۱۲ و ۱۳م در بخش علیای هریرود، و برخی دیگر (بارتولد، تذکره، ۱۳۳) از قلعهٔ فیروزکوه، در سرحد مازندران می‌دانند و می‌گویند که تیمور، این قلعه را در ۱۴۰۴م تسخیر کرد و مردم آنجا را به هرات کوچاند.

ایلهای چار ایماق در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م از گروههای قومی گوناگون با خاستگاههای متفاوت، مانند ترک جغتایی، ازبک، قبچاق، بلوچ و ایرانی شکل یافت («اقوام»، همانجا).

مردم ایماق، شماری سنی حنفی و شماری دیگر شیعه مذهبند و به گویشهای دری نزدیک به فارسی خراسان شرقی و فارسی هراتی سخن می‌گویند که با واژه‌های ترکی آمیخته است (همانجا؛ دوبری، 60؛ بلیو، همان، 33). شمار مردم ایماق افغانستان را ۴۷۸ هزار و ایماق ایران را ۱۲۰ هزار نوشته‌اند («اقوام»، همانجا).

نورستانی: این نام به اقوامی کوه‌نشین اطلاق می‌شود که در منطقهٔ آب پخشان جنوبی سلسله کوههای هندوکش در شمال شرقی افغانستان

---

1. Dai Kundi
2. Yak Awlang

و دره‌های بزرگ کُنار، پیچ و الینگر[1] زندگی می‌کنند (کارلس، ۱۵۳-۱۵۴). سرزمین نورستان، از آنجا که ساکنانش تا اوایل سدهٔ ۱۴ق اسلام نیاورده بودند، کافرستان نامیده می‌شد.

مردم نورستان را از اعقاب اقوام هند و آریایی نوشته‌اند (کلیفورد، ۵۶؛ نیز، EI², I/224) که تا پیش از گرویدن به دین اسلام، مذهب مشترک هند و آریایی داشتند. نظام اعتقادی آنان از مجموعهٔ نمادها، شعایر و مناسک و باورهایی که با مذاهب هند و ایرانی کهن همانندی داشت، شکل یافته بود («اقوام»، 601). جهان را مطابق با تقسیم‌بندی میان خدایان و میرندگان (مردم که زندگی جاودانه ندارند) به دو قلمرو پاک و ناپاک تقسیم می‌کردند و باور داشتند که خواست خدایان با واسطهٔ شمنها به میرندگان ابلاغ می‌شود (برای آگاهی بیشتر از دین و آیین مردم کافرستان، نک: همان، 572-571؛ رابرتسن، 433-376).

مردم نورستان براساس قرابتهای فرهنگی و زبانی به ۳ گروه قومی تقسیم می‌شدند که به ۶ زبان نامکتوب، و نامفهوم برای یکدیگر سخن می‌گفتند. ۵ زبان از این زبانها، گروه زبانهای نورستانی را تشکیل می‌دهند که شاخه‌ای از خانوادهٔ زبانهای هند و ایرانی به شمار می‌رود. زبان دیگر، زبان پشایی یا پاشایی است که در غربی‌ترین منطقهٔ نورستان بدان تکلم می‌شود.

نخستین گروه از این تشکلهای قومی سه‌گانه، مردم کَلاشه هستند که در نوار جنوبی نورستان اقامت دارند و به ۳ زبان از زبانهای نورستانی سخن می‌گویند. دومین گروه، اقوام کَتی، مومو، کشتو[2] و کُم هستند که هریک به گویشهایی از یک زبان مستقل صحبت می‌کنند. کتیها پرشمارترین اقوام نورستانی را تشکیل می‌دهند. سومین گروه، قوم وَسی هستند که در ۵ دهکده در درهٔ پارون زندگی می‌کنند. مردم هردهکده به گویشی خاص سخن می‌گویند. وسیها از لحاظ فرهنگ و زبان از گروههای قومی دیگر نورستان متمایزند («اقوام»، 571-570).

نورستانیها هویت خود را با نامهای محلی که در آن می‌زیند، می‌شناسانند، مانند بَشْگَلی، وَیْگَلی، پارونی، آشْکون و وَمایی (*ایرانیکا*، I/498). همسایگانشان آنها را به دو دستهٔ سیاه‌پوش و سفیدپوش تقسیم می‌کنند؛ از جمله کتیها و کمیها را سیاه‌پوش، ویگلیها و اشکونها را سفیدپوش می‌دانند (EI²، همانجا).

مردم نورستان در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م به دست امیر عبدالرحمان خان، امیر افغانستان به دین اسلام گرویدند (کلیفورد، ۵۵؛ «اقوام»، 569) و نام سرزمینشان از کافرستان به نورستان تغییر یافت. تا ۳ دهه پیش، حدود ۶۰ تا ۱۰۰ هزار تن از آنان در سراسر نورستان زندگی می‌کردند (همان، 570-569). حدود ۲ تا ۳ هزار تن از کافرها که در چیترال پاکستان به سر می‌برند، هنوز به دین کهن اجدادی خود باقی مانده‌اند (*ایرانیکا*، همانجا؛ دوپری، 57). مردم نورستان از راه کشاورزی و گله‌داری زندگی می‌گذرانند. در میان این قوم صنایع دستی چوبی رواج فراوان دارد (*ایرانیکا*، همانجا).

پَشایی: یا پاشایی یک گروه از اقوام کوه‌نشین نورستان هستند که به زبان پشایی از گویشهای زبان دردی[3] از خانوادهٔ هند و آریایی سخن می‌گویند. مردم پشایی زبان بیشتر در شمال رود کابل در قلمرو گسترده‌ای از ناحیهٔ گلبهار رود پنجشیر در شمال غربی تا مجاورت چگاسرایی در شرق زندگی می‌کنند («اقوام»، 600؛ *ایرانیکا*، I/499). این قوم را از بازماندگان هندو و بودایی کهن کاپیشه و نگرهاره[4] دانسته‌اند (EI²، همانجا).

پشایی زبانان در معرفی خود به دیگران، به ویژه به جلگه‌نشینان، خود را «کوهستانی» یا «کوهی» می‌نامند (اوسن، ۱۳۲). در برخی جاها، مردم آنها را «دهقان» (EI²، همانجا)، یا صفی ــ که نام یک قبیلهٔ پشتو زبان در درهٔ کُنار است ــ می‌خوانند. گاهی هم آنها را با نورستانیها دریک گروه طبقه‌بندی کرده‌اند («اقوام»، 601).

برخی از دانشمندان معتقدند که نیاکان این قوم با هجوم پشتو زبانان کوهستانهای سلیمان، از سرزمینهای اصلی خود در دشتهای قندهار رانده شدند و در دره‌های کوههای مرتفع هندوکش که اکنون فرزندانشان در آنجا می‌زیند، پناه گرفتند، اما براساس شواهد به دست آمده از پژوهشهای مردم نگاری در میان مردم پشایی زبان درهٔ نور، این مردم نمی‌توانند اخلاف پناهندگان دشت قندهار باشند، چون ساکنان این دره‌ها پیش از ظهور تمدن قندهاری در اینجاها اقامت داشته‌اند. همچنین، بنابر همین پژوهشها، شباهت نزدیک میان ساخت اجتماعی و فرهنگی مردم این دره‌ها با قبایل نورستانی و دردی زبانان هندوکش و قره قروم به ریشه‌های تاریخی مشترک میان این اقوام اشاره دارد («اقوام»، همانجا).

شمار مردم پشایی را حدود ۶۰ هزار (*ایرانیکا*، همانجا) تا نزدیک به ۱۰۰ هزار («اقوام»، 600)، و مذهبشان را حنفی نوشته‌اند. پشاییها عموماً به زراعت و گله‌داری اشتغال دارند و بز نقش مهمی در اقتصاد و فرهنگ آنها دارد. تقسیم کار در جامعهٔ پشایی از قدیم به این شیوه بوده که مردان مسئولیت فعالیتهای مربوط به گله‌داری و پشم چینی از بزها و نخ ریسی، و زنان مسئولیت کارهای سنگین زراعی و امور دیگر را داشته‌اند (اوسن، ۱۳۳-۱۳۵؛ «اقوام»، 602). در ارتفاعات کم و نیز در دهکده‌هایی که گله‌داری اهمیت ندارد، این الگوی تقسیم کار مصداق پیدا نمی‌کند و مردان به کارهای کشاورزی می‌پردازند (همانجا).

چند گروه قومی کوچک دیگر مانند جَت، قزلباش، قرقیز، هندو، سیک، براهویی، عرب و یهود نیز در مناطق مختلف افغانستان پراکنده‌اند که هریک جامعه‌ای با ساخت اجتماعی و فرهنگ ویژهٔ خود دارد:

جَت: جتها یک گروه ناهمگون قومی-زبانی از نژاد آریایی، یا هند و ایرانی هستند که در ایران و هند، به همین نام و در میان مورخان و جغرافی‌نگاران اسلامی با نام زُطّ شناخته می‌شوند (ایوانف، 440؛ «اقوام»، 356). جتهای ساکن در افغانستان و شرق ایران را شاخه‌ای

1. Alingar 2. Kshto 3. Dardic 4. Nagarahāra

از قوم جت هندوستان می‌دانند که در گذشته‌های دور از آن قوم جدا شدند و بـه قومهای دیگـر پیوستند (ایوانف، همانجـا) و با پیوستن بـه هر قوم زبان و گویش مردم آن قوم را آموختند و به مذهب آنها درآمدند (نک: «اقوام»، 355).

بیشتر مورخان عقیده دارند که جتها در ۲ یا ۳ هزار سال پیش، همزمان با مهاجرتهای بزرگ قومی، از آسیای مرکزی به شبه قارهٔ هندوستان مهاجرت کرده‌اند. گروهی از جتها از دوران پیش از اسلام و از زمانی کـه در دشتهـا و کوهستانهای شرق ایـران مـی‌زیستند، در سرزمین افغـانسـتـان نیـز بـه طور پراکنـده بـه سر می‌بردند (همـان، 355-356, 358).

حیات‌خان جتها را از طوایف هندکی[1] می‌داند (ص 311). هندکی مردمی از نژادها و قوم و قبیله‌های مختلف هستند که در خاک افغانستان پراکنده‌اند (بلیو، *افغانستان*، 224؛ حیات‌خان، همانجا). جگدال[2] را نام‌دیگر جتها در بلوچستان دانسته‌اند (الفنستون، ۲۹۳؛ حیات‌خان، همانجا).

جتهای افغانستان بیشترشان به فارسی دری یا پشتو سخن می‌گویند. درگذشته، از راه زمینداری، شتربانی یا شترداری و کاروان‌سالاری زندگی می‌گذراندند. برخی نیز از راههای دیگر در میان قندهار و کابل در شرق، و هرات و مشهد در غرب زندگی می‌گذراندند (برای توضیح بیشتر، نک: «اقوام»، 359؛ *ایرانیکا*، I/499). امروزه، جتها دسته‌های کولی وار خنیاگر، بندزن، سوداگر و پیشگو را شکل داده‌اند (همانجا).

شمار جتهای خنیاگر افغانستان را حدود ۱۳ هزار تن تخمین زده‌اند («اقوام»، همانجا). چَنگر، موصلی و چَلو را گروههایی از جت دانسته، و نام جت در شمال افغانستان را گوجور نوشته‌اند (*ایرانیکا*، همانجا).

قزلباش: این قوم گروهی از بازماندگان سپاه قزلباش هستند که به فرمان نادرشاه شمـاری از آنها پس از فتح قنـدهار در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م در این شهر، و شمـاری دیگـر در کابل («اقوام»، 639) و هرات (EI^2,I/224) ماندند.

قزلباش از طایفه‌های مختلفی از اقوام ترک، ترکمن، کرد و لر ترکیب یافته بودند. محله‌هایی که طایفه‌های قزلباش زندگی می‌کردند، به نام محلهٔ کردها، لرها و خوافیها شهرت داشت (یزدانی، ۱۳۷/۱ـ ۱۳۸). ترکمنهای فارسی زبان ساکن کابل و شهرهای دیگر را نیز از همین طایفه دانسته‌اند (*دایرةالمعارف*...، ۲۰۴۸).

در آغاز، افراد هر گروه قومی قزلباش به زبان مادری خود صحبت می‌کردند. زبان فارسی دری به تدریج جایگزین زبان ترکی و زبانهای دیگر شد. بسیاری از ترک زبانان قزلباش هنوز زبان ترکی را حفظ کرده‌اند و در میان خود به این زبان سخن می‌گویند («اقوام»، 640؛ حیات خان، 310).

شمار قزلباشها را حیات‌خان (همانجا) حدود ۲۰ هزار خانوار، و دوبری میان ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار تن («اقوام»، 638) نوشته است. قزلباشها شیعه هستند. امیر عبدالرحمان خان بسیار کوشید تا آنها را به قبول مذهب تسنن وادارد، اما جز شمار اندکی از آنان که از راه تقیه مذهب حنفی را پذیرفتند، بقیه به مذهب شیعه باقی ماندند (همان، 641؛ دوپری، 59).

تیمـورشاه درانـی (حک ۱۱۸۶ـ۱۲۰۷ق/۱۷۷۲ـ۱۷۹۳م) کـه زبان فارسـی و رفتار و آداب ایرانی در دربارش معمول بود، مشاوران و خدمتگزاران دربارش را از میان قزلباشها برگزیده بود («اقوام»، 640). پس از آن نیز بسیاری از قزلباشها به کارهای دولتی و اداری مانند صندوق داری، مستوفی گری و منشی‌گری، شماری به کار صنعت و بازرگانی در شـهـرها اشتغال داشتـه‌اند (حیات‌خان، دوپـری، همانجاها؛ کلیفورد، ۶۱؛ یزدانی، ۱۳۸/۱).

قرقیز: قرقیزها گروهی از اقوام ترک مغولی هستند که به زبان ترکی قپچاقی (دوپری، 61)، یا قرقیزی ـ قپچاقی (آکینر، 335) از گروه زبانهای ترکی شمال سخن می‌گویند. در حدود میانهٔ سدهٔ ۱۸م، زیستگاه قرقیزها سلسله کوههای پامیر ـ آلتایی بود. حدود ۲ هزار قرقیز تا ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م در کوهستان پامیـر افغـانستـان در دالان وَخان می‌زیستند. در این سال، پس از کودتای کمونیستی در کابل، بیش از نیمی از آنها به پاکستان گریختند («اقوام»، 405). تا آن زمان، قرقیزها شکل معیشت سنتی را در کوچ‌نشینی، و سازمان اجتماعی خود را بدون نفوذ و تأثیر اجتماعات بیرون از جامعهٔ خود حفظ کرده بودند (همان، 407).

هنـدو و سیـک: آنان از اقوام هنـدو هستند و در مراکز شهری افغانستان زندگی می‌کنند. زبان مادریشان هندوستانی، پنجابی است و به زبان دری یا پشتو هم صحبت می‌کنند. مذهب هندوها، و سیکها، سیک یا هندویی است (دوپری، 64-63؛ الفنستون، ۲۹۳ـ۲۹۴؛ نیز نک: *ایرانیکا*، I/499).

هندوها و سیکها در شهرها به بازرگانی، صرافی و زرگری اشتغال داشتند و در کابل گروههای با نفوذ کوچکی تشکیل داده بودند (دوپری، همانجا؛ حیات‌خان، 311). گروهی از هندوها در ناحیهٔ کوه دامن در شمال کابل به باغبانی و گلکاری می‌پرداختند (EI^2 , I/224). شمار هندوها را حدود ۲۰ هزار، و سیکها را حدود ۱۰ هزار تن تخمین زده بودند (دوپری، همانجا).

براهویی: براهوییها گروهی قومی هستند که خود را شاخه‌ای از بلوچ می‌دانند و در جنوب غربی افغانستان می‌زیند. زبان مادریشان براهویی (دراویدی) است و به زبانهای پشتو و بلوچی آشنایی دارند. از طایفه‌های مهم براهویی: ایدوزی، لاوَرزی، یاگیزی، زِرکندی و مَهمَسانی را می‌توان نام برد (*ایرانیکا*، I/498؛ دوپری، 62).

شمـار براهوییها را حدود ۱۰ هـزار (همانجـا) تا ۱۸ هزار تـن («اقوام»، 177) تخمین زده‌اند. بیشتر براهوییها کشاورز و گله‌دارند و با کار روی زمینهای اجاره‌ای و نگهداری و چراندن دامهای خانهای

1.Hindki 2.Jakdal/Jugdall

پشتون و بلوچ زندگی می‌گذرانند (دوپری، نیز *ایرانیکا*، همانجاها).

یهود: آنان گروه کوچکی بودند که در کابل، قندهار و هرات و برخی شهرهای ترک‌نشین افغانستان زندگی می‌کردند (کلیفورد، ۶۲؛ دوپری، 64). شمار اندکی از آنها به عبری، و بقیه به زبان فارسی دری یا پشتو سخن می‌گفتند. یهودیان از راه بازرگانی و صرافی زندگی می‌گذراندند (دوپری، همانجا). حیات‌خان (ص 313) از ۴۰ خانوار یهود در کابل و هرات یاد می‌کند که بیشتر به کار ساخت و فروش شراب مشغول بودند. شمار یهودیان را از ۱۵۰ خانوار (نک: علی‌آبادی، ۲۹) تا چند هزار تن (نک: دوپری، همانجا) تخمین زده بودند. در چند دهۀ اخیر بسیاری از یهودیان افغانستان را ترک کرده‌اند.

عرب: عربها گروهی بودند که ظاهراً در زمان سامانیان (حک ۲۶۱-۳۸۹ق/۸۷۴-۹۹۹م) از خراسان به افغانستان مهاجرت کردند. شماری از آنها بخشی از نیروی پادگان بالاحصار را تشکیل می‌دادند و شماری دیگر در جلال آباد و میان راه کابل به پیشاور می‌زیستند و با اینکه در جامعه‌ای جدا از گروههای قومی دیگر زندگی می‌کردند، بیشترشان زبان عربی را از یاد برده بودند (نک: الفنستون، ۲۹۷-۲۹۸) و به دری یا پشتو، و برخی به فارسی آمیخته با واژه‌های عربی صحبت می‌کردند (دوپری، 63؛ نیز *ایرانیکا*، I/499).

مآخذ: اُریوال، اروین، «قومیت بلوچ در افغانستان»، ترجمۀ منیر حسینیون (نک: هم، *افغانستان: اقوام ـ کوچ‌نشینی*)؛ اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ افشار یزدی، محمود، *افغان نامه*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ *افغانستان: اقوام ـ کوچ‌نشینی*، مجموعه مقالات، به کوشش محمد حسین پاپلی یزدی، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ الفنستون، مونت استوارت، *افغانان: جای، فرهنگ، نژاد*، ترجمۀ محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۷۶ش؛ اوسن، ژان، «محیط و تاریخ در جهان بینی قبیلۀ پاشایی»، ترجمۀ محمد عباسپور (نک: هم، *افغانستان: اقوام ـ کوچ نشینی*)؛ بارتولد، و. و.، *تذکرۀ جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمۀ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۰۸ش؛ همو، *گزیدۀ مقالات تحقیقی*، ترجمۀ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بالان، دانیل و شارل م. کیفر، «صحرانشینی و خشک‌سالی در افغانستان: نمونۀ پشتونها در دشت ناور»، ترجمۀ علی اسدی، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ پژواک، عتیق‌الله، غوریان، کابل، ۱۳۴۵ش؛ جمال‌زاده، محمد علی، «افغانستان»، وحید، تهران، ۱۳۴۴ش، س ۳، شم ۱؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ سان لیور، پیر، «نقشۀ جدید قومی افغانستان»، ترجمۀ ابوالحسن سروقد مقدم (نک: هم، *افغانستان: اقوام ـ کوچ‌نشینی*)؛ علی‌آبادی، علیرضا، *افغانستان*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فردیناند، کلاوس، «کوچ‌نشینی در افغانستان»، ترجمۀ حسن خباززاده (نک: هم، *افغانستان: اقوام ـ کوچ‌نشینی*)؛ فیلد، هنری، *مردم شناسی ایران*، ترجمۀ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ کارلس، هیو، «تاجیکهای درۀ پنجشیر جبال هندوکش»، ترجمۀ حسن مسعودی، مردم شناسی، ۱۳۵۵ش، س ۱، شم ۴ و ۵؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کلیفورد، مری لوئیس، *افغانستان*، ترجمۀ مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ گلی، امین‌الله، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ترکمنها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ لوگاشوا، بی‌بی رابعه، *ترکمنهای ایران*، ترجمۀ سیروس ایزدی و حسین تحویلی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ وامبری، آرمینیوس، *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه*، ترجمۀ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یزدانی، حسینعلی، *پژوهشی در تاریخ هزاره‌ها*، قم، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1983; Bellew, H. W., *Afghanistan and the Afghans*, Lahore, 1979; id, *An Inquiry into the Ethnography of Afghanistan*, Graz, 1973; Benveniste, E., «Les Langues de l' Afghanistan», *La Civilisation iranienne*, Paris, 1952; Dupree, L., *Afghanistan*, New Jersey, 1973; EI[2]; Hayat Khan, M., *Afghanistan and its Inhabitants*, tr. H. Priestley, Lahore, 1981; *Iranica*; Ivanow, W., «On the Language of the Gypsies of Qaināt», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1914, vol. X, no. 2; *Muslim Peoples*, ed. R. V. Weekes, Westport, 1984; Robertson, G. S., *The Kafirs of the Hindukush*, Oxford, 1974.

علی بلوکباشی

IV. ادبیات فارسی در افغانستان

پس از قتل نادرشاه افشار (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م)، احمدشاه دُرّانی (د ۱۱۸۶ق/۱۷۷۲م) به سوی شرق ایران رفت (نک: ابوالحسن گلستانه، ۵۸ به بعد) و سرانجام قندهار را تختگاه حکومتی قرارداد که پس از او، در دورۀ فرزندش تیمورشاه (د ۱۲۰۷ق/۱۷۹۳م) با پایتختی کابل ادامه یافت. در عصر تیمورشاه هنوز سنتهای دیوانی و آرایه‌ها و پیرایه‌های دربارهای پیشین رعایت می‌شد (نک: فیض محمد، ۶۱/۱؛ الفنستون، ۱۹۹). او با تکیه بر تاجیکها، قزلباشها و عناصر شهری و آنانکه به هویت ایرانی خویش پایبند بودند، کشور را اداره می‌کرد (فیض محمد، ۵۰/۱، ۵۳؛ نیز نک: *ایرانیکا*، I/548).

تیمورشاه به شعر و شاعری علاقۀ بسیار داشت (نک: فوفلزایی، ۵۸/۱-۵۹) و به پیروی از حافظ، بیدل و صائب غزل می‌گفت. وی انجمنی از شاعران عصر خود تأسیس کرده بود که شعر عبدالقادر بیدل را در آنجا تحلیل و تفسیر و تتبع می‌کردند. علاقۀ تیمورشاه به شعر و ادب فارسی دری به حدی بود که امور دیوانی و کشور داری را در گوشه و کنار کشور به شاعران عصر واگذار کرده بود. محمدرضا برنابادی، الله ویردی حیرت و میر هوتک افغان از شاعران و ادیبان این عصر، و صاحب مناصب و سمتهای دولتی بودند (نک: همو، ۴۶۶/۲ به بعد؛ نائل، سیری...، ۱۰).

آوازۀ شعر دوستی و شاعر پروری تیمور شاه به حدی بود که برخی از سخنوران فارسی گوی از ایران، به قصد پیوستن به دربار او روانۀ کابل می‌شدند. میرزا محمد فروغی اصفهانی از این گروه سخنوران است که به گفتۀ الفنستون (همانجا) اشعار تیمورشاه را تصحیح می‌کرده است (نیز نک: فیض محمد، ۶۱/۱).

وضع ادبی عصر تیمورشاه در دوره‌های اخلاف او نیز ادامه داشت. درمیان‌سالهای ۱۲۵۵-۱۲۵۸ق/۱۸۳۹-۱۸۴۲م که شاه‌شجاع سدوزایی با پشتیبانی انگلیسیها حکومت را در دست داشت، به علت علاقۀ شدید او به غزلیات حافظ و صائب، تقلید و تتبع از شعر آنان در میان سخنوران کشور رواج یافت. شاه شجاع خود به تتبع *دیوان* حافظ می‌پرداخت و به اسلوب غزلهای او غزل می‌ساخت (نک: شاه شجاع، سراسر کتاب). او نثر را هم ساده و بی‌پیرایه می‌نوشت. کتاب *واقعات* او نمونۀ نثر ساده و مرسل این دوره محسوب می‌شود.

مداخلات آشکار دولت انگلیس در امور کشور در عهد شاه‌شجاع، روح حماسی را در سخنوران بیدار کرد، به طوری که شاعران این دوره به ساختن منظومه‌های حماسی توجه کردند و رشادتها و سلحشوریهای رجال ملی و احساسات وطن خواهانه را در شعر مطرح ساختند. از جملۀ آن منظومه‌هاست: *جنگ نامۀ* محمدغلام غلامی کوهستانی (کابل، ۱۳۳۶ش)؛ *اکبر نامه* مشتمل بر شرح جنگ اول افغان و

انگلیس، به وزن و سیاق *شاهنامهٔ* فردوسی (کابل، ۱۳۳۰ش)؛ *محاربهٔ کابل و قندهار*، اثر قاسم علی (آگره، ۱۲۷۲ق) (برای اطلاع از دیگر منظومه‌های حماسی این دوره، نک: حبیب، ۴۹-۶۴).

در میانهٔ سالهای ۱۲۸۵-۱۲۹۶ق/۱۸۶۸-۱۸۷۹م که امیر شیر علیخان برای دومین بار برمسند قدرت قرار گرفت، مقدمات اصلاح و تجدید حیات فرهنگی در افغانستان فراهم آمد. در ۱۲۹۰ق برای نخستین بار چاپخانه در کشور تأسیس شد؛ نشریهٔ *شمس النهار* (کابل، ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۵ق) انتشار یافت؛ ترجمه از زبان انگلیسی شروع شد و نخستین کتاب ترجمه شده با عنوان *وعظ نامه* به اهتمام شخصی به نام عبدالقادر از نشریهٔ *تایمز* (لندن) عرضه شد. سید جمال‌الدین اسدآبادی در همین روزگار در کابل بود و امیر شیر علیخان در پیشبرد اصلاحات با او مشورت می‌کرد (نک: نوری، ۱۴ به بعد). با اینهمه، اصلاح گراییهای یاد شده، تأثیر چندانی بر ادب نداشت و بیشتر سخنوران نام‌آور عصر به پیروی از بیدل، حافظ و صائب غزل می‌ساختند و قصاید خود را به اقتفای شاعران عصر غزنوی و سلجوقی می‌پرداختند. میرزا قدسی هروی (د ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م) قصاید مدحی می‌سرود که مورد توجه امیر بود (ریاضی هروی، ۷۵، ۱۶۲). میرزا محمد نبی، متخلص به واصل (د ۱۳۰۹ق)، منشی دربار امیر، غزلیات حافظ را تتبع می‌کرد (نک: *دیوان* او، کابل، ۱۳۳۱ق). میر مجتبیٰ الفت کابلی نیز به بیدل نظر داشت. محمد علی شَرَر هم به همین گونه از حافظ تقلید می‌کرد و مثنوی و قصیده را به طرز خراسانی می‌ساخت (نک: خسته، *یادی...*، ۱۳؛ مایل، «سرودگری...»، ۷۵). غلام محمد طرزی هم که از شاعران سرشناس این دوره بود، به مضامین شعر بیدل و صائب و استادان سبک خراسانی نظر داشت. او علاوه بر *دیوان قصاید* (کراچی، ۱۳۰۹ق) و *دیوان غزلیات* (کراچی، ۱۳۱۰ق)، آثاری به نامهای *آهنگ حجاز* و *اخلاق حمیده* از خود برجای نهاد. خط شکسته را استادانه می‌نوشت و مجموعه‌ای به نام *خط شکسته* فراهم آورد (خسته، همان، ۶۰).

بیشتر سخنوران یاد شده با دربار و درباریان وابستگی داشتند؛ اما البته در این دوره شاعرانی هم بودند که دور از دربار، مناسب و مطابق مذاق مذهبی و اعتقادی خود شعر می‌گفتند. احمدنقشبندی (د ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م) به پیروی از نظامی گنجوی *گلشن حیرت* را در وصف حضرت رسول(ص) و *گلشن مجددی* را دربارهٔ صحابه و صوفیان نقشبندی نظم کرد. او در غزل نیز از حافظ پیروی می‌کرد (نائل، سیری، ۱۹۱ به بعد). میرزا محمد ابراهیم گوهری هروی (د ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م) در منقبت و نیز تعزیت ائمهٔ اطهار(ع) قصیده می‌سرود. او مدتی در مشهد زیست و کتاب *ذریعة الرضویه* را در ۱۳۲۱ق در آنجا تألیف کرد. *طغیان البکاء* و *سفرنامه* نیز از جمله آثار اوست (ریاضی هروی، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۶۲؛ خسته، همان، ۱۰۱-۱۰۲).

در دوره‌های یاد شده شعر عبدالقادر بیدل در میان سخنوران و فضلای افغانستان به عنوان دلنشین‌ترین گونهٔ شعر فارسی تلقی می‌شده است؛ اما با آنکه شعر او در یک سده و نیم اخیر بر سنتهای فکری، هنری و حتیٰ بر عواطف و روابط اجتماعی مردم افغانستان تأثیر گذارده است (نک: مولایی، «بازگشت...»، ۶۰ به بعد؛ بچکا، ۵۰)، تنها منبع مورد توجه سخنوران معاصر افغانستان به شمار نمی‌آید، بلکه شاعران این دیار در سرودن شعر، همواره به استادان سبکهای خراسانی و عراقی در شعر فارسی، خاصه حافظ، مولوی و فردوسی نیز نظر داشته‌اند (قس: مولایی، *برگزیده...*، ۹). بی‌تردید رویکرد سخنوران نواحی غرب افغانستان مانند هرات و حوالی آن به اسلوب شعر شاعران دورهٔ بازگشت در ایران نیز همراه با توجهی خاص بوده است، به ویژه آنکه یکی از طرفداران مشهور این سبک، یعنی فتح‌الله خان شیبانی، در حدود سال ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م در اردوی ایران در هرات به سر می‌برد (آرین‌پور، ۱۳۳/۱ به بعد)، و حضور او در هرات بی‌گمان در معطوف کردن نظر سخنوران آن خطه به شعر سبک خراسانی و طرز عراقی مؤثر بوده است. همانندی شعر بسیاری از سخنوران نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۴ق/۲۰م ــ که پروردهٔ انجمن ادبی هرات بوده‌اند، یا با اهالی آن انجمن حشر و نشر داشته‌اند ــ مانند اسماعیل سیاه، عبدالحسین توفیق، لطیف ناظمی و دیگران با شعر استادان سبکهای خراسانی و عراقی، حاکی از تأثیر این سبکها بر سخنوران آن خطه است. حتیٰ خلیل الله خلیلی ــ که شعرش در حوزهٔ مختصات سبکهای یاد شده قابل بررسی است ــ بدان سبب که چندی در هرات به سر برد، متأثر از نفوذ شعر استادان سبک خراسانی و طرز عراقی در آن خطه بوده، و مانند شاعران مرکز افغانستان به خصایص شعر بیدل وابسته نشده است.

امیر حبیب‌الله (حک ۱۳۱۹-۱۳۳۷ق/۱۹۰۱-۱۹۱۹م) که افغانستان را با مرزهای مشخص و آرامش نسبی از پدرش، امیرعبدالرحمان تحویل گرفت، به شیوهٔ کشورهای غربی مدرسهٔ عالی دایر کرد و طب و پزشکی نوین را در کشور رواج داد (نک: *ایرانیکا*، I/554؛ کلیفرد، ۱۷۴ به بعد). درست است که در عصر پدر امیرحبیب‌الله، آثاری چون *دیوان* عایشهٔ درانی، شاعر عصر تیمورشاه (کابل، ۱۳۰۵ق) و *دیوان* میرهوتک افغان (کابل، ۱۳۰۳ق) به چاپ رسید و تاریخی که توسط میرمنشی سلطان محمدخان در احوال امیرعبدالرحمان در لندن چاپ شده بود (۱۹۰۰م)، به نام *تاج التواریخ* ترجمه، و در بمبئی منتشر شد (آهنگ، ۱۶-۱۷)، اما اینها همه در سطحی محدود بود و تأثیری جدی بر ادب و فرهنگ افغانستان نداشت؛ در صورتی که در عهد امیر حبیب الله کار نشر ادب و فرهنگ به جد دنبال می‌شد. او به ثبت وقایع تاریخی روزگار خود علاقه نشان می‌داد. *سراج التواریخ* فیض محمد کاتب ــ که تاریخ مدون و بسیار سودمند افغانستان از عصر احمد شاه درانی تا عهد امان‌الله خان محسوب می‌شود ــ با مساعدت او منتشر شد (کابل، ۱۳۳۱-۱۳۳۴ش). یکی دیگر از وقایع نگاران ادیب این عصر که بیرون از مرزهای افغانستان، در مشهد مقیم بود، محمد یوسف ریاضی (۱۲۹۰-۱۳۳۰ق) است (نک: فیض محمد، ۳(۱)/۲۸۷؛ فکرت، ۱-۱۰). او علاوه بر *دیوان غزلیات* و *منبع البکاء* (مراثی شهیدان کربلا) وقایع تاریخ افغانستان را از عهد احمد شاه تا ۱۳۲۴ق در *عین الوقایع* با نثری

روان و ساده نوشته است (همهٔ آثار منظوم و منثور او به نام *بحرالفوائد* در مشهد در ۱۳۲۴ق چاپ سنگی شده است). پیش از اینها نیز *تواریخ افاغنه* نوشتهٔ یعقوب علی خوافی در ۱۳۰۷ق (چ کابل، ۱۳۳۶ش)، و *تتمة البیان فی تاریخ الافغان*، نوشتهٔ سید جمال‌الدین اسدآبادی (قاهره، ۱۳۱۸ق)، دربارهٔ تاریخ معاصر افغانستان تدوین شده بود.

انتشار *سراج الاخبار* که از جمله نشریات مؤثر و مفید در حوزهٔ ادب، فرهنگ و سیاست محسوب می‌شود، در عصر امیر حبیب‌الله آغاز شد. این نشریه، نخست در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م به مدیریت مولوی عبدالرئوف خان، مدرس مدرسهٔ شاهی با نام *سراج الاخبار افغانستان* انتشار یافت، اما در پی انتشار نخستین شماره بر اثر فشار دولت انگلیس توقیف شد (آهنگ، ۲۸). ۶ سال بعد، انتشار *سراج الاخبار* (بدون ذکر کلمهٔ افغانستان) به کوشش محمود طرزی آغاز شد و به مدت ۸ سال، بی‌وقفه و فعالانه ادامه یافت. *سراج‌الاخبار* به سبب مبارزه با استعمار بریتانیا، دفاع از آزادی زنان، نشر ادبیات فارسی و زبانهای انگلیسی، فرانسه و آلمانی و کمک به رشد پدیدهٔ ترجمه در افغانستان، یکی از جراید ممتاز منطقه به شمار می‌آید و تأثیر آن بر فارسی زبانان آسیای میانه، شبه قارهٔ هندوستان و حتیٰ ترکیه محقق می‌نماید. این نشریه در پرورش حس وطن خواهی و «ملیت افغان» نیز مؤثر بوده است. تغییر نام *سراج الاخبار* به *سراج الاخبار افغانیه* (از شم ۶ س ۱ به بعد)، و نیز تغییر نام مدیر مسئول آن از محمود طرزی به محمود افغانی، گویای گرایش وطن خواهانهٔ این نشریه و تأثیر آن در تعالی و رشد «ملیت افغان» است.

نوآوریهای عصر امیر حبیب‌الله در حوزهٔ آموزش و فرهنگ، البته محدود بود و نمی‌توانست تغییری عمده در ادب و فرهنگ ایجاد کند. خود امیر هم دوران نوجوانی را در بخارا، آنهم در مرکز فعالیت ادیبانی که ادب را در شعر بیدل خلاصه می‌کردند، سپری کرده بود (نک: شهرستانی، ۱۸)؛ به این اعتبار، وی که شعر بیدل می‌خواند و آن را می‌پسندید، خواه ناخواه به ادبیاتی که به رنگ و گونهٔ هندی شعر و ادب فارسی برمی‌آمد، توجه می‌کرد. با اینهمه، ظهور محمود طرزی در قلمرو ادب و فرهنگ این دوره، نقطهٔ عطفی به شمار می‌رود که تحول و تجدد نسبی را در حوزهٔ ادب و فرهنگ کشور در دهه‌های پس از ۱۳۲۰ش معطوف به خود کرده است.

محمود طرزی در ۱۳۰۲ق با پدرش غلام محمد طرزی ــ که از افغانستان تبعید شده بود ــ به بغداد، استانبول و سپس به دمشق رفت، مدتها در آن سرزمینها زندگی کرد و ضمن آموختن زبانهای ترکی و فرانسه، با ادب و فرهنگ غربی، عربی و ترکی آشنا شد. او در عصر امیر حبیب الله به کابل بازگشت و فعالیتهای فرهنگی خود را پی گرفت. از محمود طرزی چندین اثر ادبی، سیاسی، جغرافیایی و دینی بازمانده است (نک: روان فرهادی، ۱۲ به بعد؛ آهنگ، ۷۵-۷۸).

مقاله‌های محمود طرزی در *سراج الاخبار* از جمله پیش زمینه‌های اندیشهٔ تجدد طلبی در افغانستان محسوب می‌گردد (روا، ۳۳). او که از اعضای گروه «اخوان افغان» بود، همراه با دیگر جوانان افغانستان به زمینه‌های تجدد در ایران و ترکیه نظر داشت و رواج زمینه‌های مدنی ترکیه و ایران را در افغانستان آرزو می‌کرد (نک: آهنگ، ۴۵).

درپی به حکومت رسیدن شاه امان الله (حک ۱۲۹۸-۱۳۰۸ش) که به کوشش جمعی از نخبگان فرهنگی تحقق یافت، آرزوهای «اخوان افغان» مورد توجه قرار گرفت. در دورهٔ امان‌الله نزدیک به ۲۳ روزنامه، مجلهٔ هفتگی، ماهنامه، فصلنامه و سالنامه در سرتاسر کشور منتشر می‌شد. *امان افغان* از مهم‌ترین آنها بود که در کابل به چاپ می‌رسید. علاوه بر آن، نشریات *اصلاح*، *طلوع افغان*، *اتفاق اسلام*، *الغازی*، *ابلاغ*، *ارشاد النسوان*، *آیینهٔ عرفان*، *نوروز* و امثال آنها در مرکز و مراکز استانهای کشور نشر می‌یافت (نک: مایل، *معرفی...*، ۴ به بعد؛ نیز نک: جاوید، ۱۴۲-۱۵۶؛ غبار، ۷۸۹). نشریهٔ دو هفتگی *انیس* به مدیریت محیی‌الدین انیس، نخستین نشریهٔ سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشور به شمار می‌آمد که پس از مدتی به روزنامه تبدیل شد (آهنگ، ۸۳-۸۴). در بعضی از نشریه‌های این دوره میزان قابل توجهی شعر از اشعار معاصران به چاپ رسیده است، مانند حقیقت که می‌توان مجموعهٔ دوره‌های آن را تذکرة الشعرایی به شمار آورد که شعر آن روزگار را در بر دارد (نک: مایل، همان، ۶۴-۶۵؛ آهنگ، ۱۸۱).

آنچه در دورهٔ مورد بحث، قابل ملاحظه و تأمل بسیار می‌نماید، مطرح شدن گونهٔ افغانستانی زبان پشتو به عنوان زبان ملی کشور است. روزنامه‌های *اتحاد مشرقی* و *حقیقت* و امثال آنها در این دوره، پاره‌ای از رخدادهای سیاسی، و گاهی هم قصیده یا غزلی را به زبان پشتو منتشر می‌کردند (همو، ۱۱۱، ۱۸۱). از مطالب و اشارات انتشار یافته در *سراج الاخبار افغانیه* چنین برمی‌آید که توجه به زبان پشتو، در حوزهٔ نظام ارتشی افغانستان، در عهد امان‌الله مطمح نظر بوده است (نک: مایل هروی، *تاریخ...*، ۵۳). پیش از آن نیز در حدود سال ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م فرهنگ‌نامه‌ای حاوی اصطلاحات نظامی، از زبان انگلیسی به پشتو ترجمه شده بود (همان، ۵۲-۵۳؛ نائل، سیری، ۲۱)، اما در دورهٔ مورد بحث توجه به گونهٔ افغانستانی زبان پشتو، صبغهٔ سیاسی یافت و برخی نشریات مانند مجلهٔ پَشتونْ ژَغ دقیقاً با هدف احیای زبان پشتو، با طرح رواج دوزبانگی در افغانستان منتشر شد (نک: آهنگ، ۱۹۱-۱۹۲). تغییر نام مجلهٔ پیام تندرستی به معادل پشتوی آن *روغتیا زیری* (همانجا) هم با توجه به طرح مزبور صورت گرفت.

تجدد طلبی امان‌الله خان، خصوصاً پس از سفر ۷ ماههٔ او به غرب (۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م) آشنایی تحصیل کرده‌های افغانستان را با زبانها و ادبیات غربی بیشتر کرد. شاعران و نویسندگان این دوره به مضامین و مسائل اجتماعی روی آوردند و در دفاع از استقلال ملی و ملیت سرودند و نوشتند؛ با اینهمه، در این دوره، نه صُوَری جدید از شعر مجال طرح یافت، و نه جانی تازه در کالبد شعر سنتی و رایج کشور دمیده شد. بعضی از شاعران این دوره چون محمود طرزی فقط توفیق یافتند تا در نظم جای کلمات شاعرانهٔ می و پیاله و لاله و خط و خال شعر کهن را با

واژه‌های ناشاعرانهٔ توپ، تفنگ، الکتریک، تلگراف و... پر کنند (نک: طرزی، ۱۱۱؛ نیز نک: ژوبل، ۵۰ ـ ۵۳؛ کهزاد، ۳۷۸ـ۳۷۹). همین مقدار دگرگونی هم در شعر روزگار امان‌الله، گامی به پیش تصور می شد. شاعرانی چون عبدالعلی مستغنی (۱۲۵۲ـ۱۳۱۲ش) هواخواه رأی و نظر محمود طرزی در شعر بودند و مسائل روز را وارد شعر کلاسیک کردند (نک: *دیوان*، کابل، ۱۳۳۴ش؛ نیز نک: ژوبل، ۵۰ به بعد؛ صدقی، ۱۳). مستغنی با ملک الشعرا بهار و شعر وی آشنایی داشته، و ظاهراً متأثر از وی بوده است. بهار نیز مستغنی و مدایح او را در ستایش پیامبر اکرم(ص) و پیشوایان دین می‌شناخته، و در سوگ او مرثیه گفته است (نک: ۲/۱۲۷۷ـ ۱۲۷۸). از دیگر شاعران ممتاز و دارندهٔ دیوان شعر در این دوره می‌توان از عبدالهادی داوی، متخلص به پریشان نام برد که به پیروی از سبک عراقی قصیده می‌گفت. وی اشعار اقبال لاهوری (به زبان اردو) را با عنوان *لآلی ریخته* به نظم فارسی ترجمه کرد (نک: خسته، *معاصرین* ...، ۸۴ ـ۸۷؛ کهزاد، ۳۸۱؛ حنیف، ۱۸۴). حافظ عبدالله قاری (د ۱۳۲۲ش/۱۹۴۳م) نیز از دانشمندان ادیب عصر امانی است که در شعر، خود را «شیفتهٔ طرز بیدل و کلیم» معرفی می‌کرد (*دیوان*، کابل، ۱۳۰۲ش).

در میان ادیبان نقاد و طنزنویس این دوره باید از محمد اسماعیل سیاه، متخلص به گوزک یاد کرد. او شاعری مردمی بود و طنزهای او به نظم و نثر ورد زبان مردم افغانستان است . وی علاوه بر *دیوان* (هرات، ۱۳۴۸ق) مطایباتی دارد که به پیروی از عبید زاکانی، البته فراخور عصر و زمانهٔ خود ساخته است (نک: آرزو، ۵۷؛ حنیف، ۶۴۸ـ ۶۵۰). مهم‌ترین اثر منظوم او مثنوی *سگ و شغال* (ساختهٔ ۱۳۴۸ق) است که زمینه‌های تجدد طلبی عصر امان‌الله را مورد نقد و ایراد قرار داده است (نک: گوزک، ۲۱۶ به بعد).

انتقادهایی از نوع یاد شده از یک‌سو، و تسلط یافتن حبیب‌الله کلکانی از تاجیکان افغانستان بر کابل (۱۳۰۷ش) از سوی دیگر، مجموعهٔ تجدد طلبیهای عصر امان‌الله را به فراموشی سپرد (نک: *ایرانیکا*، I/555). با قدرت یافتن نادرشاه (سلـ۱۳۰۸ـ۱۳۱۲ش) درهای اصلاح طلبی بر روی مردم بسته شد و با آمدن محمدظاهر شاه (سلـ ۱۳۱۲ـ۱۳۵۲ش) با آنکه افغانستان به عنوان کشوری بی‌طرف در جهان سوم شناخته می‌شد، ضعف دولت مرکزی و ناتوانیهای اقتصادی، به حیثیت ملی کشور لطمه وارد کرد. در عرصهٔ ادب و فرهنگ نیز در سالهای نخست حکومت ظاهرشاه چیزی جز تقلید و تتبع عرضه نمی‌شد. با اینهمه، بعضی از نویسندگان و ادیبان کشور که به اصلاح طلبی و تجدد خواهی کشورهای همسایه و دیگر فرهنگهای جهان نظر داشتند، همچنان به مبارزهٔ قلمی و فرهنگی ادامه دادند.

در میان سالهای ۱۳۳۰ـ۱۳۳۴ش عبدالحی حبیبی در پاکستان حزب سیاسی آزاد افغانستان را تأسیس کرد. این حزب که به ریاست وی اداره می‌شد، نشریهٔ *آزاد افغانستان* را در پیشاور پاکستان منتشر می‌کرد. در این نشریه از اوضاع جهان، مسائل جهان اسلام، روابط فرهنگی ایران و افغانستان سخن می‌رفت، ادبیات گذشتهٔ فارسی معرفی و تبلیغ می‌شد و با نشر اشعار طنزآمیز و شعر مقاومت و انقلابی به زبانهای فارسی و پشتو از اختناق و بی‌قانونیهای حکومت انتقاد می‌شد (نک: *آزاد افغانستان*، شم ۱، ص ۸، شم ۳، ص ۵) و دولتمردان به درک اصول حقوق بشر و رعایت دموکراسی و رواج آزادی در کشور فراخوانده می‌شدند (نک: همان، شم ۸۰، ص ۱).

در این دوره طریقه‌های صوفیانه و خانقاهی در افغانستان ادب صوفیانه را به صورت سنتی و تکرار تجربه‌های عرفانی مشایخ گذشته، چونان خواجه عبدالله انصاری، سنایی، جامی و به ندرت مولوی، پی می‌گرفتند. در افغانستان این دوره که سلسله‌های چشتیه، قادریه، نقشبندیه و مجددیه، حلقه‌های صوفیانه را رسمیت می‌دادند (نک: روا، ۷۰ـ۷۴): صوفی عبدالحق بیتاب (نقشبندی) شعر صوفیانه می‌سرود و تصوف را در دانشگاه کابل تدریس می‌کرد (نک: ژوبل، ۲۶ـ۲۷؛ خسته، همان، ۷۲)؛ محمد سرور دهقان هم به تبع سعدی و حافظ نظم صوفیانه می‌ساخت (نک: همان، ۱۰۸ـ۱۰۹)؛ صوفی غلام نبی عشقری (د ۱۳۵۸ش) نیز به پیروی از بیدل، صائب، حافظ و مولوی، تجربه‌های عارفانهٔ خود را به نظم می‌کشید (نک: وجودی، ۱۳ به بعد؛ خسته، همان، ۱۰۹).

با اینهمه، ۳ رخداد مهم در این دوره، سبب رشد و قوام تحقیقات ادبی، تاریخی و فرهنگی در زبان فارسی دری شد:

رخداد نخست تأسیس «انجمن تاریخ افغانستان» بود که در ۱۳۲۱ش در کابل آغاز به کار کرد. این انجمن که در زمینهٔ ادب، تاریخ و فرهنگ افغانستان تحقیق می‌کرد، در سالهای نخست، توسط احمد علی کهزاد (۱۲۸۷ـ۱۳۶۲ش) اداره می‌شد؛ سپس عبدالحی حبیبی سرپرستی آن را برعهده گرفت. انجمن تاریخ تا واپسین سالهای دهۀ ۱۳۶۰ش به فعالیتهای خود ادامه داد. عده‌ای از ادیبان، مورخان و هنرمندان خبیر کشور در آنجا به تحقیق و پژوهش می‌پرداختند. در واقع، منشأ رواج مبانی و مبادی تحقیقات دانشگاهی در زمینهٔ ادب و فرهنگ همین مرکز بود. رئیس سالهای نخست آن ــ احمدعلی کهزاد ــ از جمله مورخان ادب‌شناس کشور به شمار می‌آمد. وی *تاریخ ادبیات افغانستان* (کابل، ۱۳۳۰ش) را با همکاری میرغلام محمدغبار و دیگران تألیف کرد. *تاریخ افغانستان* مشتمل بر دو جلد (کابل، ۱۳۲۳ـ۱۳۲۵ش) از جمله آثار اوست (برای آگاهی از دیگر آثار او، نک: نائل، *کهزاد*...، ۱۳ ـ ۸۸). عبدالحی حبیبی نیز از مورخان کتاب‌شناس این دوره بود که علاوه بر تحقیقات تاریخی، ادبی و هنری، اهتمام وی در تصحیح چندین متن دیرینهٔ فارسی مانند *طبقات الصوفیهٔ* خواجه عبدالله انصاری (کابل، ۱۳۴۱ش)، *طبقات ناصری* (کابل، ۱۳۲۵ش) و *فضائل بلخ* (تهران، ۱۳۵۰ش) پایهٔ تحقیق متون را در افغانستان استوار ساخت. فصلنامهٔ *آریانا* که نزدیک به ۳ دهه از سوی انجمن تاریخ انتشار یافت، تحقیقات ادبی، تاریخی و هنری محققان و ادیبان این دوره را به جهان معرفی می‌کرد.

رخداد دیگر، برقراری روابط دوستانه و پیوندهای بسیار صمیمانه میان ادیبان و محققان ایران و افغانستان بود، به طوری که این روابط، سبب آمد و رفت آنان به کشورهای همدیگر، و تبادل رأی و نظر در میان آنان شد و زمینهٔ اهدا و اتحاف آثار موردنظر را در میان آنان فراهم آورد. این پیوندهای دوستانهٔ فرهنگی که در میان ادیبان و دانشمندان ایران و افغانستان بسیار صمیمانه می‌نمود، نه‌تنها در پیشرفت تحقیقات ادبی و تاریخی در افغانستان مؤثر افتاد، بلکه به ذهنیت وطن فرهنگی فارسی زبانان در این دوره مجال طرح داد. همکاری فرهنگی دولت ایران با دولت ظاهرشاهی هم صورتی یافت که بیشتر نشریات هفتگی ایران در سطحی گسترده، در بازار مطبوعات کابل عرضه می‌شد. رایزنی فرهنگی سفارت ایران در کابل نیز روابط فرهنگی ادیبان و دانشمندان دو کشور را پخته و استوار و سازنده گردانیده بود. نشر برخی از تحقیقات ادیبان و محققان افغانستان در فصلنامه‌های منتشر شده در تهران مانند *راهنمای کتاب*، *یغما*، *وحید*، *سخن* و *هنر و مردم* و نیز انتشار بعضی از آثار ادبی، تاریخی و هنری ادیبان و محققان افغانستان توسط بنیاد فرهنگ ایران و دانشگاه تهران، در رشد و شکوفایی ادب و فرهنگ در افغانستان عصر مورد بحث مؤثر و مفید بود.

پیوند فرهنگی دو کشور با اشتغال شماری از دانشجویان افغانستانی دانشگاههای ایران، از دههٔ ۱۳۴۰ش به کمال مطلوب رسید. این دانشجویان در دانشگاههای ایران، بیشتر در زمینهٔ علوم انسانی ــ اعم از ادبیات فارسی و تاریخ ــ به تحصیل اشتغال داشتند. آنان علاوه بر آنکه خاطرات تاریخ یگانهٔ دو کشور را احیا کردند، در انتقال تجربه‌های ادبی، پژوهشی وآموزشی ایران به افغانستان کوشیدند و اکثر آنان در زمینه‌های ادب و تاریخ، آثاری تحقیقی پدید آوردند و منتشر کردند.

اما رخداد سوم این دوره، آزادی نسبتاً مطلوبی بود که در ۱۳۴۴ش در حوزهٔ مطبوعات اتفاق افتاد. با فاصلهٔ اندکی مطبوعات آزاد حزبی در کشور شروع به کار کرد. نشریه‌های *خلق* و سپس *پرچم* از سوی احزاب کمونیست که با حزب تودهٔ ایران نیز رابطه داشتند، منتشر شد. نشریهٔ هفتگی *افغان ملت* هم توسط عده‌ای که در پی ملیت افغان بودند، انتشار یافت. *شعلهٔ جاوید* نیز نشریه‌ای حزبی به همین نام بود که از آرمانهای چین کمونیست دفاع می‌کرد. درکنار اینها، دولت هم نشریاتی به نامهای *انیس*، *اصلاح* و *کابل تایمز* (به زبان انگلیسی) منتشر می‌کرد (نک: دوبری، ۵۹-۶۶؛ مشعوف، ۷۰). آنچه در میان نشریات ایدئولوژیک دولتی و آزاد در واپسین سالهای دههٔ ۱۳۵۰ش جلب توجه می‌کرد، هفته نامهٔ هنری و طنزآمیز *ترجمان* بود که چون به ابتکار ادیب معاصر علی‌اصغر بشیر هروی فراهم می‌آمد، سهم آن در رشد ادبیات سیاسی در افغانستان قابل تقدیر است (نک: دوبری، ۶۶). نشریه‌های یاد شده از یک‌سو، و مجله‌های فصلی و ماهیانه مانند *کابل*، *عرفان*، *ادب*، *پیام حق*، *ژوندون* (زندگی)، *پُشتون ژَغ* (آواز پشتون) از سوی دیگر، و نیز تألیف و ترجمه و انتشار *دائرة المعارف آریانا* (کابل، ۱۳۲۸-۱۳۴۸ش) سطح تحقیقات و اطلاعات ادبی و فرهنگی را در کشور گسترده‌تر کرد و رویکردهای ادبی جدید و تازه در حوزهٔ ادب فارسی در افغانستان فراهم آورد.

شعر نو که در ایران، پیش از ۱۳۲۵ش توسط نیما یوشیج مجال ظهور یافت، بعضی از شاعران دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ش را در افغانستان تحت تأثیر قرار داد. البته در افغانستان ادیبانی بودند که با شعر نو در زبانهای انگلیسی، فرانسه و شاید عربی و ترکی نیز آشنایی داشتند. با اینهمه، در دو دههٔ یاد شده سخنورانی مانند خلیل‌الله خلیلی، عبدالحسین توفیق، غلامرضا مایل و دیگران که در شعر نو کلاسیک تجربه‌های موفق شاعرانه داشتند، به شعر نو نیمایی روی آوردند (برای نمونه‌های شعر نو آنان، نک: مولایی، *برگزیده*، ۵۹؛ مایل، *امواج*...، ۱۸، ۳۲، جم؛ غواص، ۱۳ به بعد؛ مایل هروی، *سایه*...، ۶۹-۷۰)، اما رویکرد آنان به شعر نو البته ابتدایی و نارسا بود. به همین سبب، برخی از آنان مانند خلیلی به سوی شعر سنتی و کلاسیک فارسی بازگشتند و عده‌ای دیگر به هر دو گونه شعر، سنتی و نو فارسی پرداختند. شاعرانی که از اواخر دههٔ ۱۳۴۰ و تمام دههٔ ۱۳۵۰ش سرودن شعر نو را تجربه می‌کردند، موفق شدند که این‌گونهٔ شعر فارسی را در حوزهٔ ادبیات افغانستان به پیش ببرند و شعر نو را در آن کشور شکوفا سازند. بارق شفیعی از ۱۳۳۵ش به بعد نمونه‌های استواری از این نوع شعر عرضه داشت (*ستاک*، کابل، ۱۳۴۲ش؛ *شهر حماسه*، کابل، ۱۳۵۸ش)، محمود فارانی (*آخرین ستاره*، کابل، ۱۳۴۲ش؛ *رؤیای شاعر*، کابل، ۱۳۴۶ش)؛ غلام مجدد لایق (*بادبان*، کابل، ۱۳۶۰ش) و واصف باختری (*در کوچه‌های سرخ شفق*، کابل، ۱۳۶۰ش) از جمله نوپردازانی هستند که در عرصهٔ تجربه‌های شعر نو فارسی دری در این دوره، سهمی چشمگیر و درخور توجه دارند.

گفتنی است که تجربهٔ شعر نو در افغانستان به هیچ روی تا پایان دورهٔ ظاهر شاه، همسنگ و هموزن شعر سنتی و کلاسیک فارسی نشد. هیچ‌گونه نظریهٔ شعر شناسانه‌ای هم دربارهٔ شعر نو ــ که باعث رهیافت دقیق سخنوران و ادیبان آن کشور به این موضوع شود ــ عرضه نگردید. از این روی، شعر سنتی با همان حدود شناختهٔ کهن و با موازین پذیرفتهٔ پیشین معیار شاعری و سخنوری تلقی می‌گردید. انبوهی از شاعران این دوره با شناختهای عادی همچنان به تقلید و تتبع آثار استادان پیشین شعر فارسی، خصوصاً سعدی، حافظ، مولوی، جامی، بیدل، صائب، پروین اعتصامی، رهی معیری، ملک الشعرا بهار و غیره، غزل ساخته‌اند که نام و نشان آنان را می‌توان در تذکره‌های ادبی مانند *پر طاووس* (تدوین حنیف بلخی)، *سیماها و آواها* (تدوین نعمت حسینی)، *معاصرین سخنور* و *یادی از رفتگان* (تدوین خستهٔ بخارایی) بازیافت. از این خیل گستردهٔ شاعران، بعضی نه به اعتبار دفترهای منظومشان، که به سبب ورودشان به قلمروهای تحقیق و ترجمه، در تاریخ ادب و پژوهشهای ادبی و فرهنگی درخور طرحند و آثارشان مورد توجه است؛ از این جمله‌اند: خال محمد خستهٔ بخارایی؛ صلاح‌الدین سلجوقی مترجم *اخلاق ارسطو* (کابل، ۱۳۴۶ش) و مؤلف *نقد بیدل* (کابل،

۱۳۴۳ش)؛ عبدالغفور روان فرهادی مترجم گیت *آنجلی* رابیندرانات تاگور به نظم (کابل، ۱۳۵۴ش)، سرگذشت پیر *هرات* اثر دو بورکوی (کابل، ۱۳۵۰ش) و *قوس زندگی منصور حلاج* اثر لوئی ماسینیون (کابل، ۱۹۵۲م)؛ عبدالرئوف فکری سلجوقی مؤلف *خیابان* (هرات، ۱۳۴۴ش)، *گازرگاه* (هرات، ۱۳۴۵ش) و *ذکر برخی از خوشنویسان و هنرمندان* (کابل، ۱۳۴۹ش)؛ رضا مایل مؤلف *شرح حال و زندگی و مناظرات امام فخر رازی* (کابل، ۱۳۴۳ش)، *میرزایان برناباد* (کابل، ۱۳۴۷ش)، *اصطلاحات فن کتاب‌سازی* (تهران، ۱۳۵۳ش) و *طریق قسمت آب قلب هرات* (تهران، ۱۳۴۸ش)؛ محمدعلی کهزاد که پیش‌تر به آثارش اشاره شد.

البته در میان این گروه از شاعران، کسانی هم بودند که هرچند در حوزهٔ نقد ادبی و پژوهشهای تاریخی اهتمام کردند، اما شعر و شاعری را رکن رکین زندگی فرهنگی خویش محسوب می‌داشتند و شعر سنتی را با جان و روان نو می‌سرودند. خلیل‌الله خلیلی به این مناسبت، بزرگ‌ترین شاعر این دوره به شمار می‌رود که شعر سنتی فارسی را در افغانستان به سطح شعر نوکلاسیک ارتقا داد. تجربه‌های شاعرانهٔ او در قصیده، غزل و مثنوی ــ که متأثر از ویژگیهای شعر استادان سبک خراسانی و مشخصه‌های شعر مولوی است ــ به دوام و استمرار حیات شعر سنتی و کهن فارسی در افغانستان کمک کرده است (نک: مایل هروی، برگ ...، ۸۳۰؛ خلیلی، ۳۶ به بعد).

در ۱۳۴۳ش قانون اساسی افغانستان نوشته شد (نک: کلیفرد، ۱۸۴ به بعد). رجال سیاسی پشتون به سرپرستی رِشتین کوشیدند تا زبان پشتو را به عنوان یگانه زبان رسمی کشور در متن قانون اساسی به تصویب رسانند، اما اعتراض جدی مردم از یک‌سو، و دفاع نمایندگان فارسی زبان‌قانون‌گذار از دیگرسو، از این‌امر جلوگیری کرد.سرانجام، پشتونها پذیرفتند که رسمیت زبانهای دری (فارسی) و پشتو را در قانون اساسی بگنجانند (فرهنگ، ۱(۲)/۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۵). بدین‌ترتیب، افغانستان کشوری دو زبانه شد و امکانات محدود مربوط به زمینه‌های آموزش و پرورش و نیز قابلیتهای مطبوعاتی و استعدادهای فرهنگی به دو نیم گردید. نیمهٔ نخست و سنگین‌تر آن به رشد زبان و ادب پشتو اختصاص یافت و نیمهٔ واپسین و سبک‌تر آن در راه ادامهٔ حیات زبان و ادب فارسی دری صرف شد.

تا پیش از ۱۳۴۳ش، زبان پشتو در قلمرو زبان فارسی دری به عنوان یکی از زبانهای هند و آریایی مورد توجه بود. پشتوزبانان در قلمروهای سیاسی افغانستان و پاکستان، با استفاده از آثار استادان زبان و ادب فارسی به نظم و نثر زبان پشتو می‌پرداختند. آنانکه در ادوار نخستین عهد اسلامی، به طور طبیعی، گذر زبانی کرده، و فارسی دری را به عنوان زبان فرهنگی، دینی و اجتماعی خویش برگزیده بودند (نک: مایل هروی، *تاریخ*، ۱۰۷-۱۱۰)، آنگاه که به زبان مادری خویش هم می‌سرودند و می‌نوشتند، به تجربه‌ها و آثار ادبی و فرهنگی استادان زبان فارسی نظر داشتند. رحمان بابا از شاعران مشهور پشتون، سخت تحت تأثیر حافظ قرار داشت (الفنستون، ۱۹۱؛ رحمان بابا، ۱۹ به بعد). خوشحال خان خَتَک هم برپایهٔ غزلیات سعدی و حافظ غزل می‌ساخت (هیواد مل، ۳۴-۳۵). ادیبان پشتون با چنین نگاهی نه تنها ادب و زبان پشتو را در قلمرو فارسی دری به پیش بردند، بلکه خود در شکوفا کردن حیات ادبی فارسی دری سهیم شدند و آثاری به نظم و نثر به زبان فارسی ساختند و پرداختند (نک: همو، ۷ به بعد، ۷۱ به بعد، ۱۵۹ به بعد).

تا زمانی که زبان پشتو به عنوان یکی از زبانهای محلی در نواحی شرقی افغانستان، کارکرد ادبی داشت و ادبیات قومی پشتونها را به دور از هیاهوی سیاسی در گسترهٔ زیستی آنان تحمل می‌کرد و رواج می‌داد، بعضی از فارسی زبانان افغانستان نیز آثاری به آن زبان می‌نوشتند؛ چنانکه آخوند درویزه که تاجیک و فارسی زبان بود، به اعتبار آنکه بیشتر پیروان سلسلهٔ روشنیه پشتون بودند، شماری از آثارش را در رد و طرد فرقهٔ یاد شده به پشتو تألیف کرد (نک: الفنستون، ۲۰۷-۲۰۸) و شاعران فارسی‌گوی آن کشور همچون عبدالعلی مستغنی و حاذقهٔ هروی، پیرو شعر پروین اعتصامی، هم به پشتو شعر گفتند (ژوبل، ۵۵؛ غواص، ۱۳-۱۴).

از هنگامی که دو زبان فارسی و پشتو زبان رسمی شد، در حقیقت قابلیتها و استعدادهای محدود اقتصادی، ادبی و فرهنگی کشور، صرف طرح و عرضهٔ مفهومی واحد با دو صورت زبانی گردید و نتیجهٔ آن رخداد این شد که از یک سوی، ادب فارسی دری سیر طبیعی و معمولی خود را از دست داد و از دیگر سوی، پاره‌ای از استعدادهای واژگانی فارسی در افغانستان مختل گردید و از قوه به فعل نرسید و واژه‌های پشتو بر آن تحمیل شد و وجه زیبایی شناختی آن مخدوش و مغشوش گردید (نک: مایل هروی، *سایه*، ۱۴۰-۱۴۱).

با اینهمه، تحقیقات علمی و نقد ادبی در زمینه‌های گوناگون فرهنگی ادامه یافت. میرغلام محمدغبار، عبدالحی حبیبی، فوفلزایی و دیگران تحقیقات تاریخی را پیش بردند. محمدحنیف بلخی، محمداعلم غواص، حسین نائل، پویا فاریابی، اسدالله حبیب و دیگران به تحقیق در تاریخ ادبیات دری همت گماشتند.

ادبیات داستانی به اسلوب غربی در افغانستان که با ترجمهٔ *فاجعه‌های پاریس* (اثر مونته پن) توسط محمود طرزی آغاز شد و با نوشتن نخستین داستان به نام *جهاد اکبر* (اثر محمدحسین) ادامه پیدا کرد (نک: بیژند، نخستین...، ۴، «هفتاد...»، ۱۲۷؛ گل کوهی، ۱-۸)، در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ش سامان یافت. اکرم عثمان، اسدالله حبیب، رهنورد زریاب، روستا باختری، ظریف صدیقی و بهاءالدین مجروح از داستان نویسان مشهور این دوره به شمار می‌آیند (نک: بیژند، همان، ۱۳۶).

با روی کار آمدن کمونیستها در ۷ اردیبهشت ۱۳۵۷ امنیت نسبی عصر محمد زایی ــ آن هم در هیأت جمهوری محمد داوودخان ــ فرو پاشید. جوانان حزبی به نشر ادب کمونیستی ــ که از زبان و اندیشه‌های حزب تودهٔ ایران متأثر بود ــ پرداختند. نویسندگان محقق، ادیب و مورخ

کشور در آکادمی علوم افغانستان جمع شدند و «اتحادیهٔ شاعران و نویسندگان» در کابل به نشر گستردهٔ متون فارسی و دفترهای شعرا و داستانهای نویسندگان معاصر پرداخت. زبان فارسی دری در دههٔ ۱۳۷۰ش پاره‌ای از واژه‌های دخیل و بیگانهٔ تحمیل شده را ترک کرد. در این دوره از یک‌سو ادبیات داستانی شکوفا شد و داستان‌نویسانی چون ببرک ارغند، اسدالله حبیب، عالم افتخار، سالم شایق، کامله حبیب، سپوژمی زریاب، جلال نورانی و دیگران به انتشار داستانهای محلی و ملی اهتمام کردند (نک: همان، ۱۳۶-۱۴۱)؛ و از دیگر سو، شعر نو با نگاه به شعرهای فروغ فرخزاد، نادر نادرپور، توللی، احمد شاملو و دیگران بیشتر تجربه شد. شاعران جوان چون رازق رویین، عبدالقهار عاصی، محمد عاقل بیرنگ کوهدامنی، عارف پژمان، لطیف پدرام و دیگران از شاعران‌نامدار این‌دوره‌اند (برای‌نمونهٔ شعراین‌دوره، نک: *درکوچه‌های سرخ شفق*، گزینهٔ شعر امروز، کابل، ۱۳۶۰ش).

عدم موفقیت کمونیستها در کشورداری و ورود ارتش سرخ به افغانستان (۱۳۵۸ش) امواج مهاجران آن کشور را به سوی ایران، پاکستان و کشورهای آمریکایی و اروپایی سرازیر ساخت. ادیبان، محققان و نویسندگان کشور در دوران مهاجرت به تحقیقات ادبی، تاریخی، زبان‌شناختی و ... توجه کرده‌اند و زمینه‌های فرهنگی را خصوصاً در ایران، پاکستان و آمریکا، و در سالهای اخیر در تاجیکستان و آلمان نیز، ادامه داده‌اند.

مآخذ: آرزو، عبدالغفور، *سیاه سپید اندرون*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ *آزاد افغانستان*، پیشاور، ۱۳۳۰ش، شم ۱، ۱۳۳۱ش، شم ۳، ۱۳۳۳ش، شم ۸۰؛ آهنگ، محمدکاظم، *سیر ژورنالیزم در افغانستان*، به کوشش ق. عارفی، کابل، ۱۳۴۹ش؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ الفنستون، مونت استوارت، *افغانان*، ترجمهٔ محمدآصف فکرت، مشهد، ۱۳۷۶ش؛ بچکا، یرژی، *ادبیات فارسی در تاجیکستان*، ترجمهٔ محمود عبادیان و دیگران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بهار، محمدتقی، *دیوان*، به کوشش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بیژند، فرید، *نخستین داستانهای معاصر دری*، کابل، ۱۳۶۵ش؛ همو، «هفتاد سال داستان‌پردازی نوین در افغانستان»، *ادبیات معاصر دری افغانستان*، به کوشش شریف حسین قاسمی، دهلی، ۱۹۹۴م؛ جاوید، احمد، *نگاهی بر نقش فرهنگی افغانستان در عهد اسلامی*، کابل، ۱۳۵۵ش؛ حبیب، اسدالله، «جنبش جنگنامه‌سرایی در شعر دری سدهٔ نُزده افغانستان»، *خراسان*، کابل، ۱۳۶۰ش، س ۲، شم ۱؛ حنیف، محمد، *پر طاووس*، کابل، ۱۳۶۴ش؛ خستهٔ بخارایی، خال محمد، *معاصرین سخنور*، کابل، ۱۳۳۹ش؛ همو، *یادی از رفتگان*، کابل، ۱۳۴۴ش؛ خلیلی، خلیل‌الله، *کلیات اشعار*، به کوشش عبدالحی خراسانی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ دوپری، لویس، «رکن چهارم»، ترجمهٔ علی‌احمد راسخ، *دژ دری*، ۱۳۷۷ش، س ۲، شم ۶ ـ ۸؛ رحمان بابا، *دیوان*، پیشاور، ۱۹۸۷م؛ روا، الیور، *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*، ترجمهٔ ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ روان فرهادی، عبدالغفور، *مقالات محمود طرزی در سراج الاخبار افغانیه*، کابل، ۱۳۵۵ش؛ ریاضی هروی، محمدیوسف، *عین الوقایع*، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ زوبل، محمد حیدر، *نگاهی به ادبیات معاصر در افغانستان*، کابل، ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م؛ شاه شجاع درّانی، *خُمستان*، به کوشش میراخی‌خان و محمدنیاز علی کاتب، دهلی، ۱۳۰۸ق؛ شهرستانی، شاه‌اکبر، «ادبیات معاصر زبان فارسی دری در افغانستان»، *ادبیات معاصر دری افغانستان*، به کوشش شریف حسین قاسمی، دهلی، ۱۹۹۴م؛ صدقی، محمدعثمان، *سیر ادب در افغانستان*، کابل، ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م؛ طرزی، محمود، *ادب در فن*، کابل، ۱۳۳۳ق؛ غبار، میرغلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ غواص، محمداعلم، *شعرای معاصر هرات*، هرات، ۱۳۲۰ش؛ فرهنگ، میرمحمدصدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم، ۱۳۷۱ش؛ فکرت، محمدآصف، مقدمه بر *عین الوقایع* (نک: هم، ریاضی هروی)؛ فوفلزایی، عزالدین، *تیمورشاه درّانی*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ فیض محمد، *سراج التواریخ*، تهران، ۱۳۷۲-۱۳۷۳ش؛ کلیفرد، مری لویس، *سرزمین و مردم افغانستان*، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کهزاد، احمدعلی و دیگران، *تاریخ ادبیات افغانستان*، کابل، ۱۳۳۰ش؛ گل کوهی، حسین، *داستانها و دیدگاهها*، پیشاور، ۱۳۷۴ش/۱۹۹۶م؛ گوزک، محمداسماعیل سیاه، *مثنوی سگ و شغال*، به کوشش عبدالغفور آرزو، مشهد، ۱۳۷۷ش؛ مایل، رضا، *امواج هریوا*، کابل، ۱۳۴۲ش؛ همو، «سرودگری از زمین داور»، *خراسان*، ۱۳۶۲ش، س ۳، شم ۳؛ همو، *معرفی روزنامه‌ها، جراید و مجلات افغانستان*، کابل، ۱۳۴۵ش؛ مایل هروی، نجیب، *برگ بی برگی*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، *تاریخ و زبان در افغانستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *سایه به سایه*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ مشعوف، میرمحمد یعقوب، «نگاهی گذرا به تاریخ مطبوعات افغانستان»، *دژ دری*، ۱۳۷۷ش، س ۲، شم ۶ ـ ۸؛ مولایی، محمد سرور، «بازگشت ادبی در افغانستان»، *سخن*، تهران، ۱۳۴۸ش، دورهٔ ۱۹، شم ۱؛ همو، *برگزیدهٔ شعر معاصر افغانستان*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نائل، حسین، *سیری در ادبیات سدهٔ سیزدهم*، کابل، ۱۳۶۵ش؛ همو، *کهزاد و پژوهشهای او*، کابل، ۱۳۶۶ش؛ نوری، نور محمد، *گلشن امارت*، کابل، ۱۹۵۶م؛ وجودی، حیدر، مقدمه بر *از خاک تا افلاک عشق* غلام نبی عشقری، کابل، ۱۳۷۰ش؛ هیواد مل، زلمی، *رشد زبان و ادب دری در گسترهٔ فرهنگی پشتو زبانان*، پیشاور، ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م؛ نیز: *Iranica.*

نجیب مایل‌هروی

اَفْلاج، منطقه‌ای وسیع در جنوب سرزمین نجد. درگذشته این ناحیه، فَلَج خوانده می‌شد (ابراهیم حربی، ۵۴۱؛ ابن خردادبه، ۱۵۳؛ همدانی، ۸۱؛ یاقوت، *بلدان*، ۹۰۸/۳). هم اکنون افلاج از توابع ناحیهٔ عارض شمرده می‌شود (حمزه، ۷۴-۷۵) که از شمال به منطقهٔ بِرک، از جنوب به مُقرِن، از شرق به جلگهٔ البیاض و از غرب به شن‌زارِ دَحی محدود است (EI^2). فلج در لغت به معنی آب روان و جویبار است و برخی معنی آن را نهر آورده‌اند (یاقوت، همانجا). همدانی می‌نویسد این منطقه را به سبب آبی که از آنجا فوران می‌کند، فلج نامیده‌اند (ص ۲۷۲). این واژه اصطلاحی است که امروزه نیز در عمان به قنات اطلاق می‌شود (EI^2).

جغرافی‌نویسان قدیم این ناحیه را در عرض ۱۸° و طول ۱۱۵/۵° (همدانی، ۸۱) در مسیر یمامه به یمن پس از مناطق خرج، نبعه، مجازه، مَعدن، شفق و ثور دانسته‌اند (ابن خردادبه، ۱۹۳). یاقوت نیز افلاج را منطقه‌ای در سرزمین یمامه ذکر کرده است (همانجا؛ نیز نک: حمدالله، ۲۶۳؛ ابوعبید، معجم...، ۱۰۲۹). طول افلاج از شمال شرقی به جنوب غربی حدود ۸۰ کمـ است («فرهنگ جغرافیایی عرب[1]»، 129). منابع کهن مسافت میان فلج و هَجر را ۶ روز، و مسافت میان فلج و مکه را ۹ روز ذکر کرده‌اند (ابوعبید، *المسالک*...، ۳۷۷؛ ابن عبدالمنعم، ۴۴۱). ناصرخسرو فلج را ناحیه‌ای بزرگ در میان بادیه معرفی می‌کند که فاصلهٔ آن تا مکه ۱۸۰ فرسنگ است (ص ۱۴۳). مسافت میان مغینه و افلاج مسیر کاروانهایی بوده که در روزگار جاهلی در سرزمین ربع‌الخالی رفت و آمد داشتند و به تجارت مشغول بودند. بعدها این

1. *Gazetteer of Arabia*.

راهها بخشی از مسیر حج (از عمان به مکه) شد؛ اما کاروانها افزون بر مسیر ربع الخالی مسیر حج را از مرز شمالی این منطقه یعنی از جوا به افلاج نیز می‌پیمودند (حمزه، ۴۰۰ـ۴۰۱).

آبهای فلج از کوههای جُلّفار سرچشمه می‌گیرد (انصاری، ۱۱۵). یاقوت می‌نویسد: آبهای عارض به فلج می‌رود و فلج مصب سیلهای عارض نیز هست (همانجا). آبهای زیر زمینی افلاج همچنین به واحهٔ بریمی می‌رود (کلی، ۵۲) و صَعنبی که ناحیه‌ای در یمامه است، از آب فلج بهره‌مند می‌گردد (یاقوت، *المشترک*، ۲۸۳ـ۲۸۴). همدانی بازار فلج را مرکز اصلی فعالیت قبیلهٔ جعده دانسته که دروازه‌هایی آهنین، و دیواری به بلندی ۳۰ ذرع داشته است و در آنجا ۴۰۰ دکان وجود داشت؛ گرداگرد آن بازار خندق، و درون آن ۲۶۰ حلقه چاه آب بود که آبی به صافی و گوارایی آب باران داشتند (ص ۲۷۲ـ۲۷۳). ناصر خسرو نیز در *سفرنامهٔ* خود از ۴ قنات در فلج خبر می‌دهد که نخلستانهای آنجا را آبیاری می‌کرده است (ص ۱۴۴). افلاج در دامنهٔ جبل طویق قرار گرفته است و آبهای طویق از غرب به جنوب به وشم وارد شده، به خَرج و افلاج می‌رسد و دریاچه‌های گوناگونی را در آنجا تشکیل می‌دهد (ریحانی، ۱۱۷/۲). آبهای فلج به سمت شرق و جنوب در دشتی جریان می‌یابد. این ناحیه از حاصل‌خیزترین زمینها و بهترین مناطق مسکونی به شمار می‌آید («فرهنگ جغرافیایی عرب»، همانجا). بقایای بر جای مانده از زهکشی در دوره‌های پیشین، حاکی از پایین رفتن سطح آبهای زیرزمینی به میزان ۹ متر است («خاورمیانه...»[1]، 92).

نخستین ساکنان افلاج همان اصحاب رس بوده‌اند که در *قرآن کریم* از آنان یاد شده است (ابوعبید، *المسالک*، ۳۷۷؛ ابن عبدالمنعم، همانجا). همچنین به نقل از زجاج و قتاده آمده است که رس نام روستایی در یمامه است که به آن فلج گفته می‌شود (طبری، ۱۰/۱۹؛ ابن خلکان، ۳۷۳/۶). اما عکرمه اصحاب رس را که در فلج مسکن داشتند، همان اصحاب یاسین ذکر می‌کند (نک: طبری، همانجا؛ ابن کثیر، ۲۲۷/۱). یاقوت، فلج را اقامتگاه دیرین قوم عاد می‌داند (*بلدان*، ۹۱۰/۳).

همدانی در سدهٔ ۴ق این سرزمین را از آن جعده، قُشَیر و حَریش پسران کعب می‌داند و از اقتدار جعده بر بقیهٔ ساکنان خبر می‌دهد (ص ۲۷۲؛ نیز نک: یاقوت، همان، ۹۰۹/۳). در سدهٔ بعد به تدریج اقتدار قبیلهٔ جعده رو به افول نهاد و قبایل قشیر و حریش جانشین آن شدند. سرانجام قبیلهٔ جمیله که تیره‌ای از عنزه است، در سده‌های بعد، از قدرت برتری در این ناحیه برخوردار می‌شود. ریحانی اقامتگاه آل خلیفه را که از بنی‌عتبه (= عتوب) هستند، افلاج ذکر می‌کند و بنی عتبه خود شاخه‌ای از قبیلهٔ جمیله هستند؛ آل خلیفه بعدها از این ناحیه به کویت مهاجرت کردند (۲۷۶/۲). مونس نیز می‌نویسد که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۷م یکی از شاخه‌های قبیلهٔ عنزه که عتوب خوانده می‌شد، به سمت جنوب نجد به منطقهٔ افلاج و مرکز آن هدار روی آوردند، سپس از هدار به وادی دواسر رفته، پس از آن عازم شمال شدند و در قطر مسکن گزیدند (ص ۲۱۳). چنین می‌نماید که این مهاجرتها به سبب برتری قدرت حاکمیت دواسر در این ناحیه پیش آمده باشد. هم‌اکنون ساکنان افلاج غالباً زمین‌داران و مالکان دواسر و کشاورزان قبیلهٔ بنوخضیر هستند، ولی افرادی از قبیله‌های فضول، سهول، سبیع، بنی‌تمیم، عنزه و برخی قبیله‌های کوچک‌تر نیز در آنجا مسکن دارند. همچنین شمار بسیاری سیاه پوست و سیاهان دورگه نیز در آنجا ساکنند («فرهنگ جغرافیایی عرب»، 129؛ «فرهنگ جغرافیایی خلیج فارس...»[2]، 1355). افلاج همچنین محل اقامت جُذَیمات (یکی از عشیره‌های عنزه) و قبیله‌های فضول، آل مغیره، و وصیله از بنی‌هاجر است (حمزه، ۱۸۶، ۱۹۵، ۲۰۹). از بنی کُتّاب نیز حدود ۲ هزار نفر در این منطقه اقامت دارند که سنی مذهبند (مایلز، 428).

جمعیت افلاج در ۱۹۷۹م/۱۳۵۸ش، ۲۲ هزار نفر برآورد شده که همگی وهابی بودند («فرهنگ جغرافیایی عرب»، همانجا). افلاج روستاها و شهرهای بسیاری دارد. از جمله: لیلیٰ، بدیع، روضه، هدار، سیح، خَرفه، شطبه، غیل، مروان و حَمَر (حمزه، ۷۵؛ «فرهنگ جغرافیایی عرب»، 131-130). لیلیٰ پرجمعیت‌ترین ناحیهٔ افلاج و مرکز آن است.

قصر العادی از بناهای این ناحیه است که به گفتهٔ همدانی قدمت آن به دوران طسم وجدیس می‌رسد (ص ۲۷۳) و چنین به نظر می‌رسد که بناهایی که امروزه در جنوب سیح به قصیرات عاد شهرت دارد، بقایای برجای مانده از قصر العادی باشد (EI^2).

به هنگام ظهور دین اسلام قبیلهٔ جعده بر افلاج فرمانروایی داشت که تا چند سدهٔ بعد نیز اقتدار خود را در این ناحیه حفظ کرد. این قبیله در ۹ق به دین مبین اسلام درآمد (همانجا). پس از قتل ولید بن یزید در ۱۲۶ق دو جنگ در این منطقه درگرفت که جزو ایام العرب به شمار می‌رود. پس از آنکه عبدالله بن نعمان حاکم یمامه شد، مندلث بن ادریس حنفی را بر فلج گمارد، اما اهالی فلج یعنی بنوعامر بن صعصعه و هم پیمانان آنها، بنوکعب بن ربیعه، قشیر و بنوعقیل از این انتصاب خشنود نبودند و با مندلث بن ادریس وارد نبرد شدند. در این کارزار، مندلث بن ادریس و ابن طثریه (هم) کشته شدند و این واقعه در تاریخ عرب به عنوان نبرد نخست فلج مشهور گشت (یوم الفلج الاول). هنگامی که عبدالله بن نعمان از قتل مندلث بن ادریس آگاه شد، به خون‌خواهی وی هزار نفر از بنو حنیفه گرد آورد و با اهالی فلج به جنگ برخاست و شکست سختی بر بنوجعده وارد ساخت که این نبرد به جنگ دوم فلج (یوم الفلج الثانی) موسوم شد (ابن اثیر، ۲۹۸/۵ـ۳۰۰؛ نک: ابن خلکان، ۳۷۲/۶، که به قتل مندلث بن ادریس حنفی و ابن طثریه در ۱۲۶ق در جنگ فلج اشاره دارد؛ نیز نک: ابن خلدون، ۲۳۴/۳).

ناصر خسرو مردم فلج را مردمانی گرسنه که سخت درویش بودند،

1. *The Middle East ...* 2. *Gazetteer of the Persian Gulf ...*

وصف می‌کند و می‌گوید پیوسته میان ایشان دشمنی بود به نحوی که با سلاح به نماز حاضر می‌شدند (ص ۱۴۳-۱۴۵). در ۱۱۹۹ق در زمان عبدالعزیز بن سعود (حک ۱۱۷۹-۱۲۱۸ق) ساکنان افلاج وفاداری خود را نسبت به او اعلام کردند (ابن غنام، ۱۶۲؛ فیلبی، 240). پس از آنکه وی حکومت خود را در ریاض و اطراف آن استوار ساخت، برای گسترش سرزمینهای تحت فرمان خویش مناطق خرج، افلاج، حوطه، حریق و وادی دواسر واقع در جنوب ریاض را که زیر سیطرهٔ آل رشید بود، تصرف کرد (حمزه، ۳۷۰؛ زرکلی، ۳۰).

افلاج در مقایسه با مناطق شمالی نجد عقب مانده‌تر است و این ناحیه نقش چندان مهمی در مسائل سیاسی منطقه نداشته است. روستاهای آباد جلگه‌ای همچون بدیع، خرفه، لیلیٰ، روضه و سیح در اختیار کسانی است که در آنجا امیر خوانده می‌شوند. در مناطق تپه‌ای هر روستایی، مستقل از روستاهای دیگر است و تحت سرپرستی شیخ قریه اداره می‌شود. تنها، روستای وسیط مستقل نیست و به سرپرستی شیخ روستای حمر اداره می‌شود. مالیات سالانهٔ أفلاج حدود ۲۰ هزار دلار است که یک سوم آن به‌وسیلهٔ صحرانشینان و دو سوم دیگر توسط روستاییان به امیر وهابی پرداخت می‌شود («فرهنگ جغرافیایی عرب»، 129).

همدانی انواع خرماهای افلاج را نام برده، و صُفری را بهترین نوع آن دانسته است (ص ۲۷۴). ناصر خسرو خرمای فلج را از خرمای بصره و جاهای دیگر نیکوتر می‌داند (ص ۱۴۴). امروزه محصولات افلاج خرما، گندم، جو، یونجه، ذرت و ارزن است («فرهنگ جغرافیایی عرب»، همانجا). نخلستانهای افلاج پربار، و نوع خرمای آن ظریف و باریک است («فرهنگ جغرافیایی خلیج فارس»، 1354). آبیاری نخلستانها و زمینهای کشاورزی از آب چاه است («خاورمیانه»، 92). روغن از افلاج به دیگر نقاط فرستاده می‌شود (ریحانی، ۲/۳۱). اسب یکی از چارپایان این منطقه است که به‌وسیلهٔ قبیله‌های صحرانشین پرورش داده می‌شود و برای قبیلهٔ عنزه و قبیلهٔ بریده به قصیم فرستاده می‌شود. دیگر حیوانات اهلی این ناحیه همچون دیگر مناطق نجد جنوبی، شتر، الاغ، گاو، گوسفند و بز است. شتر این ناحیه نسبت به شتر جبل شَمَّر که خرمایی رنگ است، تیره‌تر و کوچک‌تر است («فرهنگ جغرافیایی عرب»، «فرهنگ جغرافیایی خلیج فارس»، همانجاها).

مآخذ: ابراهیم حربی، *المناسک و اماکن طرق الحج و معالم الجزیرة*، به‌کوشش حمد جاسر، ریاض، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن غنام، حسین، *تاریخ نجد*، به کوشش ناصرالدین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ همو، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفیٰ سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به‌کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۲۸۱ق/۱۸۶۵م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرةالعرب*، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ریحانی، امین، *ملوک العرب*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ زرکلی، خیرالدین، *الوجیز فی سیرة ملک عبدالعزیز*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ طبری، *تفسیر*؛ کلی، ج. ب.، *الحدود الشرقیة لشبه الجزیرة العربیة*، ترجمهٔ خیری حماد، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مونس، حسین، *توضیحات بر اطلس تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

EI[2] ; *Gazetteer of Arabia*, Graz, 1979; *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān and Central Arabia*, Farnboroug, 1970; *The Middle East, a Geographical Study*, London, 1988; Miles, S. B., *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*, London, 1966; Philby, J., *Sa'udi Arabia*, Beirut, 1968.

زهرا خسروی

اِفْلاس، اصطلاحی فقهی به معنای تکافؤ نکردن دارایی شخص مدیون برای تأدیهٔ دیون او. در برخی تعاریف فقهیِ افلاس این قید نیز وجود دارد که مرجع قضایی نیز حکم به حجر مدیون کرده باشد. بحث افلاس و شروط و آثار مترتب بر آن، در ابواب مختلف فقهی چون بیع، دین، رهن، حواله و حجر آمده است.

افلاس در لغت از «فَلْس» (پول خرد) مشتق شده، و مراد از آن درافتادن به تهی‌دستی است (نک: فیومی، ابن‌منظور، نیز قاموس، ذیل فلس). تفلیس که آن نیز به عنوان اصطلاحی در فقه به کار می‌رود، عمل قاضی در حکم به افلاس مدیون است.

افلاس در عرف تجارت مفهومی اخص به خود گرفته است و در این مفهوم صرفِ اینکه فردی دیونی را بر عهده داشته، و در زمانی مفروض توان پرداخت آن دیون را نداشته باشد، افلاس تلقی نمی‌گردد، بلکه شرط تحقق افلاس، آن است که زمانِ پرداخت دیون فرارسیده باشد. در نگرش عرفی حتیٰ در صورت فرا رسیدن زمانِ پرداخت نیز همواره مماشات در مد نظر بوده است و تا آنگاه که همگی یا برخی از بستانکاران از فرط نگرانی بر وصول دین، امر مطالبه را به مراجع قضایی نکشانند، هنوز افلاس برای مدیون محرز نگشته است.

ویژگیهای یاد شده در بارهٔ نحوهٔ تحقق افلاس در عرف تجارت، در عمل مبنای احکام فقهی نیز قرار داشته، و بدین‌ترتیب، شروط چهارگانهٔ تحقق افلاس شکل گرفته است؛ این شروط عبارتند از: ۱. ثبوت مدیون بودن شخص نزد مرجع قضایی، ۲. عدم تکافؤ دارایی نسبت به میزان دیون، ۳. حلول وقت ادای دیون، ۴. درخواست حجر مفلس از سوی همه یا برخی از بستانکاران. به هر تقدیر، افلاس پیش از حکم قاضی تحقق نمی‌یابد و آن‌کس که هنوز حکم افلاس او از سوی مرجع قضایی صادر نشده است، از نظر احکام تجارت، با محدودیت یا ممنوعیت خاصی روبه‌رو نیست، مگر اینکه با انجام دادن تصرفاتی در اموال خود پیش از صدور حکم، قصد فرار از برخی تعهدات را داشته باشد.

در غالب مذاهب اسلامی، در مورد افلاس چنین پیش‌بینی شده است که فرد مفلس به طور موقت از تصرف در داراییِ خود ممنوع گردد، تا امکان احقاق حقوق بستانکاران تا حد ممکن فراهم شود. ممنوعیت مفلس از تصرف در اموال خود، در فقه یکی از موارد حجر شمرده شده، و با این لحاظ، مفلس در کنار فرد نابالغ یا مجنون قرار گرفته است، با این

تفاوت که حجر نابالغ و مجنون به لحاظ وجود نقصی در محجور و به منظور حفظ مال محجور است، در حالی که حجر مفلس به منظور حفظ منافع بستانکاران اوست (نک: شهید اول، ۲۷۰/۲). از همین‌رو، حجر مفلس به معنای ممنوعیت از تصرف در اموال به نحوی است که موجب تضییع حقوق و منافع بستانکاران باشد (نک: شهید ثانی، ۳۴/۴) و بر همین اساس، پس از پایان فروش اموال و با تقسیم موجودی میان بستانکاران به نسبت طلب، حجرِ مفلس نیز منتفی می‌گردد (مثلاً نک: محلی، ۲۸۸/۲؛ خرشی، ۲۶۹/۵).

اصل اینکه در صورت وقوع افلاس، موجودیِ مفلس باید به نسبت میان بستانکاران تقسیم گردد و در مورد باقیِ مطالبات، به حکم آیهٔ شریفـه (بقره/۲/۲۸۰) عسرت از او برداشتـه شود، حکمی متفق‌علیـه میـان مذاهب اسلامی اسـت (در این بـاره، نک: هـ د، اعسـار) و در داوریهای منقول از پیامبر اکرم (ص)، از جمله در حکایت افلاس معاذ ابن جبل صحابی، نیز تأیید آن دیده می‌شود (نک: بیهقی، ۴۸/۶-۵۰؛ ابن‌حجر، ۱۷۷-۱۷۸)؛ اما حکم به حجر مفلس و ممنوعیت او از تصرف در اموال خود، مخالفانی داشته است. در این باره، ابوحنیفه با توجه به دیدگاه خاص خود در بارهٔ آزادیهای فردی، افلاس و دین را ــ برخلاف قول مشهور ــ از موجبات حجر ندانسته، و مفلس و مدیون را در تصرف در اموال خویش بر وفق صلاح و تدبیر خود آزاد شمرده است. وی تکیه بر آن دارد که حجر مدیون توهینی نسبت به شخصیت انسانی اوست و مرجع قضایی در صورت ضرورت باید با حبس مدیون، او را ملزم به فروش اموال و تقسیم آن میان بستانکاران نماید (نک: غنیمی، ۷۲/۲؛ نیز هـ د، ۳۹۹/۵). حرمت نهادن به سلطهٔ مدیون بر مال خود، به نحوی دیگر در گفتار ابن‌حزم نیز دیده می‌شود (نک: ۱۷۰/۸، ۲۷۸).

از قدیم‌ترین موضوعات فرعی در باب افلاس، موردی است که یکی از بستانکاران عین مال خود را در میان اموال تحت تصرف مدیون بیابد؛ موضع غالب اهل سنت و امامیه بر آن است که صاحب مال می‌تواند عین مال خود را استرداد کند، اما برخی از فقها، دین را بر ذمهٔ مدیون شمرده، و در ادای دین تفاوتـی میان چنیـن بستانکاری بـا بستانکاران دیگـر ننهاده‌اند (نک: ابن‌هبیره، ۲۴۲/۱؛ طوسی، ۲۶۵/۳؛ محقق حلی، ۸۹/۲-۹۰؛ ابن‌رشد، ۲۸۷/۲-۲۸۸؛ علامهٔ حلی، ۴۶۳/۵). در این باره حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نیز به وفق قول اشهر نقل شده است (بیهقی، ۴۴/۶-۴۸؛ ابن‌حجر، ۱۷۶-۱۷۷؛ نیز احادیثی از ائمه (ع)، حر عاملی، ۴۱۴/۱۸-۴۱۶).

از دیگر فروع مهم در باب افلاس، امکان تقاضای حکم به افلاس از سوی شخص مدیون است. با وجود اینکه غالب فقیهان برآنند که تقاضای حکم به حجر تنها می‌تواند از سوی بستانکاران به مرجع قضایی داده شود، اما از دید گروهی از فقها، به خصوص برخی شافعیان، تقاضای چنین حکمی از سوی مدیون می‌تواند خواسته‌ای عقلایی و قرین مصلحت باشد و قاضی می‌تواند بدان ترتیب اثر دهد (نک: محقق حلی، ۸۹/۲؛ ابن‌قدامه، ۵۲۹/۴؛ محلی، ۲۸۶/۲). در برخی از مسائل فرعی دیگر، مانند اعتبار اقرار مدیون در حالت افلاس، و نیز امکان به فروش نهادن مستثنیات دین مانند خانه بحثهایی پرسابقه میان فقهای مذاهب گوناگون وجود داشته است (مثلاً نک: طوسی، ۲۷۰/۳، ۲۷۳؛ ابن‌هبیره، همانجا؛ علامهٔ حلی، ۴۶۷/۵ به بعد؛ محلی، ۹۰/۲). همچنین در برخی منابع فقهی، از آدابِ رسیدگی به امر افلاس، و نیز از آدابِ به فروش رساندن اموال مدیون سخن آمده است (مثلاً نک: محقق حلی، ۹۳/۲-۹۴).

در *قانون مدنی* ایران بدون آنکه از افلاس و مفلس تعریفی ارائه شود، بر پایهٔ قول مشهور فقها مقرر شده است: «در صورتی که مشتری مفلس شود و عین مبیع نزد او موجود باشد، بایع حق استرداد آن را دارد و اگر مبیع هنوز تسلیم نشده باشد، می‌تواند از تسلیم آن امتناع کند» (مادهٔ ۳۸۰). همچنین در مادهٔ ۱۲۶۵ این قانون بدون آنکه رابطهٔ میان افلاس و ورشکستگی تبیین گردد، مقرر شده است: «اقرار مدعی افلاس و ورشکستگی در امور راجعه به اموال خود به ملاحظهٔ حفظ حقوق دیگران منشأ اثر نمی‌شود تا افلاس یا عدم افلاس او معین گردد» که ممکن است بتوان عطف این دو اصطلاح را از قبیل عطف مترادفین انگاشت (قس: جعفری، ۶۸).

در *قانون تجارت* اصطلاح ورشکستگی کاملاً جایگزین افلاس گشته، و در بابهای ۱۱ و ۱۲ آن، مباحث مربوط به افلاس، به تفصیل بیان گردیده، و تنها برخی از مواد آن با فروع افلاس در منابع فقهی قابل تطبیق یا مقایسه است و در آن، ورشکستگی به‌تقصیر و ورشکستگی به تقلب، جـرم محسوب شده، و بـرای آن مجازاتهایـی نیز پیش‌بینی گردیده است. همچنیـن مفاد مـادهٔ ۳۴ *قانون آییـن دادرسی مدنی*، مبنی بر اینکه دعـوی توقف تاجر از تـأدیهٔ وجوهی که بـر عهدهٔ اوست، مـی‌تواند توسط خـود او یا بستانکـارها یا دادستان بـه دادگاه تسلیم شـود، در دیدگـاه آن دسته از فقیهـان قابل پی‌جویی است که تقاضـای مدیون از مرجع قضایی برای صدور حکم افلاس را نیز معتبر می‌شمرده‌اند.

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *بلوغ المرام*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ ابن‌حزم، علی، *المحلی*، بیروت، دارالآفاق الجدیده؛ ابن‌رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن‌منظور، *لسان*؛ ابن‌هبیره، یحیی، *الافصاح*، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ جعفری لنگرودی، محمد جعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، قم، ۱۴۰۹ق؛ خرشی، محمد، *شرح علی مختصر سیدی خلیل*، قاهره، ۱۳۱۸ق؛ شهید اول، محمد، *القواعد و الفوائد*، به کوشش عبدالهادی حکیم، قم، ۱۳۹۹ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، قم، ۱۴۱۱ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *مختلف الشیعة*، قم، ۱۴۱۶ق/۱۳۷۴ش؛ غنیمی، عبدالغنی، *اللباب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ *قاموس*؛ *قانون آیین دادرسی مدنی*؛ *قانون تجارت*؛ *قانون مدنی*؛ *قرآن کریم*؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محلی، جلال‌الدین، «*شرح منهاج الطالبین*»، در هامش حاشیتان از قلیوبی و عمیره، قاهره، مکتبة عیسی البابی الحلبی.

رحمت الله عروجی

اَفْلاطون، فیلسوف نامدار یونانی (۴۲۷-۳۴۷ق‌م). وی که در مارس یا ژوئیهٔ ۴۲۷ق‌م در آتن زاده شد، از سوی پدر و مادر وابسته به خاندانهای برجستهٔ اشرافی آتن بود؛ پدرش آریستُن پسر آریستوکلِس[1] نسب خود را به شهریاران اسطوره‌ای و حتیٰ به خدای یونانی پوسایدُن[2] رب‌النوع و فرمانروای دریاها می‌رساند. مادرش پریکتیونه[3]، دختر گلاوکُن نیز نسبش به دُرُپیدِس یکی از خویشاوندان و به گفته‌ای برادر سولُن (د ح ۵۶۰ق‌م) قانون‌گذار و سیاستمدار مشهور آتنی می‌رسید. گلاوکن پدربزرگ مادری افلاطون، پسر برادری به نام کریتیاس داشت. وی یکی از ۳۰ تن خودکامه بود که پس از شکست آتن در جنگهای پلوپونسوس میان آتن و اسپارتا در ۴۰۴ق‌م دموکراسی آتن را از میان برداشتند و نظام حکومتی الیگارشی (فرمانروایی چند تن) را در آنجا برپا کردند و به بسیاری تبهکاریها دست زدند. مادر افلاطون برادر جوان‌تری به نام خارمیدِس داشت که او نیز یکی از ۳۰ تن خودکامه بود. کریتیاس پسر عموی مادر افلاطون و خارمیدس دایی افلاطون بودند. افلاطون از همهٔ این کسان در نوشته‌هایش نام می‌برد و بعضی از آنان از گفت و گوگران در «دیالوگهای» افلاطون به شمار می‌روند. پدر و مادر افلاطون، غیر از او دو پسر دیگر به نامهای آدیمانْتُس و گلاوکن، و دختری به نام پوتونه داشتند. پدر افلاطون در کودکی وی مرد و مادرش با دایی خود به نام پوریلامپِس ــ که از نزدیکان و همراهان پریکلِس (۴۹۰-۴۲۹ق‌م) دولتمرد و سیاستمدار بزرگ آتن بود و از دموکراتهای سرسخت به شمار می‌رفت ــ زناشویی کرد. نتیجهٔ این ازدواج پسری به نام آنتیفُن بود. مادر افلاطون، گویا عمری دراز داشته، و تا ۳۶۶ق‌م نیز زنده بوده است، چنانکه افلاطون در «نامهٔ هفتم» خود به وی اشاره می‌کند. گفته می‌شود که نخستین نام افلاطون آریستوکلس بوده است و سپس آموزگار ورزش وی، به سبب تنومندی او، وی را «پلاتُن»، یعنی «پهن شانه» نامیده است.

از دوران کودکی افلاطون، آگاهی چندانی در دست نیست. بنابر گزارش دیوگِنِس لائرتیوس در «زندگیها و عقاید فیلسوفان برجسته» (کتاب III، فصل 3) وی دستور زبان، موسیقی و ورزش (ژیمناستیک) آموخته بوده، و سپس در نمایشهای پهلوانان شرکت می‌جسته، و نیز نقاشی می‌کرده، و شعر می‌سروده است؛ اما پس از آشنایی با سقراط، اشعارش را سوزانده است. با وجود این، از وی چند شعر کوتاه غنایی و پاره‌ای شعر حماسی برجای مانده است. گفته می‌شود که وی فلسفه را نزد کراتولُس از پیروان هراکلیتوس، فیلسوف مشهور پیش از سقراط و نیز هِرموگِنِس، از پیروان فلسفهٔ پارمِنیدِس، آموخته بوده است (نک: ارسطو، *متافیزیک*، کتاب I، فصل 6، گ 987a). افلاطون در ۲۰ سالگی (۴۰۷ق‌م) به حلقهٔ شاگردان سقراط پیوست. از نوشته‌های او برمی‌آید که سقراط با خارمیدس دایی افلاطون از ۴۳۱ق‌م، و نیز با کریتیاس آشنایی داشته است. افلاطون بنابر گواهی خودش در *آپولوژی*[4] (*آپولوگیا*، یا دفاعیهٔ سقراط) هنگام محاکمهٔ سقراط در دادگاه حاضر بوده، و همراه دیگران پرداخت جریمه‌ای را برای سقراط ضمانت کرده بوده است (ص 38B). اما از سوی دیگر، در دیالوگ *فایدُن* (ص 59B) می‌گوید که هنگام مرگ سقراط در زندان (۳۹۹ق‌م)، بیمار بوده، و نتوانسته است در واپسین ساعتهای زندگی استادش نزد وی باشد.

افلاطون ۸ سال را با سقراط گذرانده بود. وی رویدادهای بیرونی و درونی این دوره را در «نامهٔ هفتم[5]» خود (ص 324B-326B) گزارش می‌کند و می‌گوید که پس از شکست آتن و به قدرت رسیدن ۳۰ تن خودکامه ــ که وی با چند تن از ایشان خویشاوند، یا آشنا بود ــ از وی خواسته شد که به آنان بپیوندد، اما او پس از مشاهدهٔ ستمگریها و تبهکاریهای ایشان از آنان دوری گرفت و پی‌برد که روزگار سازمان سیاسی پیشین آتن در مقایسه با فرمانروایی ایشان، دورانی طلایی بوده است. بیزاری وی از خودکامگان به ویژه هنگامی شدت یافت که آنان سقراط را به همکاری فراخواندند و از او خواستند که همراه دیگران در کشتن یکی از شهروندان شرکت کند و سقراط از این کار سرباز زد. پس از سقوط ۳۰ تن خودکامه و بازگشت دموکراسی به آتن (در ۴۰۳ق‌م)، افلاطون تصمیم گرفت که با انگیزهٔ دلبستگی همیشگی خود به فعالیتهای سیاسی، وارد عرصهٔ سیاست شود؛ اما این بار نیز سرخورده و ناامید شد، زیرا دموکراتهای آتن استادش سقراط را به محاکمه کشاندند و به مرگ محکوم کردند. این رویداد سبب شد که وی تصمیم بگیرد که برای همیشه از سیاست کناره گیرد. بدین‌سان، از آنجا که هواداران سقراط در آتن آن زمان محبوبیت نداشتند، افلاطون با چند تن از دیگر یاران سقراط به شهر مِگارا در ۴۰ کیلومتری آتن نزد یوکلیدِس (ح ۴۵۰-۳۷۰ق‌م) که یکی از قدیمی‌ترین شاگردان سقراط بود، رفت. این مرد پس از مرگ سقراط به آن شهر رفته، و در آنجا مکتبی فلسفی را بنیاد نهاده بود.

سفرها: بنابر گزارشهای زندگی‌نامه نویسان افلاطون، وی نخست به کورِنه ــ یکی از مهاجرنشینهای یونانی در شمال افریقا ــ سفر کرد تا در آنجا با تئودُرُس ریاضی‌دان دیدار کند. وی سپس به سرزمین یونان بزرگ، یعنی ایتالیا، برای دیدار با فیلولائُس فیلسوف و نمایندهٔ مکتب «فیثاغورس» و ریاضی‌دان دیگری به نام یوروتُس[6] سفر کرده بود. چندی نیز نزد آرخوتاس ریاضی‌دان بزرگ در شهر تاراس (یا تارانت) در جنوب ایتالیا گذرانده بود. همچنین گفته می‌شود که وی گویا سفری به مصر نیز داشته است، هر چند دربارهٔ آن اختلاف نظر هست، ولی احتمال دارد که درست باشد، زیرا وی در برخی از نوشته‌هایش (به‌ویژه در «قانونها[7]»، 656E)، چنان دربارهٔ دانشها در مصر و شیوهٔ آموزش و پرورش در آنجا سخن می‌گوید که نشان دهندهٔ مشاهدات و اطلاعات دست اول است. اما مهم‌ترین سفرهای افلاطون، ۳ سفر به شهر سیراکوز در جزیرهٔ سیسیل بوده است. این جزیره یکی از مراکز عمدهٔ

---

1. Aristoklēs 2. Poseidōn 3. Périktionè 4. *Apologia.* 5. «Epistole Z» 6. Eurutos 7. *Nomoi.*

فعالیتهای فیلسوفان پیرو فیثاغورس بوده است؛ در آنجا بود که افلاطون با جهان‌بینی و شیوهٔ زندگانی ایشان آشنا شد و سخت از آنان تأثیر پذیرفت و چنانکه خواهیم دید، جهان‌بینی و آموزه‌های فیثاغورسیان عناصر برجسته‌ای از فلسفهٔ افلاطون را تشکیل می‌دهند.

نخستین سفر وی به سیراکوز در ۳۸۹ـ ۳۸۸ق‌م روی داد. چنانکه خود وی در «نامهٔ هفتم» (ص 324A) که آن را اندکی پیش از مرگش نوشته بود، می‌گوید: «تقریباً ۴۰ ساله بودم که نخست به سیراکوز آمدم»، وی در همان نامه (ص 324B-326B) به رویدادهای دوران فرمانروایی ۳۰ تن خودکامه اشاره می‌کند و می‌افزاید که «من بار دیگر در خود شوقی به فعالیت در کارهای عمومی و سیاست یافتم». آنگاه پس از اشاره به تبهکاریهای آن ۳۰ تن و سپس محاکمهٔ سقراط، می‌گوید: هرچه سالیان بر من می‌گذشت، پرداختن درست به امور سیاسی به نظرم دشوارتر می‌رسید، زیرا بدون دوستان و یاران معتقد، دست زدن به فعالیت ناممکن بود و یافتن چنین کسانی نیز آسان نبود، زیرا دولتشهر ما دیگر طبق اصول و نهادهای پدران ما اداره نمی‌شد و قانونهای نوشته و آداب و رسوم شتابان رو به تباهی می‌رفت. در نتیجه، هر چند نخست آکنده از شوق برای شرکت در کارهای عمومی بودم، با مشاهدهٔ همهٔ آن چیزها، سرانجام گیج شدم و ضمن آنکه به ملاحظه در این باره ادامه می‌دادم که با چه وسیله می‌توان بهبودی در کارهای حکومت پدید آورد، از لحاظ فعالیت سیاسی همواره در انتظار فرصت بودم؛ تا اینکه سرانجام، با توجه به همهٔ حکومتهایی که اکنون وجود دارند، دریافتم که همگی آنها به بدی اداره می‌شوند، زیرا قانونهای آنها چنان است که بدون تدارکی شگرف از سوی سرنوشت، تقریباً درمان ناپذیر است، آنگاه در ستایشم از فلسفهٔ درست، ناگزیر شدم اعلام کنم که با این وسیله می‌توان عدالت سیاسی و فردی را بر قرار کرد و «گفتم که انواع بدیهای بشر پایان نمی‌پذیرد، جز اینکه یا قومی از فیلسوفان راستین و حقیقی سرکردگان کارهای سیاسی شوند، یا قدرتمندان در دولتشهرها، به سبب یک نصیب یا بهرهٔ الٰهی فلسفه پردازان راستین گردند» (نیز نک: «جمهوری[1]»، 487D, 501E).

آنگاه افلاطون می‌گوید که با این اندیشه برای نخستین بار به ایتالیا و سیسیل رفته بوده است («نامهٔ هفتم»، 329B). در این زمان دیونوسیوس اول (ح ۴۳۰ ـ ۳۶۷ق‌م) فرمانروای خودکامهٔ سیراکوز بود. گفته می‌شود که وی افلاطون را دعوت کرده بود که به آنجا برود، هر چند در این باره نمی‌توان به داوری قطعی رسید، اما از آنجا که دیونوسیوس در آن زمان در اوج قدرت بود و می‌کوشید که فیلسوفان و هنرمندان را به دربار خود دعوت کند، احتمال آن هست که افلاطون را نیز نزد خود فراخوانده باشد، زیرا افلاطون نه تنها از خاندان اشرافی آتن بود، بلکه همچون فیلسوف برجسته‌ای شهرت داشت و پیش از آن چند نوشته (دیالوگ) پدید آورده بود. به هر روی، روابط میان او و افلاطون بی‌تنش نبوده، و زندگی تجمل آمیز سیراکوز و دیونوسیوس به مذاق افلاطون خوش نمی‌آمده است (نک: همان، 326B-C).

اما مهم‌ترین رویداد برای افلاطون در این سفر، آشنا شدن او با دیون (ح ۴۰۹ـ۳۵۴ق‌م) بود. وی برادر همسر دوم دیونوسیوس، و در آن زمان ۲۰ ساله بود. افلاطون، چنانکه در «نامهٔ هفتم» آمده است، وی را جوانی هوشمند و زودآموز یافت و تصمیم گرفت که در گفت‌وگو با او، آنچه را برای «آدمیان بهترین» است، به او بیاموزاند و او را برانگیزد که آنها را در عمل تحقق بخشد، اما به گفتهٔ خودش، نمی‌دانست که ناخواسته تدبیر واژگون سازی خودکامگی را به او می‌آموزاند. دیون با چنان دقت و اشتیاقی به سخنان افلاطون گوش می‌داد که افلاطون تا آن زمان هرگز جوانی را مانند او ندیده بود. بنابر گفتهٔ افلاطون، دیون تصمیم گرفت که شیوهٔ زندگی اکثریت مردمان را در سیراکوز و سیسیل کنار نهد و بقیهٔ زندگیش را وقف کسب فضیلت کند، نه لذت و تجمل (همان، 327).

مدت اقامت افلاطون در سیراکوز، در این سفر، شاید ۲ تا ۳ سال بوده است. در این میان، وی در برخورد با دیونوسیوس اول، دچار دشواریها و تنشهای بسیار شده بود، و سرانجام تصمیم گرفت که سیراکوز را ترک کند. اما گفته می‌شود که دیونوسیوس فرمان داد که آن کشتی که بایستی افلاطون را به آتن باز گرداند، در شهر بندری آیگینا لنگر اندازد. این شهر در آن زمان با آتن در جنگ بود، و طبق قانونهای یونان و به ویژه در آیگینا، می‌بایستی افلاطون کشته، یا به بردگی فروخته شود، در این هنگام یکی از دوستان افلاطون از اهالی کورنه به نام آنیکریس وی را در بازار فروش بردگان دید و باز خرید و به آتن بازگرداند.

پس از درگذشت دیونوسیوس، پسرش دیونوسیوس دوم جانشین او شد. وی در ناز و نعمت پرورش یافته بود. پدرش کوشیده بود که او را از پرداختن به کارهای سیاسی و تجربه اندوزی بازدارد؛ چه، بیم آن داشت که برضد پدر توطئه کند. در این زمان بر شهرت و محبوبیت دیون افزوده شده بود و دشمنانش می‌کوشیدند تا خودکامهٔ جوان را از او بیمناک سازند؛ اما دیون که مردی سرسخت بود، می‌کوشید دیونوسیوس دوم را برانگیزد که افلاطون را برای سفر به سیراکوز دعوت کند. دعوت‌نامه در ۳۶۷ یا ۳۶۶ ق‌م به دست افلاطون رسید و او دعوت را پذیرفت، اما به زودی، پس از رسیدن وی به سیراکوز، درگیری و تنش میان دیونوسیوس و دیون فزونی گرفت. افلاطون کوشید که میانجیگری کند، ولی کوشش او بیهوده بود، چنانکه پس از ۳ ماه دیونوسیوس فرمان داد که دیون را سوار کشتی کوچکی کنند و از سیراکوز دور سازند (نک: همان، 329B-C). دیونوسیوس در حالی که می‌کوشید توجه و مهر افلاطون را به خود جلب کند، او را در خانه‌ای در قصر قلعهٔ شهر جای داد که ظاهراً مهمان او، ولی در واقع زندانی او باشد. در ۳۶۵ق‌م، جنگی میان دیونوسیوس و مخالفانش درگرفت و وی ناگزیر شد که از سیراکوز بیرون رود. از این رو، به افلاطون اجازه داد که به آتن بازگردد و وعده

1. *Politeia.*

داد که پس از پایان جنگ او و دیون هر دو را به سیراکوز بازخواند. دیون نیز در این میان به آتن رفته، و در آنجا زمین و خانه‌ای در نزدیکی «آکادمی» افلاطون خریده بود.

سومین سفر افلاطون به سیراکوز نیز در پی دعوت دوبارهٔ دیونوسیوس صورت گرفت، هر چند وی مدتی در پذیرفتن آن تردید داشت. دیونوسیوس در آغاز به گرمی از او استقبال کرد و دربارهٔ مسائل فلسفی و نیز روابطش با دیون سخن گفت؛ اما کوششهای افلاطون برای آشتی دادن او با دیون بی‌ثمر ماند و وی به این نتیجه رسید که اقامتش نزد دیونوسیوس سودمند نیست. در این میان، خودکامهٔ سیراکوز، پس از تبعید دیون فرمان داده بود که همهٔ املاک و داراییهای او مصادر شود. افلاطون که از این امر آزرده خاطر شده بود، تصمیم گرفت به آتن باز گردد. آن زمان تابستان، و هنگام بادبان کشیدن کشتیها بود. دیونوسیوس برای ترغیب افلاطون به ماندن حیله‌ای به کار برد و مانع حرکت او با کشتی شد. پس از چندی زمستان فرارسید. افلاطون که به تعبیر خودش «مانند پرنده‌ای که در انتظار گریختن از قفس» است، به بیرون نگاه می‌کرد («نامهٔ هفتم»، 347E-348A)، به‌دوستش آرخوتاس ریاضی‌دان بزرگ در تارانت متوسل شد تا نزد خودکامه میانجی شود. وی موفق شد که موافقت دیونوسیوس را برای اجازهٔ بازگشت افلاطون به آتن و پرداخت هزینهٔ سفر وی جلب کند. افلاطون اندکی پس از بازگشت به یونان در بازیهای المپیک با دیون دیدار کرد. دیون در آن زمان در تدارک لشکرکشی به سیراکوز و انتقام‌گیری از دیونوسیوس بود و از افلاطون پشتیبانی طلب می‌کرد، اما وی نپذیرفت. سرانجام در ۳۵۷ق‌م، دیون با سپاهیانش به سیراکوز حمله کرد (نک: همان، 350).

دیون نخست دیونوسیوس را از شهر و سپس از قلعه بیرون راند و قدرت را به دست گرفت. وی نیز ناگزیر شد که به بی‌رحمیها و بی‌عدالتیهایی متوسل شود، و سرانجام به تحریک یکی از اعضای آکادمی افلاطون به نام کالیپوس کشته شد (برای سرگذشت دیون، نک: پروه، 881-741).

تأسیس آکادمی: افلاطون پس از بازگشت از سفر دوم سیراکوز به آتن (۳۸۸-۳۸۷ق‌م) مدرسه‌ای (دانشگاهی) را به نام «آکادمیا» بنیاد نهاد، محلی که نام خود را از سدهٔ ۶ق‌م در بیرون از دروازه‌های شهر آتن در منطقهٔ مقدسی به نام هِکادِمیا[1] گرفته بود که اصل آن به قهرمانی به نام هِکادِمُس باز می‌گشت. آن محل ورزشگاهی برای جوانان بود و سقراط، به گفتهٔ خودش، سالها در بیشهٔ نزدیک آن رفت و آمد داشته است (نک: افلاطون، *لوسیس*[2]، 203). در ۱۹۶۸م یک سنگ مرز مربوط به ۵۰۷ق‌م، در خیابان تریپولیس آتن از زیر خاک بیرون آورده شد، با این نوشته بر آن: «سنگ مرز آکادمیا». سالهاست که در آن ناحیه کاوشهایی می‌شود تا مگر محل آکادمی را بیابند.

گفته می‌شود که افلاطون در آغاز، مانند سقراط در آن ورزشگاه درس می‌داده، و سپس باغچه‌ای را در آن ناحیه خریده بوده است که بهای آن را به روایتی دوست وی آنیکریس، و یا دیون پرداخته بوده‌اند (نک: دیوگنس لائرتیوس، کتاب III، فصل 21). پس از مرگ افلاطون، آکادمی او نزدیک به ۹۰۰ سال، چونان نخستین دانشگاه جهان، مرکز آموزش فلسفه و دانشها بود. این آکادمی در ۸۶ ق‌م پس از محاصرهٔ آتن از سوی سولا (۱۳۷-۷۸ق‌م) دیکتاتور مشهور رُم به درون آتن منتقل شد، و سرانجام در ۵۲۹م، به فرمان یوستی نیانوس امپراتور رُم بسته شد و واپسین فیلسوفان و استادان آکادمی در ۵۳۱م به دربار ساسانی در ایران (در زمان انوشیروان) پناه آوردند (نک: خراسانی، ۹۰-۹۱، حاشیه).

از شیوهٔ زندگی و کار افلاطون در آکادمی، گزارش معتبری در دست نیست، اما می‌توان پذیرفت که وی برنامه‌ای را که در دیالوگ مشهور خود «ساختار دولت» یا «سیاست[3]» ــ که برخلاف معنی اصلی به «جمهوری[4]» معروف شده است ــ برای آموزش و پرورش فیلسوفان طرح کرده، در آکادمی نیز به کار می‌برده است. افلاطون طبق این برنامه ۱۵ سال را برای آموزش فیلسوفان معین می‌کند؛ یعنی ۱۰ سال برای آموختن دانشهای ریاضی (حساب، هندسهٔ مسطحه و فضایی، ستاره شناسی، موسیقی نظری یا هارمونیک) و ۵ سال دیگر برای آموزش فلسفی ویژه که افلاطون آن را «دیالکتیک» می‌نامد. جوانان در ۲۰ سالگی برای این آموزشها پذیرفته می‌شدند (نک: «جمهوری»، 537B-D, 539D-E). آموختن دانشهای ریاضی در آکادمی اهمیتی ویژه داشته است، چنانکه گفته می‌شود بر سردر آکادمی نوشته شده بود: «کسی که هندسه نمی‌داند، داخل نشود». برجسته‌ترین ریاضی‌دانان آن زمان از وابستگان به آکادمی بوده‌اند؛ از آن جمله کسانی مانند اودُکسوس (۴۰۸-۳۵۵ق‌م) که ۲۰ سال از افلاطون جوان‌تر بود و تِئایتتوس[5] (ح ۴۲۰- ح ۳۶۷ق‌م) که یکی از دیالوگهای افلاطون به نام اوست، شایان ذکرند. جریان زندگی در آکادمی، هر بامداد با دعا و یاری جستن از موزها (الٰهه‌های هنرها نزد یونانیان) و به ویژه آپولون خدای روشنایی و زندگی بخش، آغاز می‌شد. افلاطون در آکادمی با شاگردانش غالباً با هم غذا می‌خوردند. خود افلاطون در آکادمی درس می‌داد، یا به عبارت بهتر، سخنرانی می‌کرد و سپس با شاگردان به گفت‌وگو پیرامون موضوعهای مطرح شده می‌پرداخت. او هرگز از روی یادداشتهای از پیش نوشته شده، سخن نمی‌گفت.

افلاطون نزدیک به ۴۰ سال سرپرستی آکادمی را برعهده داشت. در این میان، شاگردان از سراسر سرزمین یونان و نیز از سرزمینهای شرقی به آن روی می‌آوردند. نشانه‌هایی هست که افلاطون در میان ایرانیان نیز شاگردان و ستایشگرانی داشته است. در اینجا باید اشاره شود که هم اکنون ۲۰ تندیس از افلاطون در سراسر جهان یافت می‌شود. همهٔ این تندیسها نمونه برداریهایی از یک اصل یونانیند که گفته می‌شود آن را

---

1. Hekadèmeia 2. *Lysis.* 3. *Politeia.* 4. *The Republic.* 5. Theaitetos

یک ایرانی به نام میثریداتِس (مهرداد) پسر اُرُنتوباتِس (اردوان؟) به سیلانیون (سدهٔ ۴ق‌م)، نقاش و پیکرتراش مشهور سفارش داده، و در آکادمی افلاطون وقف موزها کرده بود (نک: دیوگنس لائرتیوس، کتاب III، فصل 25؛ نیز یوستی، 235). این تندیس بایستی احتمالاً اندکی پیش از مرگ افلاطون، در حدود ۳۵۰ق‌م پدید آمده باشد.

واپسین سالهای زندگی افلاطون، یکی از پرحادثه‌ترین، حتیٰ فاجعه آمیزترین دورانهای تاریخ آتن بوده است. هیچ‌یک از آرزوها و آرمانهای افلاطون دربارهٔ ساختار دولت و جامعه، نه تنها تحقق نیافته بود، بلکه تحقق ناپذیر می‌نمود. یونان در واپسین سالهای زندگی افلاطون چهرهٔ دیگری به خود گرفته بود. فیلیپ (حک ۳۵۹-۳۳۶ق‌م) فرمانروای مقدونیه و پدر اسکندر بزرگ، توفانی در یونان برانگیخته بود. نزدیک‌ترین یاران افلاطون از میان رفته بودند، دیون کشته شده بود، ثائیتتوس نیز در نبردی زخم خورده، و جان باخته بود؛ اودکسوس دوست جوان‌ترش نیز مرده بود. وی سرانجام در سن ۸۱ سالگی، در ۳۴۷ق‌م، در یک جشن عروسی درگذشت و در محل آکادمی به خاک سپرده شد (برای تازه‌ترین پژوهشها دربارهٔ زندگی‌نامهٔ افلاطون، نک: ریچینوس، «افلاطونیات[1]»).

نوشته‌ها: افلاطون حقیقت گفته شده را بر حقیقت نوشته شده برتری می‌داد؛ چه، بر آن بود که نوشته نمی‌تواند به پرسشهایی که هنگام خواندن از ذهن خواننده می‌گذرد، پاسخ گوید. او از اینکه مطالب عالی فلسفی به دست عوام بیفتد، نگران بود، چنانکه در نامه‌ای می‌نویسد: هشدار که این مسائل برای انسانهای نافرهیخته افشا نشود؛ زیرا به نظر من هیچ‌چیز زیانبارتر از آنها برای عوام نیست؛ از سوی دیگر، هیچ چیز شگفت‌انگیزتر و الهام بخش‌تر از آنها برای نیک سرشتان نیست... بزرگ‌ترین نگهبان آنها این است که از نوشتن آنها پرهیز شود و از راه حافظه آموخته شوند... بدین سبب است که خود من هرگز دربارهٔ آنها چیزی ننوشته‌ام و هیچ نوشته‌ای از افلاطون در این‌باره وجود ندارد و وجود نخواهد داشت، بلکه آنچه اکنون به نام افلاطون است، متعلق به سقراط است که زیبا و جوان شده است (نک: «نامهٔ دوم[2]»، 314).

افلاطون در جای دیگری نیز، در این باره بر نکات ژرف و مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید: دربارهٔ این موضوعها [یعنی مطالب عالی فلسفی] نه نوشته‌ای از من وجود دارد و نه هرگز وجود خواهد داشت. این موضوع به هیچ روی نمی‌تواند مانند آموزه‌های دیگر به گفتار آید، بلکه دربی «همبودی» (معاشرت) و همزیستی طولانی با آنها، ناگهان یک روشنایی، گویی از یک شرارهٔ جهنده (بارقه) افروخته می‌شود که چون به روح برسد، از آن پس خود از خود خوراک می‌گیرد. به هر روی، این را می‌دانم که اگر قرار بود این موضوعها اصلاً نوشته یا گفته شود، بهتر بود که خود من به بیان آنها بپردازم؛ و نیز می‌دانم که خود من از اینکه آنها به نحو بدی نوشته شوند، بیش از همه رنج می‌برم؛ و اگر به نظرم می‌رسید که این موضوعها بایستی به شایستگی برای همگان گفته یا نوشته شوند، چه مشغله‌ای در زندگی بهتر از نوشتن چنین چیزهایی ــ که برای آدمیان سودمند می‌بود و طبیعت (هستی) را به روشنایی می‌آورد ــ می‌توانستم داشته باشم؟ («نامهٔ هفتم»، 341).

با وجود این، افلاطون نزدیک به ۵۰ سال چیز می‌نوشت. نوشته‌های وی یک ویژگی دارند که همه در شکلِ «دیالوگ» یا محاوره‌اند. می‌توان پرسید که چرا افلاطون این شکل را برای بیان اندیشه‌های فلسفیش برگزیده بود؟ پاسخ آن را نزد خود وی می‌یابیم که می‌گوید: نوشته اثری شگرف دارد و در حقیقت مانند نقاشی است، زیرا کارهای نقاشی به چیزهای زنده می‌مانند، اما اگر کسی از آنها پرسشی کند، موقرانه سکوت می‌کنند. چنین است دربارهٔ سخنان نوشته شده، ظاهراً چنان سخن می‌گویند که گویی هوشمندند، ولی اگر بپرسی و بخواهی بدانی که چه می‌گویند، همیشه همان چیز را می‌گویند. هر سخنی هنگامی که نوشته شود، به هر سو می‌غلتد، چه برای کسانی که آن را می‌فهمند، چه برای کسانی که به آن علاقه‌ای ندارند. نوشته نمی‌داند که با که سخن بگوید و با که نگوید. هنگامی هم که با آن بدرفتاری شود، یا ناعادلانه ناسزا بشنود، نیاز دارد که پدرش [نویسنده‌اش] به او یاری کند، زیرا توان آن را ندارد که از خودش دفاع کند، یا به خود کمک کند (*فایدرُس*، 275 D-E). اما گونهٔ دیگری هم از سخن هست، و آن سخنی است که بر پایهٔ شناخت در روح (ذهن) دانش‌آموز نوشته می‌شود و هم می‌تواند از خود دفاع کند و هم می‌داند که با چه کسی سخن بگوید، یا در برابر چه کسی سکوت کند (همان، 276A).

از اینجاست که نوشته‌های افلاطون شکل «دیالوگ» به خود می‌گیرد. این نوشته‌ها اشباح گفتار زنده‌اند و اهمیت آنها در این است که نویسنده و دیگران یادآور چیزی می‌شوند که از پیش و از راههای دیگری آن را آموخته‌اند. حقیقت یا ماهیت هر موضوع یا هر چیز را از راه گفت‌وگو میان چندتن و پرداختن همه سویه به آنها بهتر می‌توان به گونه‌ای علمی به دست آورد، یعنی هنگامی که برپایهٔ برداشتها و اندیشه‌های گوناگون دربارهٔ موضوعی بررسی می‌شود، دربارهٔ کلیت آن از راه گفت‌وگو، بهتر و فراگیرتر می‌توان بررسی کرد، تا اینکه یک تن به تنهایی با اندیشه‌های خود به آن بپردازد. از اینجاست که مهم‌ترین دستآورد روش اندیشهٔ فلسفی افلاطون از راه «پرسش و پاسخ» به علمی‌ترین شیوه، یعنی دیالکتیک شکل می‌گیرد (نک: «جمهوری»، 534E).

در تاریخ ادبیات یونان، افلاطون یگانه فیلسوفی است که شیوهٔ «دیالوگ» را وسیلهٔ بیان فلسفه‌اش قرار داده است. وی در نخستین دیالوگهایش همچون شاعری فیلسوف یا فیلسوفی شاعر نمایان می‌شود. خصلت دراماتیک این دیالوگها شگفت‌انگیز است. در دیالوگهای معروف به «سقراطی»، گفت و گوهای معمولی میان دو نفر را می‌یابیم. همهٔ آنها در گویش متداول منطقهٔ آتیکا، یعنی آتن و نواحی آن است. در سراسر ادبیات یونان همانند آنها را از لحاظ جذابیت و اصالت نمی‌توان

1. *Platonica*,...

2. «Epistole B»

یافت. شور و شوق شاعرانهٔ دوران جوانی افلاطون در آنها می‌درخشد. افلاطون چنین روشی را تقریباً تا دوران کهن سالی به کار می‌برد. در دیالوگهای دوران جوانیش، نثر او به مرز شعر غنایی می‌رسد و بسی شورآمیز و دل انگیز است. از سوی دیگر، گزارشهایی موجود است گواه بر آنکه افلاطون در کنار و افزون بر آنچه در نوشته‌هایش از اندیشه‌ها و نظریاتش عرضه کرده است، در حلقهٔ شاگردانش دربارهٔ مسائل و موضوعهای دیگری سخن می‌گفته که هیچ‌یک از آنها را در نوشته‌هایش عرضه نمی‌کرده است. ارسطو از «عقاید نانوشتهٔ» افلاطون سخن می‌گوید (فیزیک، گ 209b، سطر 15).

همچنین گفته می‌شود که افلاطون در سالهای پایانی زندگیش، رشته درسهایی دربارهٔ «خیر یا نیکی» داشته است که چند تن از شاگردانش و از آن میان ارسطو آنها را یادداشت می‌کرده‌اند و اکنون پاره‌هایی از آنها در دست است. اینگونه درسهای نانوشتهٔ افلاطون، بعدها و به ویژه در دورانهای جدید، موضوع پژوهشهای بسیار بوده است. از آن پاره‌های بازمانده پیداست که افلاطون در پایان زندگیش بیش از پیش و به نحوی فزاینده به ریاضیات دلبستگی داشته، و زیر تأثیر جهان‌بینی و عقاید فیثاغورسیان بوده است (در این باره، نک: گایزر، «آموزهٔ نانوشتهٔ افلاطون[1]»؛ قس: «ایده و عدد، مطالعاتی دربارهٔ فلسفهٔ افلاطونی[2]»).

افزون بر دیالوگها، ۱۳ نامه نیز از افلاطون در دست است که برخی از آنها کوتاه و کم‌اهمیتند و برخی دیگر اهمیت ویژه دارند. دربارهٔ اصالت این نامه‌ها نیز داوریهای افلاطون شناسان مختلف است؛ بعضی در اصالت همهٔ آنها شک دارند، بعضی برخی از آنها را اصیل، و برخی دیگر را بر ساختهٔ نویسندگان دورانهای بعدی می‌شمارند. در این میان، آنچه تاکنون تقریباً از سوی همهٔ افلاطون شناسان، اصیل شناخته شده است، نامه‌های ششم، هفتم و هشتم است که «نامهٔ هفتم» مهم‌ترین آنهاست. این نامه که پس از کشته شدن دیون (۳۵۴ق‌م) نوشته شده بوده است، نه تنها شرح کاملی از پیوندهای افلاطون با دیونوسیوس اول و دوم است، بلکه در آن نظریهٔ ایده‌ها (مُثُل یاصُوَر) گنجانده شده است و همچنین در آن از بنیادهای اصیل فلسفهٔ افلاطون سخن می‌رود. از محتوای این نامه چنین برمی‌آید که افلاطون دو گونه آموزش فلسفی داشته است: یکی آنچه در دیالوگها برای گروه وسیع‌تری از خوانندگان عرضه شده، و دیگری آنچه ویژهٔ حلقهٔ کوچکی از شنوندگان بوده است؛ یعنی آموزشی ظاهری و آموزشی باطنی.

نوشته‌های اصیل افلاطون و نیز برخی نوشته‌های منسوب به او، یک سده پس از مرگش گردآوری و منتشر شده بود. این نوشته‌ها نخست روی پاپیروس و سپس روی کاغذ نوشته شده بودند. چنانکه اشاره شد، پس از بسته‌شدن «آکادمی» در ۵۲۹م، مطالعه و پژوهش دربارهٔ فلسفهٔ افلاطون متوقف‌شد. سلطهٔ جهان‌بینی کلیسای کاتولیک، فلسفهٔ افلاطون را از صحنه بیرون رانده بود. سرانجام در سدهٔ ۱۱م دستنوشته‌های آثار افلاطون به ویژه از سوی پسِلوس[3] (۱۰۱۸-۱۰۷۸م) فیلسوف بیزانسی هوادار فلسفهٔ او بار دیگر به اروپا راه‌یافت و شناسانده شد. گفتنی است که دیالوگ «جمهوری» یکی از مهم‌ترین آثار افلاطون، از سدهٔ ۵م تا هزارسال بعد در اروپا به فراموشی سپرده شده بود؛ حتیٰ شناخت خود افلاطون نیز در طی سده‌های میانه در اروپا بسیار اندک بود. تنها چیزی که دربارهٔ او می‌دانستند، بخش بزرگی از دیالوگ *تیمایوس* بود که کالسیدیوس (سدهٔ ۴م) آن را به لاتینی ترجمه کرده بود؛ در حالی که افلاطون در جهان فرهنگی و فلسفی اسلامی بسی شناخته شده‌تر بوده است. تأثیر افلاطون بر فیلسوفان سده‌های میانهٔ اروپا، غیر مستقیم، آن هم در نظریهٔ مشهور «کلیات» نزد رِئالیستها بود؛ اما با فرارسیدن دوران رنسانس یا «نوزایی فرهنگی» در اروپا، افلاطون نیز از نو زاده شد. فیلسوف ایتالیایی مارسیلیو فیچینو (۱۴۳۳- ۱۴۹۹م)، در ۱۴۷۷م همهٔ آثار افلاطون را به لاتینی ترجمه و منتشر کرد.

متن نوشته‌های افلاطون در دورانهای جدید، نخستین بار به کوشش هانری استین[4] (ح ۱۵۲۸- ۱۵۹۸م) در ۳ جلد در ۱۵۷۸م در پاریس منتشر شد. از آن زمان تاکنون، در همهٔ نوشته‌ها و ترجمه‌ها و پژوهشها دربارهٔ افلاطون به شمارهٔ صفحه‌ها و پاره‌های دیالوگهای افلاطون در این تدوین ارجاع داده می‌شود. اما چنانکه اشاره شد، آثار افلاطون تا یک سده پس از مرگ وی گردآوری نشده بود؛ برای نخستین بار آریستوفانِس بیزانسی (ح ۲۵۷-۱۸۰ق‌م) آنها را در مجموعه‌هایی هریک شامل ۳ دیالوگ، یا اصطلاحاً «تریلوگی» گردآورد. سرانجام در زمان تیبِریوس امپراتور رُم (۴۲ ق‌م- ۳۸م)، مردی وابسته به مکتب فیثاغورسیان به نام ثراسولُس، نوشته‌های افلاطون را در ۹ مجموعه، هریک شامل ۴ دیالوگ (که معمولاً «تِترالوگی» نامیده می‌شوند) گردآوری کرد. این همان تدوینی است که تاکنون نیز تقریباً کامل بر جای مانده است و شامل ۳۶ نوشته می‌شود.

از سدهٔ ۱۹م به بعد، افلاطون شناسان، نوشته‌های او را به ۴ دستهٔ معین تقسیم کرده‌اند: ۱. دیالوگهای دوران جوانی، شامل *آپولوژی* (دفاعیهٔ سقراط)، کریتون[5]، *ایون*[6]، *پروتاگُراس*[7]، لاخِس[8]، *لوسیس*، خارمیدِس[9] و *اوثوفرون*[10]؛ ۲. نوشته‌های دوران انتقال و تکامل، شامل *گُرگیاس*[11]، منون[12]، *اوثودِموس*[13]، «هیپیاس کوچک[14]»، *کراتولُس*[15]، «هیپیاس بزرگ[16]»، *مِنِکسِنُس*[17] و کتاب یکم «جمهوری»؛ ۳. نوشته‌های دوران کمال و میان‌سالی، شامل «مهمانی[18]» (همنوشی)، *فایدُن*[19]، کتاب دوم تا دهم «جمهوری» و *فایدرُس*؛ ۴. نوشته‌های دوران پیری، شامل *ثئایتتوس*[20]، پارمنیدس[21]، سوفیست[22]، «سیاستمدار[23]»،

1. *Platons...* 2. *Idee...* 3. Michael Psellos 4. H. Estienne 5. *Kritōn.* 6. *Iōn.* 7. *Protagoras.* 8. *Lakhès.* 9. *Kharmidès.* 10. *Euthyphrōn.* 11. *Gorgias.* 12. *Menōn.* 13. *Euthydèmos.* 14. *Hippias I.* 15. *Kratylos.* 16. *Hippias II.* 17. *Menexenos.* 18. *Symposion.* 19. *Phaidōn.* 20. *Theaitétos.* 21. *Parménidès.* 22. *Sophistès.* 23. *Politikos.*

فیلبوس[1]، تیمایوس[2]، کریتیاس[3]، «قانونها» و اپینومیس[4]. دربارهٔ اصالت برخی از این دیالوگها، مانند «هیپیاس بزرگ» و آلکیبیادِس[5] در میان افلاطون شناسان اختلاف‌نظر است.

در اینجا موضوع اصلی و محوری هر یک از این دیالوگها به اختصار مطرح می‌گردد و چون به فلسفهٔ افلاطون جداگانه پرداخته خواهد شد، از تحلیل تفصیلی هر یک از آنها چشم‌پوشی می‌شود:

۱. دیالوگهای دوران جوانی: در آپولوژی و کریتون سخن منحصراً دربارهٔ سقراط و اندیشه‌ها و شخصیت اوست. ایون به بحث دربارهٔ فرق میان دانش و شعر می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که شعر برخاسته از الهام خدایی است و بر پایهٔ شناخت یا علم نیست. پروتاگراس این مسألهٔ بنیادی سقراطی را مطرح می‌کند که «فضیلت[6]» آموختنی است و دارای وحدت است. معیار اصلی برای کردار و رفتار درست، پدید آوردن و دست یافتن به لذت و از میان برداشتن درد و رنج است و شرط پیشین کردار درست، شناخت میزان لذت و رنج است. در دیالوگهای بعدیِ این دسته، کوشش می‌شود که ماهیت هر یک از فضیلتها جداگانه بررسی شود. لاخِس به تعیین ماهیت دلیری یا شجاعت می‌پردازد، اما به نتیجهٔ مشخصی نمی‌رسد. خارمیدس ماهیت «هوشمندی» یا «خویشتن داری» را بررسی می‌کند که در فلسفهٔ اخلاق و سیاست افلاطون از اهمیت بنیادی و ویژه‌ای برخوردار است. کردار درست و نیک تنها هنگامی هوشمندانه است که انسان به کیفیت کنش و کردار خویش بینش و آگاهی داشته باشد. بنابراین، فضیلت در اینجا، خویشتن‌شناسی، یعنی آگاهی از دانایی یا نادانی خود است؛ اما این نیز به تنهایی برای رسیدن به خوشبختی و خرسندی بسنده نیست، بلکه همچنین نیازمند به شناخت و آگاهی عینی به چیزها و موضوعهاست. بدین‌سان، خویشتن داری فضیلتی است بی‌ثمر، در حالی که از سوی دیگر می‌دانیم که بسیار ارزشمند است، پس دچار بیراهگی و سرگشتگی می‌شویم. اوثوفرون دربارهٔ پرهیزگاری بحث می‌کند و می‌کوشد مفهوم آن را معین سازد. در این دیالوگ است که برای نخستین بار نظریهٔ مثال یا صورت یا پیکره[7] مطرح می‌شود که محور اصلی فلسفهٔ افلاطون را تشکیل می‌دهد (نک: ص 6D). لوسیس به کشف ماهیت دوستی می‌پردازد.

۲. نوشته‌های دوران انتقال و تکامل: در این نوشته‌ها کوشش اصلی افلاطون، درگیری و مخالفت با روش و اندیشه‌های سوفسطاییان و بررسی اصول و اوضاع زندگی سیاسی و اجتماعی است که می‌تواند زیر تأثیر شیوهٔ سخنوری و آموزه‌های سوفسطاییان پدید آید. گرگیاس به بررسی ارزش و ماهیت سخنوری می‌پردازد که در هنگام گفت‌وگو همچون یک هنر یا فنی تلقی می‌شود که ضمن پرداختن به یک موضوع به مفهوم و ماهیت اساسی آن نمی‌پردازد، بلکه هدف آن تنها احتجاج، اقناع یا مجاب کردن دیگران است. در این دیالوگ همچنین مسألهٔ چگونگی کاربرد درست یا نادرست «قدرت» مطرح می‌شود که جنبهٔ نادرست آن خودخواهی لذت جویانه است، در حالی که جنبهٔ دیگر آن کوشش برای دستیابی به خیر یا نیکی است. منون یکی از برجسته‌ترین نوشته‌های افلاطون است. افلاطون شناسان آن را در واقع آغاز تفلسف ویژهٔ او، و شامل برنامهٔ آکادمی وی می‌شمارند. از سوی دیگر، در این دیالوگ مسألهٔ «فضیلت» که قبلاً در پروتاگراس به آن پرداخته شده بود، بار دیگر مطرح، و بر این نکته تأکید می‌شود، که مسألهٔ عمده نه وحدت یا کثرت فضیلت، بلکه تعیین ماهیت آن است و اینکه آیا آموزاندنی و آموختنی است، یا نه. در اینجاست که افلاطون برای نخستین بار هستهٔ اصلی نظریهٔ مهم و بنیادی خود دربارهٔ چگونگی و ماهیت «شناخت»، یعنی نظریهٔ «دوباره به یاد آوری[8]» را عرضه می‌کند. اوثودموس دربارهٔ اختلاف نظر میان دو سوفیست و سقراط، و هدف آن ترغیب به فلسفه و تفکر فلسفی است.

«جمهوری» از مهم‌ترین و پرمحتواترین دیالوگهای افلاطون است. در کتاب یکم برای تعریف ماهیت «عدالت» کوشش شده است. در اینجا دو رویکرد متناقض مطرح می‌شود: یکی اینکه قدرتمندان مفهوم عدالت و کردار عادلانه را به سود خود تعیین کرده‌اند؛ دوم اینکه کردار ناعادلانه که از راه قدرت صورت می‌گیرد و نیز سرچشمهٔ لذت می‌شود، سرانجام بهره و لذت بیشتری می‌دهد و بنابراین سودمندتر و از فضیلت بهره‌مندتر است تا کردار عادلانه. در توضیح مفهوم عدالت گفته می‌شود که بیدادگری با نادانی، و عدالت با بینش و دانایی یکی است. اما در اینجا نیز ماهیت عدالت معین نمی‌شود. کتابهای دیگر «جمهوری» (دوم تا دهم) در واقع بنیادگذاری و وصف «آرمانشهر» (یا مدینهٔ فاضلهٔ) افلاطونی است. دیالوگ هیپیاس مفهوم زیبا و زیبایی را بررسی می‌کند، ولی نمی‌تواند تعریف مشخصی از ماهیت آن بدهد، در حالی که این نظریه را نفی می‌کند که «زیبا» با مناسب، در خور یا سودمند یکی، و احساس لذت بخش ناشی از شنوایی یا بینایی است. کراتولُس موضوع پیدایش، گسترش و ماهیت زبان را مطرح می‌کند و در آن دو نظریه داده می‌شود که یکی زبان را محصول طبیعت می‌داند و دیگری محصول قرارداد و توافق میان انسانها؛ و به این نتیجه می‌رسد که زبان از تجربهٔ همگانی انسانها و برپایهٔ قرارداد متقابل، پیدایش و گسترش یافته است. زبان کامل آن است که در آن این قرارداد متقابل هماهنگ با طبیعت باشد. منکسِنُس گفتاری است که به شیوهٔ سوفسطاییان دربارهٔ کشته شدگان آتنی انجام می‌گیرد و شاید بیشتر جنبهٔ تمسخر داشته باشد.

۳. نوشته‌های دوران کمال و میان‌سالی: این نوشته‌ها ارزش و اهمیتی ویژه دارند، زیرا افلاطون در آنها نظریهٔ ایده‌ها یا مُثُل را به تفصیل مطرح می‌کند. در این دیالوگها تفکر فلسفی افلاطون همچون ترکیبی از نظریات و اندیشه‌های فیلسوفان مکتب اِلئا[9]، فیثاغورسیان، هراکلیتوس و نیز هسته‌های اساسی نظریات سقراطی مطرح می‌شود.

موضوع عمدهٔ «مهمانی» تعریف و ماهیت «عشق[10]» است. در

---

1. *Philèbos.* 2. *Timaios.* 3. *Kritias.* 4. *Epinomis.* 5. *Alkibiadès.* 6. arétè 7. eidos, idèa 8. anamnèsis 9. Elèa 10. Erōs

اینجا «زیبا» همچون موجودی در خود و برای خود، یگانه و جاویدان معرفی می‌شود. پیوند میان مظاهر منفرد زیبایی و آن «زیبای مطلق» همان پیوندی است که میان تصویر و واقعیت یافت می‌شود. عشق به وسیلهٔ لذتی که از مظاهر محسوس زیبایی دست می‌دهد، گرایش و کشش به سوی زیبای مطلق را برمی‌انگیزد. این زیبای مطلق همان خیر مطلق است.

دیالوگ *فایدُن* گفت و گویی است که سقراط در واپسین ساعتهای زندگیش در زندان با فایدن انجام می‌دهد. موضوع اصلی آن روح و نامیرایی و جاودانگی آن است، و برای اثبات آن ۳ گونه دلیل آورده می‌شود: دلیل نخست برپایهٔ نظریهٔ هراکلیتوس است که طبق آن همه چیز زاییدهٔ کشاکش اضداد و محصول تضاد است و بدین‌سان، روح نیز نتیجهٔ تضاد میان مرده و زنده است. برای اینکه انسان بخواهد چیزی را بداند، یا بیاموزد، باید در او چیزی دارای استعداد آگاهی یا دانستن وجود داشته باشد؛ این چیز همان روح است که پیش از ورود به تن وجود داشته، و همه چیز را می‌دانسته، و پس از ورود به تن و آمیختن با ماده دانسته‌هایش را فراموش کرده است. بدین‌سان، آموختن در واقع وسیله‌ای برای «دوباره به یاد آوردن دانسته‌های فراموش شده» است. دلیل دوم بر این پایه نهاده می‌شود که جهان چیزهای محسوس، یعنی جهان پدیده‌ها ناپایدار و پیوسته در دگرگونی است، در حالی که جهان ایده‌ها که هستیهای واقعیند، یگانه، دگرگونی ناپذیر و همیشه همان است. اکنون چون روح نیز با جهان ایده‌ها پیوند دارد، باید نامیرا و فناناپذیر باشد. دلیل سوم نیز بر همان پایهٔ نظریهٔ ایده‌ها نهاده می‌شود. اگر اینها تضاد یا اضداد را در برمی‌داشتند، نمی‌توانستند در خود و به خود پایا باشند، روح نیز چنین است، زیرا در واقع ماهیت زندگی را در بر دارد و بنابراین نمی‌تواند با مرگ که ضد زندگی است، یکی و همان باشد.

کتاب دوم تا دهم «جمهوری» که در واقع شناخته شده‌ترین، و از بسیاری جهات مهم‌ترین نوشتهٔ افلاطون به شمار می‌رود، شامل مسألهٔ بنیادی در سیاست، یعنی عدالت است؛ اما عدالت امری است که در زندگی اجتماعی انسانها تحقق‌پذیر است. زندگی اجتماعی انسانها نیز در شکل سازمان سیاسی، یعنی دولت صورت می‌گیرد، پس بررسی این سازمان سیاسی مهم‌ترین و واپسین هدف هرگونه پژوهش فلسفی است. افلاطون در این دیالوگ «آرمانشهر» خود را تصویر می‌کند.

دیالوگ *فایدرس* بار دیگر به موضوع «زیبا» و پیوند آن با عشق می‌پردازد. در اینجا نیز، سخن از نامیرایی روح به میان می‌آید و دلیل تازه‌ای برای اثبات آن عرضه می‌شود. پایهٔ این دلیل مفهوم حرکت است. چیزها یا به وسیلهٔ دیگری به جنبش می‌آیند، یا چیزی را می‌جنبانند، اما چیزی هست که هم به خود و در خود می‌جنبد و هم چیز دیگری را به حرکت می‌آورد. بدین‌سان، چیزی که به خود و در خود می‌جنبد، یعنی انگیزهٔ جنبش را در خودش دارد، باید همیشه و جاودانه در حرکت باشد، یعنی فناناپذیر باشد. روح نیز چنین چیزی است که حرکت خود را از خود و در خود دارد و تن را می‌جنباند، بنابراین، نامیرا و فنا ناپذیر است. در اینجا تقسیم سه گانه یا بخشهای سه گانهٔ روح مطرح می‌شود (که در «جمهوری» به تفصیل بررسی شده است). اما وظیفهٔ «عشق» همچنان این است که همواره میان روح و زیبایی مطلق پیوند برقرار کند و از راه تماشای چیزهای زیبای محسوس، آن را به نگرش زیبای مطلق برانگیزد.

۴. نوشته‌های دوران پیری: در این نوشته‌ها گرایش افلاطون به سوی پایه‌های «شناخت» و نیز دانشهای ریاضی و همچنین توجه بیشتر به جهان محسوس و تجربهٔ حسی است و به نظریهٔ ایده‌ها کمتر تکیه می‌کند.

در دیالوگ *تئایتتوس* که افلاطون آن را به نام دوست و شاگرد ریاضی‌دان بزرگش نوشته بود، منحصراً و به تفصیل «نظریهٔ شناخت» مطرح، و تعریفهای گوناگون از آن بررسی می‌شود. این تعریفها یکی پس از دیگری نفی می‌شود، بی‌آنکه تعریف واقعی داده شود.

دو دیالوگ *پارمنیدس* و *سوفیست* دارای مضمون و محتوای به هم پیوسته‌اند. در دیالوگ نخست که از مهم‌ترین نوشته‌های افلاطون است، نظریات و عقاید آن فیلسوف مشهور و شاگردش زِنُن بررسی، و همبستگی آنها با نظریهٔ ایده‌ها مطرح می‌گردد، در حالی که در سوفیست این مسائل ژرف‌تر و مفصل‌تر پژوهش می‌شود. در هر دو دیالوگ بر اصالت، اهمیت و ضرورت دیالکتیک ــ که سرچشمهٔ آن اندیشه‌های مکتب اِلِئاست ــ تأکید می‌گردد. مسألهٔ مهم دیگری که در سوفیست مطرح شده است، هستی و نیستی یا موجود و ناموجود است. نتیجهٔ بررسی نشان دادن ماهیت هنر سوفیستی است. یک چیز را می‌توان با نامها و تعبیرهای مختلف، نامید و این بدان علت است که اشتراکی در مفاهیم جنسها وجود دارد که می‌توانند با هم پیوند داشته باشند، بی آنکه یکی باشند. مسألهٔ موجود و ناموجود نیز بسته به همین اصل است، یعنی می‌توان گفت که «ناموجود» در واقع چیزی نیست جز «موجود به گونه یا نوعی دیگر»، و بنابراین می‌تواند و باید درست به همان اندازهٔ «موجود» وجود داشته باشد.

دیالوگ «سیاستمدار» به تعریف سیاستمدار واقعی می‌پردازد. چیزی که دولتمرد یا سیاستمدار را از میان بسیاری مردمان دیگر مشخص و ممتاز می‌کند، شناخت و دانندگی است. سیاستمدار باید برخوردار از «شناخت شاهانه» باشد. وی مانند بافنده‌ای است که در دولت، همهٔ رشته‌ها را در یک بافتهٔ یکپارچه و یگانه به هم پیوند می‌دهد و این به هم پیوستگی و یگانگی را به وسیلهٔ تحقق بخشیدن به مفهوم عدالت پدید می‌آورد. چنین سیاستمداری به قانونها هم نیاز ندارد، زیرا ممکن است این قانونها حتیٰ دست و پاگیر او شوند. با آنکه برخی قوانین برای راهبرد زندگی عملی جامعه لازمند و از آنها گزیری نیست، اما سیاستمدار واقعی که برخوردار از معرفت و آگاهی کامل‌تر و ژرف‌تر است، می‌تواند از قانونها چشم‌پوشی کند. از اینجاست که گرایش افلاطون‌به‌سوی اریستوکراسی‌و حتیٰ‌تک‌فرمانروایی (نه‌خودکامگی) آشکارا به چشم می‌خورد.

در دیالوگ *فیلبوس* موضوع بررسی، مفهوم «خیر یا نیکی» است.

در اینجا از یکسو «خیر» همچون لذت، و از سوی دیگر چونان نیکیِ ناشی از اندیشمندی و بینش معرفی می‌شود. سپس مفهوم سومی از خیر به میان می‌آید و در توضیح آن گفته می‌شود که جهان هستی در کل خود همچون همبستگی ۴ عامل آشکار می‌گردد: ۱. بی‌پایان یا نامحدود، ۲. حد، ۳. آنچه از اتحاد این دو پدید می‌آید، ۴. علت و انگیزهٔ این اتحاد. محدود شدنِ نامحدود به وسیلهٔ نسبتهای عددی انجام می‌گیرد. آن نیروی زندگی که با فعالیت عقل پیوند دارد، عقل را با لذت در هم می‌آمیزد و چون این فعالیت عقلی، در واقع گونه‌ای محدود کردن لذت نامحدود است، پس می‌توان این را حد و آن را نامحدود نامید. علت و انگیزهٔ آمیزش همه چیز از عقل پدید آمده است، و بنابراین، جهان هستی دارای عقل، و در کل خود یک پیکر جاندار یا روانمند است. بدین‌سان، آمیزه‌ای از زیبایی، تناسب و حقیقت مفهوم خیر یا نیکی را می‌سازد. در این دیالوگ است که افلاطون می‌گوید: همهٔ فرزانگان در این‌باره اتفاق نظر دارند ــ و از این رو به خود می‌بالند ــ که عقل پادشاه ما در آسمان و زمین است (ص 28C).

در دیالوگ *تیمایوس*، افلاطون جهان‌شناسی خود را طرح‌ریزی می‌کند، و در آن مراحل هستی از «شدن» (صیرورت) تا آفرینش و پیدایش جهان، انسان و جامعهٔ بشری دنبال می‌شود.

در دیالوگ «قانونها» که واپسین نوشتهٔ ناتمام افلاطون است، بار دیگر مسألهٔ «ساختار دولت و سازمان سیاسی» بررسی می‌شود. در بخش فلسفهٔ سیاست افلاطون به این نوشتهٔ مهم به تفصیلِ در خور پرداخته خواهد شد.

در دیالوگ *اپینومیس* که گفته می‌شود اثر خود افلاطون نیست، بلکه گرد آوردهٔ شاگردش فیلیپوس بوده، امکان دانایی و فرزانگی بشری که شرط اصلی مشارکت در شورای عالی سازمان دولت است، بررسی می‌شود. تأثیر اندیشه‌های فیثاغورسیان و نظریهٔ عدد و موسیقی آنان در این نوشته برخی به خوبی مشهود است. نیز گفته می‌شود که روح را باید نیروی جنبانندهٔ هر آنچه جسمانی است، بشناسیم. بهترین حرکت آن است که هماهنگ با روح عقلانی باشد. برترین فضیلت پرهیزگاری است، زیرا با گرایش به سوی خیر و بزرگداشت و حرمت نهادن به خدایان و خدایی ــ که همان خیر حقیقی است ــ پیوند دارد (برای کتاب‌شناسی و مهم‌ترین و تازه‌ترین پژوهشها در بارهٔ هر یک از دیالوگهای افلاطون، نک: «مرجع...[1]»، 529-493).

جهان‌بینی فلسفی افلاطون: نزد افلاطون، فلسفه از زندگی و زندگی از فلسفه جدا نیست، بدین‌سان، فلسفهٔ افلاطون زندگانی او و زندگانی او فلسفهٔ اوست. از سوی دیگر فلسفهٔ افلاطون سراسر سیاسی و سیاست او سراسر فلسفی است، چنانکه می‌توان گفت سیاست مانند خون در رگهای همهٔ نوشته‌های افلاطون جریان دارد. واپسین نوشتهٔ ناتمام او «قانونها» که از لحاظ کمیت بیش از یک پنجم همهٔ نوشته‌های او را تشکیل می‌دهد، سراسر دربارهٔ سیاست است، همانگونه که مغز و لبّ دومین نوشتهٔ مهم او «جمهوری» نیز سیاست است. اما سیاست نزد افلاطون یعنی پژوهش و شناختِ پیوند آرمانی میان فرد و سازمان اجتماعی دوران او؛ به دیگر سخن، سیاست جست‌وجو و شناخت چگونگی شکل‌گیری زندگانی اجتماعی انسانهاست ــ آنگونه که باید باشد، نه آنگونه که هست ــ و واپسین هدف آن دستیابی به خیر و فضیلت، یعنی کمال انسان است ــ که همان سعادت است ــ و وسیلهٔ آن فرهیختن (آموزش و پرورش) نخبگان انسانهاست. هدف نهایی فلسفهٔ افلاطون پرورش، پرستاری و تعالی بخشیدن به روح انسان است. افلاطون بر این نکته تأکید می‌کند که عامهٔ مردمان ممکن نیست فیلسوف باشند. از این رو، کسانی که به فلسفه می‌پردازند، از سوی آنان و نیز از سوی کسانی که معاشران عوامند و چاپلوسی ایشان‌را می‌کنند، سرزنش و نکوهش می‌شوند («جمهوری»، 496A؛ نیز نک: «سیاستمدار»، 292E, 297B). همچنین همهٔ کسانی که دوستدار شنیدن مباحث فلسفیند، فیلسوف نیستند، بلکه شبه فیلسوفند («جمهوری»، 475E).

فیلسوفان حقیقی دوستداران دیدار حقیقتند (همانجا). افلاطون از سرشت فلسفی (همان، 490C)، فیلسوف کامل (همان، 491B)، فیلسوف راستین (همان، 490B) و فلسفهٔ راستین یا حقیقی (همان، 490A) سخن می‌گوید. کسی که با سرشتی زیبا و نیک، یا لطیف و شریف که پیش شرط فلسفه است، زاده شده، راهبرش حقیقت است و وی همیشه و در همه‌چیز جویای آن است و اگر از آن رویگردان شود، شیادی است که هیچ سهم و بهره‌ای در فلسفهٔ راستین ندارد (همانجا). اکنون اگر پرسیده شود که شرایط لازم برای چنان سرشت فلسفی چیست؟ افلاطون پاسخ می‌دهد: زودآموزی، حافظه، شهامت و بزرگ منشی (همان، 494B). افلاطون در جای دیگری برای جدا کردن سرشت فلسفی از نافلسفی می‌گوید که نباید خصلت نا آزادمنشی را فراموش کرد، زیرا هیچ‌چیز نمی‌تواند مانند چنین خصلتی با روحی که همواره جویای کل، و همگی امور الٰهی و انسانی است، متضاد باشد (همان، 486A).

از دیدگاه افلاطون واپسین هدف فیلسوف راستین «همانند شدن به خدا به اندازهٔ ممکن» است (همان، 613B، نک: *تئایتتوس*، 176B). بدین‌سان، می‌توان افلاطون را یک فیلسوف اریستوکراتِ آرمانگرا نامید؛ و این با توجه به تبار و خاستگاه خانوادگی و اجتماعی او درست می‌آید؛ اما اینها همهٔ ویژگیهای افلاطون نیست و فلسفهٔ او را می‌توان از یکسو وارث بی‌واسطهٔ فلسفهٔ معاصر او (آموزه‌های سقراطی) و فلسفه‌های پیشین، و از سوی دیگر محصول ساختار روحی و عاطفی شخصی او دانست.

تفکر فلسفی افلاطون، بیش و بیش از هر چیز از آموزشهای سقراط سرچشمه و انگیزه می‌گرفت. شکلی که همنشینی با سقراط و شخصیت وی به تفکر افلاطون داد، تا پایان زندگیش همچنان در او باقی مانده بود. اما وی نه تنها به آموزشهای سقراطی بسنده نمی‌کرد، بلکه برخلاف

1. *The Cambridge...*

سقراط ــ که به ساخته و پرداخته‌های فیلسوفان پیش از خود توجهی نداشت ــ مایه‌های تفکر فلسفی خود را از فیلسوفان پیش از سقراط می‌گرفت. او نخستین فیلسوف یونانی است که نه تنها با نظریات و عقاید فیلسوفان دیگر کاملاً آشنا بود و از آنها بهره می‌گرفت، بلکه اصول نظریات ایشان را آگاهانه به کار می‌برد و در یک کل یکپارچه تکمیل می‌کرد. در این میان جهان‌بینی فیثاغورسیان و سنتهای فرهنگی و نظریات ریاضی، موسیقی و آداب و رسوم دینی ایشان نیز دلبستگی او را جلب می‌کرد و بیش از همه گرایش شدید او را به آنچه روحانی، آن جهانی و خدایی و جدا از جهان محسوس است، پرورش داده بود. از سوی دیگر، نظریات فیلسوفان مکتب اِلِئا مانند پارمنیدس و زنون دربارهٔ هستی و همچنین نظریات هراکلیتوس دربارهٔ دگرگونی و صیرورتِ همه چیز، از انگیزه‌های بنیادی فلسفهٔ او به شمار می‌روند. همچنین نظریات اتومیستها (مانند دِموکریتوس) دربارهٔ عدم یا خلأ و نظریهٔ آناکساگوراس دربارهٔ عقل و منشأ غیر مادی آن، همراه نظریهٔ فیثاغورسیان دربارهٔ نامیرایی روح و به ویژه نظریات کراتولُس شاگرد مکتب هراکلیتوس نیز در شکل‌بخشی به تفکر فلسفی افلاطون تأثیر داشته‌اند. ارسطو می‌گوید: افلاطون در جوانی، نخست با کراتولس و عقاید هراکلیتوس آشنا شد که می‌گفتند: همهٔ چیزهای محسوس همیشه در حال سَیَلانند و هیچ‌گونه شناختی یا علمی به آنها تعلق نمی‌گیرد. وی در سالهای بعد نیز همین نظریات را داشت (متافیزیک، کتاب I، فصل 6، گ 987a، سطر 29؛ برای عقاید فیلسوفان پیش از سقراط، نک: خراسانی، سراسر کتاب).

نکته‌ای که نخست و همواره باید آن را در نظر داشت، قصد و غایتی است که افلاطون از اشتغال به فلسفه و آموختن آن دنبال می‌کند. این قصد و هدف، شناخت جهان‌طبیعی پیرامون انسان، آنگونه که در خود و برای خود و هماهنگ با قانونمندیهایی وجود دارد، نیست، بلکه هدف او همان هدف سقراطی، یعنی شکل بخشیدن به شخصیت انسانی و پرورش روحی، معنوی و عقلی او برای رسیدن به نیکبختی، خشنودی و خوش زیستی است. به دیگر سخن، هدف فلسفه، یک هدف عملی، یعنی به کمال رساندن زندگی انسان در پیوند با انسانهای دیگر (البته انسانهای نخبه و گزیده) در جامعه‌ای است که به شیوه‌ای عقلانی سازمان یافته باشد. چنانکه اشاره شد، فلسفه نزد افلاطون شیوه‌ای برای زندگی است، بلکه مهم‌ترین و نیرومندترین وسیلهٔ زندگی اصیل و شایستهٔ انسانی است. انگیزه‌ای که انسان را به سوی فلسفه می‌کشاند، از دیدگاه افلاطون یک انگیزهٔ غریزی فلسفی است که وی آن را عشق می‌نامد.

نظریهٔ عشق: افلاطون در ۳ دیالوگِ *لوسیس*، «مهمانی» و *فایدرس*، مسائل مربوط به عشق را مطرح و بررسی می‌کند. عشق بر دوگونه است: زمینی و آسمانی یا الٰهی. هر دوگونهٔ عشق ــ به ویژه گونهٔ دوم ــ در تفکر فلسفی افلاطون سهم ویژه و مؤثری دارد. در یک‌جا، موسیقی «دانش عشق» نامیده می‌شود («مهمانی»، 187C).

از سوی دیگر، عشق گونه‌ای دیوانگی[1] است، دیوانگی نیز دو گونه است: یکی زاییدهٔ بیماری انسانی، و دیگری پدید آمده از یک رهایی خدایی از عادتهای مرسوم. از سوی دیگر ۴ گونه جنون الٰهی هست که هریک از دیدگاه یونانیان باستان با یکی از خدایان ایشان پیوند دارد: پیشگویی یا کهانت از آپولون، جنون عرفانی از دیونوسوس، جنون شاعری یا آفرینندگی از موزها الهام می‌گیرد و جنون عشقی که همان شور عشقی، و شریف‌ترین نوع جنون است، از سوی آفرودیت (الٰههٔ زیبایی) و اِرُس الهام می‌شود (نک: *فایدرس*، 265A-B). ارس نزد یونانیان رب‌النوع عشق است. افلاطون ارس را «انسان دوست‌ترین خدایان» می‌نامد («مهمانی»، 189D). افلاطون در دیالوگ *فایدرس* تأثیر زیادی را که اینگونه دیوانگی یا شوق‌زدگی در انگیختن انسان برای روی آوردن به هستی و زیبایی اصیل دارد، به روشنی وصف می‌کند. در آنجا گفته می‌شود که روح، پس از نگریستن به جهان هستهای اصیل، یعنی جهان ایده‌ها (مُثُل) و خیره‌شدن در زیبایی دل انگیز آنها، نخست دچار شوق‌زدگی، سپس حیرت و سرانجام شگفتی می‌شود و این شگفتی سرچشمه و انگیزهٔ اندیشیدن فلسفی می‌گردد. اما همزمان، این شوق‌زدگی شکل عشق به خود می‌گیرد، زیرا بازتابهای محسوس آن جمال مطلق که در جهان ایده‌هاست، در میان نقشها، صورتها و بازتابهای موجودات محسوس درخشش و زیبایی ویژه‌ای دارد (ص 250B-D).

افلاطون پیدایش عشق و ماهیت آن را در قالبی اسطوره‌ای و از زبان یک کاهنهٔ فرزانه به نام دیوتیما بیان می‌کند که فشردهٔ آن چنین است: چون آفرودیت الٰههٔ زیبایی و عشق غریزی پدید آمد، خدایان جشنی برپا کردند. در میان ایشان پُرُس (چاره)، پسر مِتیدُس (حیله) نیز حاضر بود. در این میان ناگهان پنیا (فقر) نیز از راه رسید و گدایی آغاز کرد. پرس که مست شده بود، به باغ زِئوس رفت و در آنجا خوابید. آنگاه پنیا که خود بیچاره و ناتوان بود، اندیشید که شاید بتواند دارای فرزندی شود، و بدین قصد در کنار پرس خوابید، و از این هم بستری ارس را باردارشد. پس ارس (عشق) فرزند «فقر یا نیاز» و «چاره» است و بدین سان، خصلتی ویژه و دوگانه دارد: از یک سو، همواره نیازمند و فقیر است، پابرهنه و بی‌خانمان است، همیشه بر زمین سخت و بی‌بستر می‌خوابد و در آستانهٔ درها و کنار جاده‌ها و زیر آسمان دراز می‌کشد. از سوی دیگر، چون فرزند «چاره» است و از پدر میراث دارد، همواره در چاره‌جویی برای دستیابی به همهٔ چیزهای زیبا و نیک است، زیرا نیرومند و دلیر و پرجنبش است. او در سراسر زندگیش مشتاق و تشنهٔ فرزانگی و جویای حقیقت است: استاد بندبازی، جادوگری، چاره اندیشی، گفتار ماهرانه و فریبنده است؛ یک روز سرشار از زندگی، و آکنده از چاره و وسیله است، اما روزی دیگر در حال مرگ است و سپس دوباره با یاری نیروی پدرش سرزنده می‌شود. بدین‌سان، هرگز نه

1. mania

بیچارهٔ تمام است، نه توانگر تمام؛ در میانهٔ فرزانگی و نادانی است («مهمانی»، 203B-E).

کاهنهٔ فرزانه (دیوتیما) سپس به وصف و تأثیر «عشق» می‌پردازد و می‌گوید: همهٔ انسانها، چه در جسمشان، چه در روحشان آبستنند. هریک از ما پس از رسیدن به سنی معین، شوق آن را دارد که تولید کند. اما اینگونه تولید نه در زشتی، بلکه در زیبایی است. همبودی و آمیزش مرد و زن نیز برای هر دو یک تولید است. این کاری الٰهی است. این بارداری و زایمان، عنصری نامیرا در موجود میرنده است. این نیز در نامتناسب یا ناهمگون روی نمی‌دهد. زشتی با هر آنچه الٰهی است ناهمگون و نامتناسب است، در حالی که زیبایی همگون آن است. زیبایی بزرگ مامای زایمان است (همان، 206C).

از سوی دیگر، هر طبیعت میرنده‌ای، تا آنجا که می‌تواند، جویای نامیرایی است؛ یک وسیلهٔ آن تولید مثل است، زیرا از این راه انسان می‌تواند موجودی تازه را به جای موجود کهنه پدید آورد. اما کسانی هم هستند که آبستنی روح به خصایلی مانند هوشمندی یا «عقل عملی»، خویشتن داری، عدالت و فضیلتهای دیگر را بر بارداری تن ترجیح می‌دهند. بدین سان، هنگامی که روح یک انسان چنان الٰهی شود که از جوانی باردار این خصائل گردد، چون به مردی رسد، جویای موضوعی زیبا می‌شود که آن را بزایاند. از اینجاست که در اینگونه بارداری، مشتاق پیکرهای زیبا می‌شود و اگر تصادفاً با یک روح زیبا، اصیل و نیک سرشت نیز رو به رو شود، آن هر دو زیبایی را در یک تن شادمانه عزیز می‌دارد؛ با وی دربارهٔ فضیلتها و آنچه برای یک مرد خیر و سودمند است، سخن می‌گوید و بدین‌سان، آموزش و پرورشِ آن دیگری را برعهده می‌گیرد؛ زیرا در رویارویی با یک چنان انسان زیبا و معاشرت با او، آن بارداری دیرین را به ثمر می‌رساند، در حضور و غیابش به یاد اوست. انسانها در اینگونه معاشرت و همبودی، از یکدیگر بسی بیشتر لذت می‌برند تا از معاشرت با فرزندانشان؛ و دوستی آنان بسی استوارتر است، زیرا فرزندانِ زاییدهٔ چنان همبودی، زیباتر و مرگ ناپذیرترند (همان، 209A-D).

آنگاه دیوتیما به گفتارش ادامه می‌دهد و می‌گوید: کسی که می‌خواهد در این باره راه درست را بپیماید، باید از جوانی جویای پیکرهای زیبا باشد و اگر راهنمای او به درستی او را رهنمون شود، باید به یک پیکر زیبا عشق بندد و با وی سخنان زیبا بگوید و سپس باید توجه کند که زیبایی این یا آن پیکر همان است که در هر پیکر زیبای دیگر نیز یافت می‌شود؛ و پس از پی‌بردن به این حقیقت باید به همهٔ پیکرهای زیبا عشق بورزد و خود را از فشار احساس به یک تن رها سازد. مرحلهٔ بعدی پیشرفت او در این است که به روحهای زیبا ارزش بیشتر و بالاتری نهد تا به پیکرهای زیبا، چنانکه حتیٰ «گُل کوچکی» از زیبایی روح برای عشق ورزیدن و پرستاری، و نیز برای بهترسازی آن جوان از راه گفت و گو بس باشد. سپس باید به آنچه در آداب و رسوم و قانونها زیباست، بپردازد و سرانجام باید به معارف زیبا راه یابد و چون به زیبایی در کل آن دست یافت، دیگر از بردگی یک زیبا آزاد می‌شود. در این هنگام است که به دریای بزرگ زیبایی می‌رسد. در پایان، کسی که در راستای صعودی «عشقیات» به این مرحله از پرورش و فرهنگ رسید، در حالی که به هدف نهایی در این راه نزدیک می‌شود، ناگهان یک «طبیعت شگرف زیبا» بر او آشکار می‌گردد که جبران همهٔ رنجهای پیشین است (همان، 210A-211A). عاشق با چنین عشقی از زیباییهای جزئی در می‌گذرد و به راز نهانی عشق دست می یابد. از راه زیباییهای آشکار، همچون پله‌های یک نردبان، به سوی بالا صعود می‌کند؛ از یک زیبا به زیبای دوم و از دوم به همهٔ پیکرهای زیبا، از زیبایی پیکرها به زیبایی آداب و رسوم و معرفت زیبا و سرانجام به آن آموزهٔ نهایی، یعنی شناخت «خودِ هستی زیبایی» [یعنی ایده یا مثال زیبایی] راه می‌یابد (همان، 211B-D). عشق (ارس) نزد افلاطون همان غریزهٔ فلسفی است که همواره مشتاق و کوشا در راه رسیدن به زیبایی مطلق و دست یافتن به حقیقت است.

گفتنی است که افلاطون در کهن‌سالی، یعنی در حدود ۸۰ سالگی نیز دربارهٔ عشق و دوستی در واپسین نوشته‌اش «قانونها» سخن می‌گوید. در آنجا گفته می‌شود که ما دو همانند و برابر در فضیلت را، همچنین نیازمند و توانگر را که ضد همند، دوست می‌نامیم. هرگاه در هر یک از این موارد تمایل شدید شود، ما به آن «عشق» نام می‌دهیم. دوستیی که میان اضداد پدید آید، هراس‌انگیز، وحشی و ندرتاً متقابل است، در حالی که دوستی میان همانندها لطیف، و در سراسر زندگی دو سویه است. اما ملاحظهٔ آنچه از آمیزهٔ آن دو عشق پدید می‌آید، آسان نیست. کسی که گرفتار این نوع سوم عشق است، چه می‌خواهد از آن به دست آورد؛ شخص سرگشته و در میان دو گرایش کشانده می‌شود که هر دو او را به خود جذب می‌کنند؛ یکی او را بر می‌انگیزد که از شکوفهٔ جوانی معشوق کام بگیرد و دیگری او را از این کار باز می‌دارد، زیرا کسی که عاشق تن است و گرسنهٔ شکوفهٔ جوانی است ــ که گویی میوه‌ای رسیده است ــ به شوق می‌آید که از آن سیر بخورد، بی آنکه به حال و روح معشوق ارج نهد. اما کسی که شهوت تن را چیزی فرعی می‌شمارد، بیشتر «نظر باز» است تا «عشق باز»، با عشق ورزیدن روح به روح، ارضای تن را از تن شهوت‌رانی می‌داند، خویشتن داری یا عفت، مردانگی، بزرگ‌منشی و فرزانگی را محترم می‌شمارد و خواستار آن است که همواره عفیفانه با معشوق عفیف خود به سر برد («قانونها»، 837A-D؛ برای نظریات مفصل افلاطون دربارهٔ عشق، نک: لاگربرگ[1]، نیز رُبن[2]، سراسر هر دو کتاب).

دیالکتیک: چنانکه اشاره شد، عشق نزد افلاطون همان غریزهٔ فلسفی است که همواره مشتاق و کوشا در راه رسیدن به زیبایی مطلق و دستیابی به حقیقت است؛ اما وسیلهٔ واقعی این دستیابی چیست؟ افلاطون پاسخ می‌دهد: دیالکتیک. دیالکتیک روح فلسفهٔ افلاطونی

1. Lagerborg 2. Robin

است. مبحث دیالکتیک در چندین دیالوگ افلاطون پراکنده است. وی واژهٔ دیالکتیک را نخستین بار در دیالوگ منون (ص 75D) به عنوان روش درست فلسفی در برابر روش سوفیستی، یعنی جدل به کار می‌برد. افلاطون بارها بر فرق بنیادی میان روش دیالکتیکی و جدلی تأکید می‌کند (نک: *فایدن*، 90C, 101E، «جمهوری»، 454A, 499A, 539B). در یک جا می‌گوید: دیالکتیک موهبتی از سوی خدایان است که از سرچشمهٔ الٰهی همراه با آتش بـه آدمیـان داده شده است (*فیلبوس*، 16B-C). این دانش که به وجود یا موجود حقیقی و آنچه به خودی خود جاودانه موجود است، می‌پردازد، حقیقی‌ترین دانش است (همان، 58A). دیالکتیک با اندیشه‌ها و مفاهیم ناب، با کلیات معقول و جدا از جزئیات محسوس سرو کار دارد («جمهوری»، 511B) و بدین‌سان، کاری است ویژهٔ فیلسوف؛ زیرا کار او شناخت «موجودِ در خود» و کشف ماهیت و مفهوم اشیاء است (همان، 484B).

دیالکتیک ویـژهٔ مـردانی است که با پاکی و صداقت تفلسف می‌کنند (*سوفیست*، 253E)، یعنی فیلسوفان راستین؛ زیرا ایشانند که عاشق دیـدار حقیقتند («جمهـوری»، 475E). انگیزه‌هـای دیالکتیک ویـژهٔ افلاطونی، از یک سو اندیشه‌های فیلسوفان مکتب الئا، و از سوی دیگر درگیری وی با روش جدلی سوفیستهاست، زیرا هنر ایشان این بود که تصورات یا مفاهیم را آشفته کنند و نبود آنها را نشان دهند (که نتیجهٔ آن منفی است). این روش در برخی از دیالوگهای افلاطون به ویژه در دیالوگهای معروف به سقراطی و نیز در مباحث مربوط به برداشت سوفیستها از مسألهٔ شناخت نیز دیده می‌شود. اما مفهوم حقیقی دیالکتیک افلاطونی در این است که جنبش ضروری مفاهیم را نشان می‌دهد؛ نه اینکه آنها را در هیچ منحل کند، بلکه آنها را نتیجهٔ حرکت ذاتی خودشان می‌داند، و نتیجهٔ این جنبش یک کلی است که در واقع وحـدت چنان مفاهیم متضـاد است. هر کلـی یک «معقـول» است، بنابراین، در برابر آنچه جزئی و محسوس است، حقیقی است. افلاطون در بسیاری از نوشته‌هایش نشان می‌دهد که آنچه جزئی است، حقیقی نیست، باید در جزئی کلی را جست‌وجو کرد که موضوع شناخت حقیقـی است؛ اما ایـن کلی در آغاز نامتعین، و امـری انتزاعی است کـه «مشخص» نیست. افلاطون کلی مشخص را ــ در عرصهٔ شناخت ــ «ایدُس[1]» می‌نامد که می‌توان آن را «جنس» یا «نوع» دانست که متعلق به اندیشه است و از راه اندیشه ادراک می‌شود. ایده همان است که ما آن را کلی می‌نامیم و یک جنس (به معنای ارسطویی) است. «خودِزیبا»، «خودِ خیر» و مانند اینها اجناس، و خلاصهٔ تعینات همانندند که از بسیاری جزئیات به وسیلهٔ بازاندیشی پدید می‌آیند. هدف اصلی افلاطون تعیین اینگونه کلیات است. وی بر این نکته تأکید دارد که چیزهای محسـوس و موجوداتی که ما با آنها رو به روییم (همهٔ چیزهای پدیدار) فاقد هستی واقعیند، زیرا همواره در دگرگونیند. آنچه محسوس و محدود و پایانمند است، در خود نیست؛ در پیوند با چیزهای دیگر است، نسبی است و هستی عینی ندارد، هر چند ما می‌توانیم از آن تصوری درست داشته باشیم. چنین موجودی خودش نیست، بلکه همواره دیگری است، در خودش یک تناقض حل نا شده است. دیالکتیک افلاطون به ویژه معطوف بـه چنین موجـودی است. هـدف آن از یکسو آشفتـه سازی تصورات، و از سوی دیگر یافتن پایگاهی برای شناخت راستین است. هرچند در بیشتر دیالوگها نتیجه‌ای ایجابی به دست نمی‌آید، اما وظیفهٔ دیگر دیالکتیک، جست و جو و یافتن یک کلی است که از راه آشفته سازی جزئیات به دست می‌آید. در یک چنین مفهوم کلی تضادها و تناقضها از میان برداشته، و منحل می‌شوند و مفهوم شکل مشخصی به خود می‌گیرد و وحدت اضدادی را که از میان برداشته است، نشان می‌دهد. دیالکتیک افلاطون با اندیشه‌ها و مفاهیم نابی مانند هستی و نیستی، یکی و بسیار (واحد و کثیر)، نامحدود و محدود، زیبا و زشت و مانند اینها سروکار دارد. افلاطون بیشتر دو واژهٔ یونانی را به کار می‌برد که در اصل به معنای «پرسیدن و پاسخ دادن» در علمی‌ترین شکل آن است («جمهوری»، 534D، نیز نک: *گرگیاس*، 461E، *خارمیدس*، 166D، *پروتاگراس*، 338D).

کاربرد روش دیالکتیک افلاطون را به ویژه می‌توان در دیالوگهای «جمهوری»، *سوفیست*، *فیلبوس* و *پارمنیدس* یافت. به تعبیر افلاطون دیالکتیک واپسین سنگ چین بالای دیوار همهٔ آموزشهای دیگر است و هیچ آمـوزهٔ دیگـری را نمی‌توان بـه درستی بـرتـر از آن قـرار داد («جمهوری»، 534E). هر کس که بکوشد به وسیلهٔ دیالکتیک از راه استدلال عقلی ــ نه از راه محسوسات ــ راه خویش را به سوی «خودهستی» هر چیزی بیابد و تا دست یافتن به خودِ هستی «خیر» از تفکر باز نایستد، به غایت معقول می‌رسد (همان، 532A-B، قس: 514-516: تمثیل غار). دیالکتیک‌دان کسی است که می‌تواند پدیده‌ها، موجودات یا موضوعات را در کلیت آنها، از جنبه‌های گوناگون و پیوند و خویشاوندی آنها با یکدیگر ببیند و ماهیت آنها را دریابد، یا به تعبیر افلاطون بـه «هم بینی[2]» بـرسد، و این بـزرگ‌ترین خصلت و طبیعت دیالکتیک است، و بدین‌سان، هر کس «هم بین» است، دیالکتیک‌دان است و هر کس آن نیست، این نیست (همان، 537C، قس: «نامهٔ هفتم»، 341C-D، نیز «مهمانی»، 210E).

گفته شد که کار روش دیالکتیک جست و جوی مفاهیم کلی است؛ و این از دو راه به دست می‌آید: «گردآوری» و «تقسیم یا پخش کردن». افلاطون از زبان سقراط می‌گوید: من عاشق این دو روشم، یعنی تقسیم کردن و گرد آوردن، چه در گفتار، چه در اندیشیدن. اگر کسی بتواند چیزهایی را ببیند که بنا بر طبیعتشان می‌توانند در وحدتی گردآیند، یا در کثرتی تقسیم شوند، من از او پیروی می‌کنم و پا جای پایش می‌گذارم و او را دیالکتیک‌دان می‌نامم (*فایدرس*، 266B-C). گرد آوردن یعنی بازگرداندن کثرت آنچه از راه تجربه به دست می‌آید، به یک مفهوم جنسی؛ و تقسیم یعنی پخش کردن این مفهوم جنسی در مفاهیم نوعی تا

1. Eidos   2. sunopsis

حد جزئیات، به گونه‌ای که در این تجزیه هیچ عضوی نادیده گرفته نشود. در مفاهیم کلی باید چیستیِ اشیاء تعیین شود، نه اینکه این یا آن صفت آنها، و باید شاخصهایی داده شود که هر چیزی را از چیز دیگر ماهیتاً ممتاز می‌کند (*تئایتتوس*، 208C-D، «سیاستمدار»، 285A). این همان «تعریف» است. تعریف سروکارش با آن چیزی است که در همهٔ جزئیها یا افراد به نحوی یکسان روی می‌دهد، یعنی یک کلی که بی آن هیچ جزئی را نمی‌توان ادراک کرد، زیرا آن کلی در هر جزئی گنجانده شده است (نک: منون، 71D به بعد). از سوی دیگر، چنانکه در مبحث ایده‌ها خواهیم دید، از آنجا که مفاهیم جنسی چیزها، فراسوی افرادند و در خود و برای خود موجودند، هیچ یک از تک چیزها که در آن مفاهیم شرکت دارند، نمایندهٔ کلیت آنها نیست، بلکه مجموع آن چیزها نیز ناقص‌تر از آنند که همهٔ آن مفاهیم را در بر گیرند. باید ملاحظه کرد که کدام یک از آن چیزها بازتابانندهٔ آن مفهوم کلی است و کدام یک نیست، زیرا تک چیزها برای ذهن یا اندیشهٔ ما نمونه‌هایی هستند که آن مفاهیم کلی را به یاد می‌آورند، اما در خودشان واقعیتی ندارند. اکنون تنها وسیلهٔ راه یافتن از کلی به جزئی همان روش تقسیم است؛ یعنی همان‌گونه که مفهوم، امر مشترکی را بیان می‌کند که کثرتی از اشیاء در آن اشتراک دارند، روش تقسیم، برعکس، نمایانگر فرقهایی است که یک مفهوم جنسی از راه آنها به شکل انواع آن مشخص می‌شود (*فایدرس*، 265، «سیاستمدار»، 262A, 263A, 285، نیز نک: *فیلبوس*، 16C).

گفتنی است که افلاطون در برابر کاربرد نادرست روش دیالکتیک نیز مؤکداً هشدار می‌دهد. این روش را نباید به جوانان آموزش داد، زیرا هنگامی که اندکی از طعم مجادله را چشیده باشند، آن را همیشه به بازی می‌گیرند و تناقض گویی می‌کنند و در تقلید از کسانی که به نفی و ابطال دیگران می‌پردازند، خودشان نیز رد و ابطال می‌کنند و مانند توله‌سگانیند که به هر سو می‌گردند و با گفتارشان همهٔ کسانی را که به آنها نزدیک می‌شوند، می‌گیرند، پس از چندی که عقاید بسیاری کسان را رد و ابطال کردند و خودشان نیز رد و ابطال شدند، ناگهان به همهٔ آنچه از پیش حقیقت می‌دانسته‌اند، بی‌اعتماد می‌شوند و نتیجه آن است که هم خودشان و هم فلسفه را بی‌آبرو می‌کنند. اما کسانی که سالخورده‌ترند، دیالکتیک را صرفاً تناقض گویی نمی‌شمارند و آن را به بازی و شوخی نمی‌گیرند. کسانی باید به اینگونه مباحث بپردازند که از طبایعی آرام و استوار برخوردارند («جمهوری»، 539A-D).

نظریهٔ ایده‌ها (مُثُل، صُوَر): نظریهٔ ایده‌ها محور اصلی هستی و نیز شناخت شناسی افلاطون است و وی در بسیاری از نوشته‌هایش به انگیزه‌ها و مناسبتهای گوناگون بـه آن می‌پردازد. این نظریه در طی دورانها به‌اندیشه‌های فیلسوفان شکل بخشیده، وهواداران و معارضانی داشته است. پژوهشی فراگیر دربارهٔ این نظریه نیاز به کتابی جداگانه دارد. بنابراین، در اینجا به فشرده‌ای از مهم‌ترین جنبه‌های آن بسنده می‌شود.

فیلسوفان یونان، پیش از افلاطون و تا زمان سقراط، از دیدگاهها و با رویکردهای گوناگون به مسألهٔ هستی، موجودات و جهان در کل آن از یکسو، و چگونگی رویکرد انسانِ شناسنده به آنها، از سوی دیگر پرداخته و اندیشیده بودند. اندیشیدن نیز به تعبیر افلاطون «گفت و گوی بی‌آوای روح با خودش است» (*سوفیست*، 263E)، یا به دیگر سخن «هنگامی که روح می‌اندیشد، چیز دیگری نیست، جز گفت و گویی با خودش؛ پرسشهایی می‌کند و پاسخهایی می‌دهد، ایجاب یا سلب می‌کند» (*تئایتتوس*، 189E). کار فیلسوف پیش از هر چیز «شناخت» است، شناخت حقیقتِ وجود و موجودات. این شناختها نیز از دیدگاه افلاطون، از راه اندیشیدن به وسیلهٔ مفاهیم دست می‌دهد که با یاری روش دیالکتیک ممکن می‌شود. افزار شناخت نیز برای انسان یا ادراک حسی است، یا اندیشیدن عقلی مفهومی. از سوی دیگر، هر چیزی به آن اندازه که برای انسان شناخته شده است، «هست» و به آن اندازه که ناشناختنی است، «نیست». به تعبیر دیگر، موجود شناخت پذیر، و ناموجود شناخت ناپذیر است، اما آنچه آمیزه‌ای از موجود و ناموجود است، در میانه جای دارد. چنین پدیده‌ای موضوع شناخت راستین نیست، بلکه موضوع تصور، اعتقاد یا باور است («جمهوری»، 476E به بعد، نیز 478B, 511E). شناخت غیر از تصور است. تصور معطوف به محسوس، و مفهوم عقلی معطوف به نامحسوس است. شناخت راستین تنها به آنچه غیر حسی یا نامحسوس است، تعلق می‌گیرد. این فرق بنیادی میان شناخت و تصور، انگیزهٔ افلاطون برای اثبات هستی ایده‌هاست.

فیلسوفان پیش از افلاطون، به ویژه هراکلیتوس و پارمنیدس دو رویکرد متضاد به هستی و موجودات داشتند: یکی همه چیز را همیشه نااستوار، در دگرگونی، و دیگر شدنی و تباهی پذیر می‌دانست و دیگری به هستی یگانه، پایدار، دگرگون ناشدنی و همیشه همان باور داشت. افلاطون از سقراط آموخته بود که شناخت تنها می‌تواند به هستیهای راستین، یعنی آنچه بی‌رنگ، بی‌شکل و جدا از ماده است، تعلق گیرد (*فایدرس*، 247C). موضوعهای شناخت باید ثابت و دگرگونی ناپذیر باشند، یعنی نه چیزهایی که برای ما، بلکه در خود و برای خود وجود دارند. افلاطون اینگونه موجودها را ایده‌ها می‌نامد و می‌گوید که انکار واقعیت آنها، یعنی انکار امکان هرگونه شناخت و پژوهش علمی (*پارمنیدس*، 135B به بعد).

ایده‌ها موضوعهای واقعی و حقیقی شناختند، پس باید هستیهای واقعی و حقیقی نیز باشند. فرق است میان آنچه همیشه «هست» و در «شدن» نیست، با آنچه همواره در «شدن» است و «هست» نمی‌شود. آن یک را اندیشهٔ عقلی ادراک می‌کند و این یک ــ چون همواره پدید می‌آید و از میان می‌رود ــ تنها می‌تواند به ادراک حسی، یا به تصور و اعتقاد درآید؛ آن یک، نمونه یا الگوی اصل است و این یک، نگاره، تصویر، مثال یا صَنَمی از آن است. ما می‌توانیم به آن الگوها از راه نگرش به چیزها در جهان پیرامونیمان راه یابیم. جهان از آن‌رو چنین زیبا و کامل است که طبق یک الگوی جاویدان و دگرگون ناشدنی، شکل

گرفته است (تیمایوس، 28A, 29A, 30C). ایده‌ها موجودهایی فراسوی جهان محسوسند و جهانی ویژهٔ خود دارند. هر تک چیزی که در جهان ما یافت می‌شود، الگو یا نمونهٔ اصلی خود را در جهان ایده‌ها دارد که ما همان نام را به آن می‌دهیم، حتیٰ چیزهایی مانند تخت و میز هم ایده‌های خود را دارند، و کسانی که آنها را می‌سازند، در ذهنشان چشم به ایده‌های آنها می‌دوزند و آنها را طبق آنها شکل می‌دهند («جمهوری»، 596B). افلاطون برای مفاهیم اخلاقی نیز ایده‌هایی معین می‌کند و از آنها با تعابیری مانند «خودِ زیبایی»، «خودِ عدالت»، «خودِ خویشتن‌داری یا عفت» و «خودِ شناخت» یاد می‌کند (فایدرس، 247D، نیز 250B به بعد). بدین‌سان، می‌توان گفت که ایده‌های افلاطون چیزی نیستند، جز مفاهیم کلی سقراطی که از عرصهٔ قواعد و معیارهای شناخت به شکل اصول متافیزیکی و نیز به گونه‌ای درون اندیشانه دربارهٔ مسائل مربوط به ماهیتها و مبادی موجودات به کار گرفته می‌شوند.

دربارهٔ مفهوم و ماهیت ایده‌ها باید گفت که آنها واقعیتهایی هستند پایدار و به خود پاینده و مطلقاً مستقل و جدا از پدیده‌های دگرگون شونده و آمیخته با نیستی. از دیدگاه شناخت شناسی می‌توان آنها را مفاهیم کلی، یا بهتر بگوییم اجناس و انواع نامید، زیرا افلاطون واژهٔ «آیدُس» و «ایدئا[1]» را به معنای جنس و نوع هر دو به کار می‌برد و میان این دو فرق نمی‌نهد و واژهٔ «مُرفه[2]» را نیز بر آنها اطلاق می‌کند. این هر ۳ واژه شکل، پیکره و صورت معنا می‌دهند، و از لحاظ ذهنی به معنای تصورِ آن شکلها و صورتها و مفاهیم کلی به کار می‌روند (نک: اوثوفرون، 6D، گرگیاس، 454E، ثئایتتوس، 148D، منون، 73C، فایدرس، 249B، 265D، پارمنیدس، 129C, 139A-D، جم).

افلاطون نامهای دیگری نیز به ایده‌ها می‌دهد مانند: باشندگی (فایدرس، 247C، کراتولُس، 386D، فایدن، 78D، پارمنیدس، 135A) و نیز باشندگی جاویدان (تیمایوس، 37E)، همیشه موجود (همان، 27D)، موجود یا موجودهای حقیقی (فایدرس، 247C-E، «جمهوری»، 597D)، موجود کامل و تمام (سوفیست، 248E، «جمهوری»، 477A) و موجودِ به خود یا به ذات (تیمایوس، 35A, 38A). عرصهٔ ایده‌ها فراسوی این جهان است، یعنی آنجا که «هستی حقیقی، بی‌رنگ، بی‌شکل و ناملموس قرار دارد و شناخت حقیقی مربوط به آن است و تنها برای عقل (اندیشه) که سکاندار روح است، دیدنی است» (فایدرس، 247C-D). هر ایده‌ای «موجودی در خود و به خودی خود و برای خود، یک شکل و همیشگی» است («مهمانی»، 211A). به عبارت دیگر، ایده یعنی «خود زیبایی، خودِ هستی، خودِ موجود که هرگز دگرگون نمی‌شود، خود هر هستی، موجود یک شکلِ به خودی خود که ماندگار است و به هیچ روی و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد» (فایدن، 78D). همهٔ موجودات هستی خود را از ایده‌های خود می‌گیرند. بدین‌سان، حتیٰ چیزهایی مانند انسان، آتش، آب، مو و حتیٰ پلیدیها نیز ایده‌هایی دارند (پارمنیدس، 130B به‌بعد). همچنین مفاهیم صفات، نسبتها، شکلهای ریاضی، بزرگی، کوچکی، بدی، همانندی و ناهمانندی و همهٔ ساخته‌های انسان نیز دارای ایده‌هایی هستند (نک: تیمایوس، 51B، «جمهوری»، 596A, 597C، پارمنیدس، 133C-D، فایدن، 65D).

اکنون می‌توان پرسید که پیوند میان ایده‌ها و افراد موجودات چگونه است؟ پاسخ افلاطون این است که ایده‌ها در طبیعت مانند الگوها یا نمونه‌های آغازینند و موجودات دیگر همانندهای آنها هستند و مشارکت آنها در ایده‌ها مانند شدن به آنهاست و نه چیز دیگر (پارمنیدس، 132 D). ایده‌ها اندیشیدنیند، اما دیدنی نیستند («جمهوری»، 507C). جهان ایده‌ها عرصهٔ معقول در برابر عرصهٔ محسوس است. از سوی دیگر، افلاطون در دوران کهن سالی و زیر تأثیر فزایندهٔ نظریات فیثاغورسیان ایده‌ها را با اعداد ریاضی پیوند می‌دهد و می‌کوشد که آنها را به شکل یک نظام عددی درآورد. این نظریه‌ای است که به ویژه ارسطو به افلاطون نسبت می‌دهد (نک: ارسطو، متافیزیک، کتاب XIII، فصل 7، گ 1081a، سطر 14-1082b، سطر 30، کتاب XIV، فصل 3، گ 1091a، سطر 4).

ایده‌ها سلسله مراتبی دارند که در آن هر جزئی در یک کل است. در بالای این سلسله مراتب ایدهٔ خیر یا نیکی جای دارد. افلاطون دربارهٔ ایدهٔ خیر می‌گوید: همانگونه که خورشید در جهان محسوس، انگیزهٔ زندگی، رویش و نیز روشنایی چشم است و چیزها را دیدنی می‌سازد، به همان سان در جهان فراسوی محسوس، همهٔ چیزهای شناختنی نه تنها شناخت پذیری خود را از حضور ایدهٔ خیر دریافت می‌کنند، بلکه وجود و باشندگی خود را نیز مدیون آنند، هرچند خودِ خیر یک هستی نیست، بلکه در ارجمندی و نیرومندی فراسوی هستی است («جمهوری»، 509). ایدهٔ خیر بزرگ‌ترین آموزه یا شناخت است که عدالت و همهٔ چیزهای دیگر به وسیلهٔ آن سودمند و ثمربخش می‌شوند، اما ما دربارهٔ آن آگاهی کافی نداریم (همان، 505A، نیز 508E, 517C، کراتولس، 418E).

نکته‌ای که باید به یادداشت، این است که افلاطون ایدهٔ خیر را همچون مفهومی متافیزیکی و اُنتولوژیک ــ نه همچون مفهومی اخلاقی ــ به کار می‌برد. به تعبیر خود او، در عرصهٔ شناخته‌ها واپسین چیزی که باید دیده شود ــ و به دشواری دیده می‌شود ــ ایدهٔ خیر است، و هنگامی که دیده شود، باید ما را به این نتیجه برساند که آن علت همهٔ راستیها و زیباییهاست و در عرصهٔ دیدنیها روشنایی را پدید می‌آورد و در عرصهٔ معقولات نیز پدید آورندهٔ خودش و روشنایی است و سرچشمهٔ نیرومند حقیقت و عقل است و هر کسی که می‌خواهد در عرصهٔ زندگی خصوصی یا عمومی خردمندانه عمل کند، باید آن را دیده باشد («جمهوری»، 517C).

نظریهٔ ایده‌ها نزد افلاطون، با وجود کوششهای او برای توضیح آنها پرسشهایی را به میان می‌آورد. مهم‌ترین پرسش این است که سرانجام،

---

1. idéa 2. morphè

گذشته از تعابیر مجازی مانند «شبیه یا همانندسازی»، «مشارکت یا اشتراک» که افلاطون برای توضیح پیوند میان ایده‌ها با اشیاء محسوس این جهان به کار می‌گیرد، هنوز کاملاً روشن نیست که پیوند ایده‌ها با یکدیگر چگونه است؟ مثلاً پیوند ایدهٔ خیر با ایدهٔ عدالت چیست؟ یا پیوند ایدهٔ گیاه با ایدهٔ گُل سرخ و مانند اینها (برای مهم‌ترین مراجع دربارهٔ وصف و تعریف ایده‌ها در آثار افلاطون، نک: *فایدن*، 65D-66A, 76B-C, 78C-80B؛ *فایدرس*، 247C؛ «جمهوری»، 477A-480E؛ «مهمانی»، 210-211E؛ *تیمایوس*، 27D-28A, 52A-B؛ *فیلبوس*، 59C؛ دربارهٔ انگیزه‌های افلاطون در طرح مسألهٔ ایده‌ها، نک: پنر[1]، سراسر کتاب).

نظریهٔ شناخت: نظریهٔ ایده‌های افلاطون با نظریهٔ شناخت وی پیوندی تنگاتنگ دارد. چنانکه گفته شد، شناخت یا علم راستین تنها از راه نگرش در جهان ایده‌ها دست می‌دهد. همچنین دیدیم که افلاطون جهان هستی را به دو بخش اصلی تقسیم می‌کند: بخش محسوس و بخش معقول یا اندیشیدنی. انسان در رویه‌رویی با جهان پیرامونی و ادراک پدیداریهای آن به ترتیب ۴ مرحله را می‌گذراند: ۱. پندار یا گمان، ۲. باور، ۳. فهم، ۴. تعقل یا اندیشیدن که همان معرفت یا شناخت است. خطر اصلی این جریان اعتقاد است. اعتقاد نیز بر دو گونه است: اعتقاد حقیقی یا درست و اعتقاد نادرست. اعتقاد درست اگر همراه با گزارش استدلالی دربارهٔ موضوع باشد، می‌تواند بـه شناخت رهنمون شود.

نخستین و ناقص‌ترین شکل ادراک ما از جهان پیرامونی گمان یا پندار است؛ یعنی دریافت تصاویر، سایه‌ها و نگاره‌ها یا اشباح. گمان گونه‌ای اعتقاد مبهم و غیریقینی است و انگیزهٔ آن مشاهدهٔ نمود، ظاهر یا شکل بیرونی یک چیز یا موضوع است.

مرحلهٔ دوم گسترش شناخت، باور است که خصلتی درست خلاف گمان دارد. در این مرحله احساس یقین بیشتری می‌شود؛ گویی انسان به آنچه چیزهای محسوس نامیده می‌شوند، رسیده است. موضوع باور، به تعبیر افلاطون جهان پیرامون و همهٔ جهان طبیعت و ساخته‌های انسانی است. اما گمان و باور هر دو به مرحلهٔ اعتقاد تعلق دارند. در مرحلهٔ گمان، ما واقعیت را در شکل یک رشته چیزهای به ظاهر جدا و مستقل از یکدیگر ادراک می‌کنیم که هر یک از آنها دارای وضع و خصلت ویژهٔ خویش است و نمی‌دانیم که آیا آنها چیزهای واقعیند، یا تنها تصاویری از واقعیت. مثلاً شناختی که ما در این مرحله از یک موضوع معین، مانند عدالت یا خیر داریم، معلوم نیست که از راه شنیده‌ها و خوانده‌ها به دست آمده است، یا از راه تجربه و پژوهش عقلی و شخصی. در مرحلهٔ گمان یا باور ما به پرسشها دربارهٔ ماهیت چیزها یا موضوعها، تنها با اشاره به یک شکل خاص یا شیوه‌ای معین بسنده می‌کنیم. مثلاً برای معرفی مفهوم عدالت، فقط با اشاره به شکل قانونها و شیوهٔ حکومت و سازمانهای سیاسی یک سرزمین معین می‌توانیم پاسخ دهیم. اینگونه شناخت یقینی نیست.

چون حالت گمان و باور ما را با دشواریها و سرگشتگیهایی رویه‌رو می‌کند، اندیشیدن به مرحلهٔ دیگری پیش می‌رود که آن فهم است. این واژه به معنای پی بردن و دریافتن است. شاید رویکرد یک دانشمند و پژوهشگر را بتوان نمونه‌ای از آن دانست. افلاطون تنها دو رشته دانش مشهور زمان خودش، یعنی علم حساب و هندسه را زمینهٔ مشخصِ این رویکرد اندیشه‌ای (فهم) معرفی، و دو خصلت مشخص آن را بررسی می‌کند، بی‌آنکه پیوندهای آنها را با یکدیگر نشان دهد: نخست اینکه با چیزهای محسوس سر و کار دارد، اما در این رهگذر آنها را همچون نشانه‌ها یا رمزهای چیزهایی به کار می‌برد که گویی محسوس نیستند. دوم آنکه به وسیلهٔ «مفروضها» به استدلال می‌پردازد. حسابدان یا هندسه‌دان، با اشیاءِ محسوس و دیدنی سر و کار دارد، اما در هنگام پژوهش به آنها نمی‌اندیشد، بلکه به نشانه‌ها و تصاویری می‌اندیشد که برای آنها برگزیده است. مثلاً هندسه‌دان، در جریان کار خود با مثلث یا دایرهٔ در خود سر و کار دارد و دایره‌ای می‌کشد که برای او رمز یا نشان آن دایره است. از سوی دیگر، چنانکه گفته شد، نزد افلاطون موجودات واقعی که اشیاء نشانه‌ها و همانندهای آنهایند، همان ایده‌ها یا مثالها، یا اصلهای نخستینند. هندسه‌دان نیز از مفروضهایی آغاز می‌کند و پیش می‌رود، نه برای آنکه به آن الگوها و نمونه‌های نخستین (یعنی ایده‌ها) دست یابد، بلکه قصدش رسیدن به نتیجه است؛ مثلث یا دایره یا شکلهایی مانند آنها را که به نحوی معلوم اوست، می‌گیرد و همچون مفروضهایی می‌پذیرد و آنگاه با به کار بردن یک شکل عینی محسوس، برای رسیدن به نتیجه استدلال می‌کند، بی‌آنکه توجه و علاقه‌ای به این یا آن مثلث یا دایرهٔ معین داشته باشد. هندسه‌دان در واقع می‌کوشد، به تعبیر افلاطون، آنگونه چیزهایی را دریابد که انسان تنها می‌تواند آنها را با «چشم روح» ببیند. اما این مرحله از رویکرد اندیشه‌ای نیز کافی نیست، زیرا با «مفروضها» سر و کار دارد. مفروضها غیرواقعی نیستند، از گونه‌ای هستی برخوردارند، اما کامل نیستند. حسابدان و هندسه‌دان با شکلهایی از هستی سر و کار دارند که گویی یکباره و کاملاً از هم جدا و مستقلند. مفروضهای ایشان نیاز به «اثبات» دارند تا نشان داده شود که همه در واقع اجزاء عناصری متعلق به یک کل به هم پیوسته‌اند. شناخت کامل، ادراکِ اشیاء در وابستگی آنها به یک اصل نخستین نامفروض است. کوشش اندیشهٔ آدمی همواره در مسیر رسیدن به این هدف است.

چهارمین مرحلهٔ شناخت، اندیشیدن یا تعقل است که همان شناخت یا علم حقیقی است. این واپسین هدف است که هرچند نمی‌توان به آن رسید، اما باید در راه دستیابی به آن کوشید. چنانکه در آغاز از «نامهٔ هفتم» نقل شد، شناخت حقیقی «شهودی است که پس از کوششهای بسیار، ناگهان دست می‌دهد». در مرحلهٔ تعقل هیچ عنصر حسی یا محسوس یافت نمی‌شود و نیز هیچ‌گونه مفروضی مطرح نیست (نک: «جمهوری»، 511-510).

---

1. Penner

چنانکه اشاره شد، کامل‌ترین مرحلهٔ شناخت از راه دیالکتیک دست می‌دهد که در واقع هدف نهایی از آموزش همهٔ دانشهای دیگر است. موضوع شناخت نزد افلاطون دوگانه است؛ انگیزهٔ این دوگانگی دو پرسش بنیادی است؛ آن باشندهٔ همیشگی چیست که دارای هیچ «شدن» (صیرورت) نیست؟ و آن چیست که همیشه «شونده» یا حادث است و هرگز «باشنده» نیست؟ آنچه همیشه به خودی خود باشنده است، از راه اندیشیدن و تعقل ادراک شدنی است؛ و آنچه موضوع اعتقاد است و از راه ادراک حسی و ارتسام صورتهای اشیاء در ذهن و نه از راه تعقل آنها دست می‌دهد، همیشه در «شدن و تباه شونده» است و هرگز باشنده یا «کائن» حقیقی نیست (*تیمایوس*، 27D-28A).

بدین‌سان، همانگونه که باشندگی یا کینونت در برابر شدن یا صیرورت قرار دارد، به همانگونه حقیقت در برابر باور است (همان، 29C). از سوی دیگر در همان دیالوگ *تیمایوس* که محصول مرحلهٔ پایانی تفکر فلسفی افلاطون است ــ و تاریخ تقریبی آن شاید میان سالهای ۳۶۰-۳۴۷ق م باشد ــ وی بر این نکته تأکید می‌کند که شناخت و دانش انسان همیشه محدود است. «ما هرگز نمی‌توانیم دربارهٔ خدایان و پیدایش جهان تعریفهایی بدهیم که همیشه کافی و دارای دقت کامل باشند، بلکه باید از رسیدن به نتایجی که به احتمال نزدیک‌ترند، راضی باشیم؛ زیرا نباید فراموش کنیم که همهٔ ما انسانیم و شایسته است آنچه را محتمل است، بپذیریم و در پژوهش خود از این مرز (احتمال) فراتر نرویم» (همان، 29D). این بدان معناست که ما باید همیشه در راستای پژوهشهای شناختی خود، خطای محتمل را از دیده دور نداریم. نظریات گسترده‌تر افلاطون دربارهٔ نظریهٔ شناخت و هستی‌شناسی وی را می‌توان در مباحث مشهور «تمثیل غار» و «تمثیل خط» در «جمهوری» یافت (504A-511E, 514A-521B, 539D-541B؛ برای تازه‌ترین پژوهشها در این باره، نک: «افلاطون...[1]»، 203-179, 227-205).

جهان‌شناسی: نظریات افلاطون دربارهٔ جهان مادی و چگونگی پیدایش آن، پیوندی تنگاتنگ با نظریهٔ ایده‌ها دارد. گفته شد که ایده‌ها برای وی تنها موجودات واقعی به شمار می‌روند؛ اما جهان پدیده‌های محسوس، حد وسطی است میان هستی و نیستی که خصلت آن انتقال از وجود به عدم و از عدم به وجود، یعنی شدن یا صیرورت است (نک: «جمهوری»، 476A, 477A, 493E، «مهمانی»، 211E). بنابراین، جهان‌مادی هرگز از هستی اصیل یا حقیقی برخوردار نیست (*تیمایوس*، 28D) و ایده‌ها هرگز در آن به شکل ناب و کامل پدیدار نمی‌شوند، بلکه همیشه آمیخته با ماده ظاهر می‌شوند و همواره مبهم و پراکنده‌اند و جهان محسوس پر از تضاد و نقصان است.

دیالوگ *تیمایوس* که یکی از آخرین نوشته‌های افلاطون است، منحصراً به چگونگی پیدایش و ساختار جهان می‌پردازد. افلاطون این تصویر خود از جهان را یک اسطوره می‌نامد (همان، 29 D). تیمایوس یکی از شهروندان لُکری[2] (در جنوب غربی ایتالیا)، و از پیروان مکتب فیثاغورس بوده، و افلاطون در یکی از سفرهایش به ایتالیا با وی آشنا شده بوده است (دربارهٔ او، نک: *پاولی*، ذیل تیمایوس[3]). وی در این نوشته سخنگوی اصلی است. نخست این پرسش مطرح می‌شود که آیا جهان همیشه وجود داشته، و بی‌آغاز بوده است، یا آفریده شده، و آغازی داشته است؟ پاسخ این است که جهان آفریده شده، زیرا دیدنی، ملموس و دارای جسم و محسوس است (ص 28B). از سوی دیگر، هر آفریده یا مخلوقی ضرورتاً باید از سوی علتی آفریده شده باشد. پس نظام جهان ما نیز آفریدهٔ خدایی «سازنده» یا «پدر» است که افلاطون وی را «صانع» می‌نامد. کشف وی در خود وظیفه‌ای است که اگر هم در آن توفیق یابیم، سخن گفتن دربارهٔ او به همگان ناممکن است (ص 29).

سازنده هنگام آفرینش جهان، به آنچه جاویدان است، یعنی جهان ایده‌ها توجه داشته است؛ زیرا جهان زیباترین آفریدگان، و صانع آن بهترین علتهاست (همانجا). پس جهانی که بدین‌سان آفریده شده، طبق الگویی ساخته شده است که از سوی عقل و اندیشه ادراک شدنی و در خود موجود است. صانع یا خدا نیک است و نیک هرگز به چیزی حسد ندارد و چون حسد نداشته، می‌خواسته است که همه چیز در حد امکان همانند خود او، یعنی خیر باشد و در آن شری نباشد. هنگامی که به آنچه دیدنی بود، پرداخت، آن را در بی‌نظمی و جنبشی آشفته یافت. از این‌رو، بی‌نظمی را به نظم مبدل ساخت (همان، 28C-30D). اما از آنجا که تصویر همانند سازنده بایستی زنده، و دارای عقل باشد، وی یک روح جهانی را آفرید که ذات آن «تقسیم ناپذیر» است و آن را با ذات جسمانی «تقسیم‌پذیر» به هم آمیخت و جوهر هستی را که ذات سومی است و حد وسط بین «همان» و «دیگری» است، پدید آورد؛ بدین‌سان، جهان یکی و یگانه است و در شکل حیوانی دارای روح و عقل است که معلول پیش‌اندیشی یا عنایت الٰهی است. سازنده سپس عناصر را با دادن شکلهای هندسی به اجزاء موجود آنها در آن آشفتگی آغازین پدید آورد و روح جهانی را در پیرامون آن پیچید و نظام جهان را همچون موجودی زنده آفرید (همان، 34B-35A). از اینجاست که افلاطون جهان را «خدای محسوس» می‌نامد که نگاره‌ای از خدای معقول است (همان، 92C).

اکنون جهانِ آفریده باید جسم‌گونه و نیز دیدنی و ملموس باشد. بدین‌سان، خدا در آغاز پیکر جهان را از آتش و خاک ساخت، اما این دو نمی‌توانستند بی عنصری که آنها را به هم پیوند دهد، شکل گیرند؛ پس خدا آب و هوا را در میانهٔ آنها جای داد و به هر یک اندازه‌ای یکسان بخشید و پیکر جهان را از آنها ساخت (همان، 32B، نیز نک: 36: بهره‌گیری افلاطون در شرح ترکیب عناصر چهارگانه از مفاهیم ریاضی و هندسی، مانند مثلثها، مربعها و مکعبها). اکنون آن موجود زنده (جهان) باید مناسب‌ترین شکل را داشته باشد که همان شکل کروی است. خدا در مرکز آن «روح» را جای داد و آن را در سراسر پیکر

1. *Platon ...* 2. Lokri 3. Timaios

جهان پراکنده کرد؛ آنگاه اراده کرد که جهان تا آنجا که ممکن است، همیشگی، یعنی تصویری از جاودانگی جهان ایده‌ها باشد. بدین‌سان، نگارهٔ متحرکی از جاودانگی پدید آمد که هرچند جاودان است، اما هماهنگ با اعداد یا شماره‌ها حرکت می‌کند، در حالی که خودِ جاودانگی یک واحد یا وحدت است. این نگاره همان است که ما آن را «زمان» می‌نامیم. پیش از آفرینش زمان، شب و روز، و ماه و سال وجود نداشتند؛ اینها همه پاره‌هایی از زمانند. ما «بود»، «هست» و «خواهد بود» را به خطا به «جوهر جاویدان» نسبت می‌دهیم، در حالی که آن جوهر فقط «هست»؛ و «هست» شایستهٔ آن است (همان، 37D-E). جهان و زمان طبق الگوی «سرشت ازلی» و تا حد امکان همانند با آن در یک لحظه پدید آمدند. آنگاه خورشید، ماه و ۵ ستاره‌ای که سیارات نامیده می‌شوند، آفریده شدند تا اندازه‌گیری زمان ممکن شود؛ و سازنده آنها را در مدارهایی قرار داد. نخست ماه بود که مدار آن نزدیک‌ترین مدار به زمین بود، سپس خورشید در مدار دوم، و بر فراز آن زهره و دیگران را جای داد (همان، 38B-C). بدین‌سان، جهان پیکره‌ای زنده مرکب از ۴ گونه زندگان می‌شود: نسل آسمانی، یعنی ستارگان که «خدایانِ خدایان» نامیده می‌شوند (همان، 41A) و وظیفهٔ آنها آفرینش بقیهٔ نسلها چون پرندگان، ماهیان و جانداران روی زمین است. خدا سپس به ساختن افراد ارواح از همان مایه‌ای که روح جهانی را از آن ساخته بود، پرداخت.

آنچه افلاطون تا اینجا دربارهٔ پیدایش جهان و انگیزهٔ آن گفته بود، نشانگر فعالیتهای «عقل» بود؛ اما در واقع این جهان نتیجهٔ آمیزه‌ای از «ضرورت» و «عقل» است. عقل که فرمانروای ضرورت بود، آن را مجاب کرد که بیشتر چیزهای پدیدآمده را به بهترین نحوی رهنمون شود؛ بدین‌سان، هنگامی که ضرورت تسلیم اقناع عقلی شد، جهان ما در آغاز پدید آمد. اما برای اینکه بدانیم چگونه این کار به انجام رسید، باید، به تعبیر افلاطون، شکل یا صورت «علت سرگردان» را نیز به شمار آوریم؛ و در این میان بار دیگر به سرشت آتش، خاک، آب و هوا بپردازیم که اصلها یا مبادی یا عناصر نامیده می‌شوند (همان، 48).

در اینجا شایسته است به این نکته اشاره شود که از دیرباز، برخی از پژوهشگران آثار افلاطون، نزد وی نشانه‌هایی از دوگانه‌گرایی (دوالیسم) یافته‌اند که خاستگاه آن را در باورهای شرقی و به ویژه ایرانی جست و جو کرده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که افلاطون در جهان به دو علت یا منشأ خیر و شر معتقد بوده است؛ در حالی که افلاطون خدا را خیر محض و مطلق می‌شمارد؛ و علت زشتیها، ناهنجاریها و بدیها را حضور عنصر جسمانی یا مادی در جهان می‌شمارد که آن را در *تیمایوس* «فضا یا مکان[1]» می‌نامد (همان، 48E به بعد). این عنصر جسمانی را که چیزی است بی‌شکل، اما پذیرای همهٔ شکلها «مادهٔ افلاطونی» نامیده‌اند (دربارهٔ مادهٔ افلاطونی، نک: هاپ، 85 به بعد). اما، از سوی دیگر، افلاطون در جایی صراحتاً می‌گوید: ما نباید بگوییم که دو گونه خدای متضاد با یکدیگر جهان را می‌گردانند («سیاستمدار»، 270A؛ برای پژوهش کامل دوگانه‌گرایی نزد افلاطون، نک: فستوژیر، 79-39).

انسان‌شناسی و روان‌شناسی: انسان‌شناسی و روان‌شناسی افلاطون تنگاتنگ به هم پیوسته‌اند. وی آنها را از دو دیدگاه بررسی می‌کند: اسطوره‌ای و فلسفی ـ علمی. در بیان اسطوره‌ای گفته می‌شود که چون سازنده ساختار جهان و خدایانِ آفریده را پایان بخشید، به خدایان آفریده فرمان داد که موجودات فانی را بیافرینند، ایشان نخست پیکر انسان و بخشهای فناپذیر روح را پدید آوردند، اما خدا خود بخش نامیرای روح را در پیکر انسان جای داد. پیوند روح انسان باتن، مانند پیوند روح جهان با پیکر آن، یا پیوند جزء با کل، یا اصل با مشتقِ آن است (*تیمایوس*، 41، نیز نک: *فیلبوس*، 30A).

همانگونه که روح جهان واسطهٔ میان ایده و جهان پدیداری است و نخستین شکل پدیداری وحدت ایده در کثرت موجودات است، روح نیز، هرچند ایده نیست، همین وظیفه را دارد؛ از یک سو، چنان با ایده پیوسته است که بی‌آن نمی‌تواند اندیشیده شود و از سوی دیگر، چنان پیوند جوهری با ایدهٔ زندگی دارد که مرگ را در آن راهی نیست. افلاطون در تعریف روح می‌گوید: حرکتی است که می‌تواند خودش را به حرکت بیاورد («قانونها»، 896A، نیز نک: *فایدرس*، 245D-246B). همانندی دیگر روح با ایده در این است که ماهیت آن بی‌آغاز و بی‌انجام، و بی‌تکثر و ترکیب است («جمهوری»، 611B به بعد). روح همانندترین چیز به امری الٰهی، و نامیرا، معقول، یک شکل، انحلال‌ناپذیر، همیشه در خود و استوار به خود است؛ اما تن چیزی انسانی، مرگ‌پذیر، چندین شکل، نامعقول و انحلال‌پذیر است و هرگز به خود استوار نیست (*فایدن*، 80B).

سازندهٔ جهان در آغاز روحهایی را به شمار ستارگان آفرید و هر یک را در ستاره‌ای جای داد و سپس آنها از آنجا به پیکرهای انسانها راه یافتند. اما نخست همهٔ روحها نرینه بودند. هر روحی که از آلودگی به شهوات جسمانی برکنار باشد، بار دیگر سعادتمندانه به ستاره‌اش بازمی‌گردد، اما روحی که بر شهوات جسمانی چیره نشود، در زایش دوباره شکل مادینه به خود می‌گیرد و اگر در زندگی زمینی همچنان به آلودگیهای شهوانی و جسمانی ادامه دهد، پس از مرگ در پیکر جانوران جای می‌گیرد (*تیمایوس*، 41D به بعد، نیز نک: 90E به بعد). افلاطون جداً به تناسخ باور داشته است (برای تفصیل سرگذشت روحها پس از مرگ، نک: «جمهوری»، 613E به بعد: افسانهٔ «ار[2]»، نیز نک: «سیاستمدار»، 272E، *گرگیاس*، 523 به بعد، *فایدن*، 109B به بعد، 113D به بعد). بر روی هم روح از دیدگاه افلاطون، به ویژه بخش عقلی و اندیشه‌گر آن، نامیرا و جاویدان است.

نظریهٔ دوباره به یادآوری: این آموزه بنیاد نظریهٔ شناخت افلاطون است. سوفسطائیان می‌گفتند: آنچه را شناخته شده است، نمی‌توان

---

1. Khōra 2. Er

آموخت و آنچه را ناشناخته است، نمی‌توان جست و جو کرد. افلاطون می‌گوید: آنچه اکنون برای ما ناشناخته است، یک زمان شناخته شده بوده است و ما آن را فراموش کرده‌ایم (*فایدرس*، 249B به بعد، *منون*، 80D به بعد، به ویژه *فایدن*، 72E به بعد). مثلاً ما چگونه می‌توانیم شناختهای ریاضی و مانند آن را به کسی که با آنها بیگانه است، بیاموزیم، بی آنکه آنها از پیش در ذهن او وجود داشته باشند؟ یا به دیگر سخن، اگر مفاهیم کلی مستقل از محسوسات بر ما شناخته شده نباشند، چگونه چیزهای محسوس می‌توانند یادآور ما به مفاهیم کلی شوند؟ بدیهی است که ما نمی‌توانیم از خودِ آن چیزها مفاهیم کلی را انتزاع کنیم؛ و چون این شناختها و مفاهیم، پیش از هرگونه ادراک حسی وجود دارند و ما آنها را در زندگی زمینی خود به دست نیاورده‌ایم، ناگزیر باید آنها را از یک زندگی پیشین با خود همراه آورده باشیم (همان، 72E, 82A, 114D، *منون*، 86B). بنابراین، افلاطون تصریح می‌کند که پژوهش و آموزش دوباره به یادآوری است (همان، 81D). در نتیجه، ما نمی‌توانستیم از ماهیت اشیاء، یعنی ایده‌ها که از ادراک حسی ما پوشیده‌اند، آگاه شویم، بی آنکه روح در یک زندگی پیشین از آنها آگاه بوده باشد (*فایدن*، 73C به بعد). بدین‌سان، خطاست آنچه برخی از استادان آموزش و پرورش می‌گویند که می‌توانند شناختی را در روح جای دهند ــ مانند بینایی در یک چشم کور ــ که از پیش در آن نبوده است، در حالی که توانایی و استعداد آموختن از پیش در روح وجود دارد (*«جمهوری»*، 518C).

بخشهای روح: از آنجا که روح پیش از تعلق به تن، هیچ گونه پیوند جوهری با آن نداشته، بلکه پاک و ناب در جهان ارواح می‌زیسته است، می‌توان گفت که ما انسانها در جسمهایمان گویی در گونه‌ای زندانیم. این تعبیری است که افلاطون آن را احتمالاً از نظریهٔ «اُرفئوسیها[1]» گرفته است که «تن را زندان روح می‌خواندند» (*فایدن*، 62B). از این‌روست که افلاطون، وضعیت کنونی روح را که گرفتار تن و شهوات آن شده است، به حال گلاوکس[2] (خدای دریا نزد یونانیان) تشبیه می‌کند که چندان صدف و خزه بر آن چسبیده و آویخته است که نمی‌توان چهرهٔ واقعی او را باز شناخت (*تیمایوس*، 42A به بعد، 69C، نیز نک: «جمهوری»، 611). بدین‌سان، روح دارای دو چهره است: چهره‌ای فناپذیر و نامعقول و چهره‌ای نامیرا و معقول (*تیمایوس*، 69C به بعد، 72D، «سیاستمدار»، 309C، نیز نک: «قانونها»، 961D).

از سوی دیگر، افلاطون روح را دارای ۳ بخش می‌داند: بخش خردورز یا عاقل، بخش غضبی و بخش شهوی. سر جای بخش خردورز، سینه یا دل جای بخش غضبی، و پایین تن جای بخش شهوی است («جمهوری»، 441C-444D، نیز نک: 550B, 548C، نیز 580D به بعد، تیمایوس، 69C به بعد). دو بخش زیرین روح نه‌تنها در انسان، بلکه همچنین در جانوران و گیاهان یافت می‌شوند (نک: همان، 77B). اهمیت این بخشهای سه‌گانهٔ روح پیش از هر چیز در فلسفهٔ سیاسی افلاطون و دولت آرمانی وی آشکار می‌شود.

فلسفهٔ اخلاق: گزافه نیست اگر بگوییم که فلسفهٔ افلاطون از یک دیدگاه، سراسر اخلاقی است (اخلاق فردی و اجتماعی). چنانکه گفته خواهد شد، فلسفهٔ سیاست افلاطون، در معنای گستردهٔ آن نیز اخلاقی است. از این روست که می‌توان وی را نخستین بنیادگذار فلسفهٔ «بایستها و نبایستها» نامید. خاستگاه فلسفهٔ اخلاق افلاطون به اندیشه‌های سقراط و نیز روش و منش او بازمی‌گردد. سقراط همواره بر این نکته تأکید داشت که فضیلت همانا شناخت (معرفت) است و بنابراین آموختنی است. وی در جایی فلسفه را تعریف می‌کند و می‌گوید: فلسفه دستیابی به شناخت است (*اوثودموس*، 288D). اما در همانجا پرسیده می‌شود که چه شناختی درست است که ما باید به آن دست یابیم؟ پاسخ این است: شناختی که برای ما سودمند باشد. شناخت آن است که در آن ساختن و به کار بردنِ آنچه شناخته شده است، متحد باشد (همان، 289-288). در اینجا خصلت عملی شناخت آشکار می‌شود. بدین‌سان، از دیدگاه افلاطون شناخت اخلاقی انگیزه‌ای است برای کنش اخلاقی، یا رفتار و کردار اخلاقی. هدف نهایی زندگی انسانها خوشبختی یا سعادت است. وسیلهٔ رسیدن به سعادت دستیابی به خیرها یا چیزهای خوب است، زیرا همهٔ انسانها می‌کوشند که به چیزهای خوب دست یابند («مهمانی»، 204E به بعد). اینها اندیشه‌های مشترک میان افلاطون و استادش سقراط است.

از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، در سلسله مراتب صعودی ایده‌ها، ایدهٔ خیر یا نیکی قرار دارد که همان خیر برترین است. اکنون می‌توان پرسید: اگر هدف نهایی از زندگی انسانها حصول خوشبختی یا سعادت است، وسیلهٔ رسیدن به آن چیست؟ افلاطون به پیروی از سقراط می‌گوید: این وسیله آرته[3] (فضیلت) است. این واژه و مفهوم آن در سراسر فلسفهٔ اخلاق افلاطون و نیز فلسفهٔ سیاست او نقش کلیدی دارد. این واژه در اصل به معنای برتری در نبرد و سپس چیره دستی در هرگونه کار و کنش و سرانجام همچون یک اصطلاح فلسفی به معنای فضیلت اخلاقی به کار می‌رفته است. مفهوم ضمنی آن هرگونه مزیت و کمال است. این مفهوم نزد افلاطون همانا حالت درست، نظم درونی، هماهنگی و سلامت روح است. هر یک از کارها و فعالیتهای انسانی دارای فضیلتی ویژه است. هرچند در واقع فضیلت یکی بیش نیست، اما فضیلتهای عمدهٔ اخلاقی نزد افلاطون عبارتند از فرزانگی، معرفت یا حکمت، شجاعت یا شهامت، عدالت یا دادگری و خویشتن‌داری یا عفت که تقوا یا دینداری نیز بر آن افزوده می‌شود (نک: *پروتاگراس*، 330B). این فضیلتها هماهنگ با بخشهای روحند، بدان‌سان که حکمت یا فرزانگی وابسته به بخش خردورز روح، شجاعت وابسته به بخش غضبی و خویشتن‌داری وابسته به هر دو بخش آن است؛ عدالت می‌تواند مشترک میان همهٔ بخشهای روح باشد.

نظام اخلاقی افلاطون، چنانکه اشاره شد، نظام بایستها و

1. Orphics 2. Glaukos 3. arétè

نبایستهاست که تبلور عینی آن را در فلسفهٔ سیاسی و به ویژه در ساختار دولت آرمانی (آرمانشهر) خود عرضه می‌کند. فضائل اخلاقی نزد وی، گونه‌ای از احکام و فرایض یا واجبات اخلاقی است که اعتقاد به آنها و به ویژه به کار بردن آنها در زندگی فردی و اجتماعی، انسان را به مرتبهٔ کمالِ خود می‌رساند. در میان ۴ فضیلت عمدهٔ اخلاقی خویشتن‌داری یا عفت و نیز عدالت نزد افلاطون، در زندگی فردی، و اجتماعی و سیاسی اهمیتی ویژه دارند. خویشتن‌داری گونه‌ای از نظم و کفّ نفس در برابر برخی‌لذتهاوشهوتها، یابه‌تعبیری سرورِخودبودن‌است («جمهوری»، 430E، نیز نک: 389D-E). در روح انسان دو عامل نیک و بد وجود دارند. هنگامی که عامل نیک بر بد چیره می‌شود، انسان سرور خویش است، اما هنگامی که عامل بهتر ــ در پی پرورش نادرست یا معاشرت ناپسند ــ مقهور عامل بد می‌گردد، انسان بردهٔ خویش و نامنضبط می‌شود (همان، 431).

افلاطون در مفهوم و تعریف عدالت، با دشواریهایی روبه‌روست. کتاب اول «جمهوری» به بررسی مفهوم عدالت و تعریفهای گوناگون از آن از سوی سخنگویان اختصاص دارد و به نتیجه نمی‌رسد؛ اما در کتاب چهارم، تعریفی پذیرفته شده از عدالت داده می‌شود: عدالت یعنی اینکه هر کس کار ویژهٔ خود را انجام دهد و همه کاره نباشد (ص 433A)، یا به تعبیر دیگر، داشتن و عمل کردن به آنچه ویژهٔ شخص و از آنِ اوست، عدالت است (ص 434). اهمیت این تعریف در فلسفهٔ سیاست و ساختار آرمانشهر افلاطون آشکار می‌شود.

فلسفهٔ سیاست و آرمانشهر: اشاره شد که روح فلسفهٔ افلاطون ــ با معنای ویژه‌ای که وی به سیاست می‌دهد ــ سیاسی است. روح حیات نیز نزد وی عدالت است. عدالت نیز ــ هم برای فرد و هم برای جامعه ــ فضیلتی اخلاقی است. ماهیت عدالت حقِ سرشتیِ هر انسانی برای‌برخورداری ازهمهٔ نعمتهاوکامروایی‌های زندگی، طبق استعدادها، موهبتها، کارکردها و دستاوردهای گوناگون افراد انسانی در عرصهٔ فعالیتهای زندگی فردی و اجتماعی است و هدف تحقق عدالت خرسندی و خشنودی از زندگی، یا به تعبیر افلاطون نیکبختی یا سعادت است. بدین‌سان، نزد افلاطون سیاست و اخلاق پیوندی تنگاتنگ و جدایی‌ناپذیر دارند؛ اما پیش از هر چیز باید به یاد داشت که افلاطون در اندیشهٔ سیاسی خود یک آرمانگرا (ایدئالیست) است. گزافه نیست اگر وی را در تاریخ جهان بزرگ‌ترین آرمانگرا در عرصهٔ سیاست بدانیم. افلاطون در پیروی از استادش سقراط به همهٔ نظامهای سیاسی و ساختارهای دولتی و حکومتی دوران خویش رویکردی شدیداً انتقادی دارد. از اینجاست کوشش وی برای طرح و بنیادگذاری جامعه‌ای که انسانها در آن بتوانند با تحقق بخشیدن به عدالت، در درون و بیرون از خودشان، به واپسین هدف از زندگی، یعنی سعادتِ این جهانی و آن جهانی، دست یابند.

نکتهٔ توجه‌انگیز در اینجاست که افلاطون به رغم اعتقاد به بی‌اصالتی جهان محسوس و زندگی این جهانی و تأکید بر اصالت جهانی دیگر فراسوی جهان پدیده‌ها (یعنی جهان معقول ایده‌ها)، در سامان دادن به زندگی فردی و اجتماعی انسانها در این جهان مادی، اصرار می‌ورزد، چنانکه گویی زندگی آن جهانی را دنباله و مکمل زندگی این جهانی می‌شمارد و می‌کوشد که یک جامعهٔ آرمانی یا آرمانشهر، یا به تعبیر شهاب‌الدین سهروردی یک «ناکجا آباد» را طرح‌ریزی و بنیادگذاری کند. اما از سوی دیگر پرسش بنیادی این است که آیا افلاطون اصولاً یک فلسفهٔ سیاست یا سیاست فلسفی را عرضه می‌کند، یا نه؟ از دورانهای گذشته تاکنون برداشتهایی گوناگون و گاه متضاد از فلسفهٔ سیاست افلاطون پدید آمده است. اختلاف برداشتها و نظرها در این است که آنچه افلاطون چونان سیاست مطرح می‌کند، فلسفهٔ سیاست است، یا فلسفهٔ اخلاق؟ تکیه و تأکید سقراط همیشه بر جنبهٔ اخلاق فردی و اجتماعی بوده است. افلاطون نیز بر این جنبه تأکید دارد. خصائل اخلاقی فردی و اجتماعی مکمل یکدیگرند. هنگامی که اخلاق در جامعه (دولت) تحقق یابد، تحقق آن در افراد نیز ممکن می‌شود. فرد عادل ــ با توجه به مفهوم عدالت ــ مانند یک دولت عادل خواهد بود («جمهوری»، 535-534E، نیز نک: 368D-369A). افلاطون در جایی می‌گوید: دو گونه امورند که دو گونه هنر به آنها تعلق می‌گیرد. آنچه مربوط به روح است، سیاست نامیده می‌شود و آنچه مربوط به پرستاری تن است، ورزش و پزشکی است (گرگیاس، 464B). پس سیاست پرستاری روح است.

اندیشه‌های سیاسی افلاطون در چند نوشتهٔ او پراکنده است. یکی از ویژگیهای شیوهٔ نگارش افلاطون این است که وی در هر یک از دیالوگهایش، افزون بر موضوع اصلی و عمدهٔ آن، مسائل دیگر را نیز به میان می‌آورد. از اینجاست پراکندگی اندیشه‌های سیاسی وی در نوشته‌هایش. اما گذشته از این ویژگی، مهم‌ترین نظریات سیاسی وی را می‌توان در ۳ نوشته یافت: «جمهوری»، «سیاستمدار» و «قانونها»، تاریخهای تقریبی نوشتن آنها نیز ۳۸۰ یا ۳۷۰، و میانهٔ سال ۳۶۰ و سالهای پیش از ۳۴۷ ق‌م (یعنی سال مرگ وی) بوده است.

چنانکه بارها اشاره شد، سراسر فلسفهٔ افلاطون با سیاست آمیخته است. این رویکرد به سیاست، میراث آموزشهای سقراطی است که محور اصلی آنها دانش یا شناخت است. افلاطون سیاست را هنر شاهانه نام می‌نهد و بر آن است که هرگز نه مجموع ثروتمندان می‌توانند به دانش سیاسی دست یابند، نه همهٔ خلق («سیاستمدار»، 300E)، زیرا فرمانروایی بر انسانها بزرگ‌ترین و دشوارترین دانش است (همان، 292D). از اینجاست که افلاطون برای یافتن و شناساندن دولتمرد حقیقی و بهترین شکل حکومت می‌کوشد؛ و نیز از این روست که وی شرکت کنندگان در حکومتهای موجود را ــ جز آنانکه از دانش سیاسی آگاهند ــ نه دولتمردان، بلکه «سیاستمداران حزبی یا جناحی» می‌نامد (همان، 303C).

در این میان ۳ شکل حکومت یافت می‌شود: پادشاهی، فرمانروایی چند تن یا نخبگان توانگر و فرمانروایی همگان یا به اصطلاح

مردم‌سالاری (دموکراسی). حکومت پادشاهی دربردارندهٔ سلطنت و خودکامگی است. حکومت چندتن نیز اریستوکراسی و الیگارشی را در برمی‌گیرد. فرمانروایی خلق نیز همان دموکراسی با همهٔ مزایا و معایب آن است که افلاطون آن را «فرمانروایی همگان» می‌نامد و آن را برخاسته از «الیگارشی» می‌داند که به «خودکامگی» مبدل می‌شود («جمهوری»، 558).

هر یک از این شکلهای حکومتها به دو نوع تقسیم می‌شوند و ۶ نوع حکومت را تشکیل می‌دهند که یا قانونمدار یا بی‌قانونند. هنر قانون‌گذاری هنری شاهانه است؛ و بهترین حالت این نیست که قانون حکمفرما باشد، بلکه بهتر آن است که مردی برخوردار از هوشمندی یا عقلی‌عملی شاهوار فرمانروایی کند («سیاستمدار»، 294 A)، زیرا قانون هرگز نمی‌تواند بهترین یا شریف‌ترین و عادلانه‌ترین وضع را برای فرد یا همگان تعیین کند و آنچه را بهترین است، برای همه مقرر دارد، زیرا ناهمانندیهای میان انسانها و اعمالشان، و نیز این امر که هیچ چیز هرگز در زندگی آدمیان در سکون نیست، هرگونه دانشی را از اعلام و ترویج هرگونه قاعدهٔ ساده‌ای برای هر چیزی و برای همیشه باز می‌دارد (همان، 294 B). حکومت پادشاهیِ اگر ملتزم و مقید به قواعدی باشد که آنها را در دیالوگ «قانونها» می‌یابیم، بهترین شکل حکومت است و اگر بی‌قانون باشد، سرکوبگرترین حکومت است و دشوار می‌توان در آن زیست («سیاستمدار»، 303-302). کارکرد دولتمرد یا سیاستمدار واقعی «درهم بافتن» خصال انسانهایی خویشتن دار (عفیف) و شجاع است، یعنی هنگامی که هنر شاهانه آنها را با هم‌اندیشی (همدلی) و دوستی در یک زندگی به گردِ هم می‌آورد، با شکوه‌ترین و بهترین «بافته» را کامل می‌کند و آن را همچون جامه‌ای بر تن همهٔ ساکنان «شهر» ــ بردگان و آزادگان ــ می‌پوشاند و هیچ چیز را از آنچه متعلق به سعادت یک دولت است، از نظر دور نمی‌دارد (همان، 311C). بدین‌سان، یگانه معیار حکومت یا دولت واقعی این است که با کاربرد معرفت و عدالت آن را تا حد امکان بهتر کند (همان، 293D. خواندن همهٔ این دیالوگ بسیار آموزنده است).

«جمهوری» و آرمانشهر: اشاره شد که افلاطون در دیالوگ «جمهوری» یک آرمانشهر ــ یا به تعبیر فارابی «مدینهٔ فاضله» ــ را طرح ریزی کرده بود. در آنجا گویی وی اسطوره‌ای را حکایت می‌کند (ص 376D). دولتشهر او تنها گفتاری یا آرمانی است و در هیچ جای روی زمین یافت نمی‌شود. وی آرمانشهر خود را همچنین «دولتشهر زیبا» نامیده است.

پیدایش جامعهٔ انسانی، یک ضرورت است. ضرورت مادرِ اختراع است. نخستین ضرورتهای زندگی انسانها خوراک، مسکن و پوشاک است (همان، 369؛ نیز نک: مارکس، 28).

انسانها برای اینکه بتوانند «تاریخ بسازند»، باید بتوانند زندگی کنند؛ اما برای زیستن پیش از هر چیز به خوردن، آشامیدن، مسکن، پوشاک و نیز چیزهای دیگر نیاز دارند. پس نخستین کنشِ تاریخی تولید وسایل ارضای این نیازمندیهاست. به گفتهٔ افلاطون جامعه هنگامی پدید می‌آید که انسانها هر یک به تنهایی نتوانند نیازمندیهای خود را ارضا کنند. در جریان همزیستی یا همبودی، تقسیم کار پدید می‌آید، زیرا همه نمی‌توانند به همهٔ کارها بپردازند. هر کار و پیشه‌ای هنگامی درست‌تر و بهتر انجام می‌گیرد که انسانهای معینی وقت و نیروی خود را به آن اختصاص دهند. بدین‌سان، جامعه باید به گروهها یا طبقات منقسم شود. در اینجاست که افلاطون ۳ طبقهٔ اصلی جامعهٔ آرمانی را برمی‌شمارد: نخست کسانی که باید به کارهای تولیدی و فراهم آوردن و ساختن مواد و افزارهای لازم برای گذران زندگی و برآوردن نیازمندیهای مادی جامعه بپردازند؛ سپس کسانی که باید جامعه و کشور را در برابر هجوم دشمنان بیرونی و شورشها و آشوبهای درونی نگهداری و از آن دفاع کنند؛ آنگاه برتر و مهم‌تر از همهٔ اینان، کسانیند که در هنر و دانش سیاست، یعنی راهبری جامعه، تنظیم کارها و ادارهٔ آنها، آگاه و ورزیده باشند؛ اینان نگهبانان یا یاوران نامیده می‌شوند («جمهوری»، 374A به بعد، نیز نک: 412,429B, 547D). افلاطون از ساختار روحی طبقات سه گانه وصفی اسطوره‌ای می‌کند: انسانها همه برادرند، اما خدا ایشان را گوناگون آفریده است. برخی که توانایی فرمانروایی دارند، سرشتشان با زر آمیخته است؛ برخی دیگر، یعنی «یاوران» از نقره ساخته شده، و سرانجام سرشت کشاورزان و پیشه‌وران از برنج و آهن آفریده شده است (همان، 414-415).

مهم‌ترین کار در جامعهٔ آرمانی افلاطون، آموزش و پرورش شهروندان، یعنی فرهنگ آموزی به ایشان است. کودکان را باید آموزش و پرورش داد تا برای انجام دادن وظایف واقعی خود آماده شوند. نوزادان باید به پرورشگاه سپرده شوند، بدان‌سان که نه آنان پدران و مادرانشان را بشناسند، نه اینان آنان را (همان، 460 به بعد). رهبران جامعه نیز موظفند که شایستگیهای افراد را برای پرداختن به کارها و مشاغل ایشان تعیین کنند تا هر یک به کاری که شایستهٔ آنند، بپردازند (همان، 413C به بعد، نیز نک: 415B). در این میان، آموزش و پرورش طبقهٔ بالای جامعه اهمیتی ویژه دارد. ایشان پیش از هر چیز باید به ورزش و پرورش اندام (ژیمناستیک) و آموختن موسیقی بپردازند. ورزش نه تنها پرورش تن، بلکه همچنین پرورش روح است. آمیختن ورزش و موسیقی به گسترش هماهنگ جسم و روح می‌انجامد (همان، 410B به بعد، 591B به بعد). اما ورزش و موسیقی باید در شکلهای سنتی آنها آموخته و آموزانده شوند و در آنها از هرگونه نوآوری باید پرهیز شود، زیرا هرگونه نوآوری در آنها سبب دگرگونی در سنتهای بنیادی سیاسی و اجتماعی می‌شود (همان،424 C).

«نگهبانان» باید پایه‌های فلسفی خود را بر موسیقی بنا نهند و از سرگرمیهای بی قاعده و ولنگارانه شدیداً پرهیز کنند، زیرا روح شهوترانی هنگامی که راه خود را گشود، اندک اندک بر خصلتها و عادتها راه می‌یابد و سرانجام همهٔ حقوق فردی و اجتماعی را ویران می‌کند (همان، 424D). نکتهٔ توجه‌انگیزی که همیشه انگیزهٔ شگفتی

دیگران و سرزنش افلاطون شده، این است که به سفارش افلاطون شاعران، به ویژه درام نویسان باید از آرمانشهر افلاطون بیرون رانده شوند، زیرا ایشان تقلیدگران حقیقت و واقعیتند. جدایی دیرینی میان شعر و فلسفه وجود دارد (همان، 607B). فلسفه با حقیقت سر و کار دارد، هنر شعر با سایه‌های حقیقت. شاعران در زندگی ــ چه فردی، چه اجتماعی ــ هرگز رهبران آموزش و پرورش نیستند (همان، 599-600A).

اما با وجود این، افلاطون هومر (شاعر حماسه‌سرای بزرگ یونان) را می‌ستاید و سرانجام حتیٰ به شاعران غنایی و غزل‌سرایان ــ به شرط آنکه بتوانند از خود و شعرشان دفاع کنند ــ اجازه می‌دهد که از تبعید خود به آرمانشهر بازگردند؛ همچنین به مدافعانی از شعر که خود شاعر نیستند، اجازه داده می‌شود که به زبان نثر از شعر دفاع کنند و نشان دهند که شعر نه تنها دل‌انگیز، بلکه همچنین برای دولتها و زندگی انسانها سودمند است (همان، 607D، برای نظریات افلاطون دربارهٔ شعر و شاعران، نک: همان، کتابهای III, X، سوفیست، 235C به بعد، 265D به بعد، «قانونها»، 669A به بعد).

مهم‌ترین وظیفهٔ آرمانشهر، آموزش و پرورش «نگهبانان» است. ایشان باید از ۲۰ سالگی به بعد دانشهایی مانند ریاضیات، حساب و ستاره‌شناسی بیاموزند و از ۳۰ سالگی به بعد به آموختن «دیالکتیک» بپردازند و در ۳۵ سالگی در مقامات فرماندهی گمارده شوند و سرانجام در ۵۰ سالگی در شمار فرمانروایان درآیند («جمهوری»، 536D به بعد). نگهبانان باید همچنین شیوهٔ زندگی ویژه‌ای داشته باشند. باید از هرگونه مالکیت شخصی ــ جز در ضروری‌ترین چیزها ــ پرهیز کنند. نباید خانه‌ای شخصی داشته باشند. باید درآمد معینی از سوی شهروندان به ایشان داده شود که هزینهٔ یک سالهٔ ایشان را تأمین کند. ایشان باید با هم خوراک بخورند. «هم خوراکی» رسم بسیار متداولی به ویژه در اسپارت و کرت بوده است و مردان و جوانان بیش از ۲۰ ساله موظف بوده‌اند که در آن شرکت کنند. افلاطون این رسم را، مانند برخی مراسم دیگر از اسپارت، برای «نگهبانان» آرمانشهر خود برگزیده بود. نگهبانان از داشتن و نگهداشتن زر و سیم محروم بوده‌اند؛ زیرا فلز الٰهی در درون ایشان است و نباید عنصر الٰهی درون خویش را با آن آمیزه‌های زمینی آلوده کنند (همان، 416D-E). زنان و کودکان نیز باید میان نگهبانان اشتراکی باشند. هیچ پدر و مادری نباید فرزندان خود را بشناسند و فرزندان نیز باید چنین باشند. افلاطون بر سودمندی این امر تأکید می‌کند، اما امکان عملی آن را پرسش‌انگیز می‌داند (همان، 457B-D). قانون‌گذاران، مردان شایسته را برای زنانی شایسته برمی‌گزینند. ایشان به اندازهٔ ممکن باید دارای سرشتی همگون باشند؛ درخانه‌های مشترک زندگی می‌کنند و خوراک مشترک دارند. هیچ‌یک از آنان مالک چیزی ویژهٔ خود نیست. ضرورت عاشقانه‌ای انگیزه می‌شود که ایشان با هم درآمیزند. شهوترانی و هرزگی در یک دولتشهر خجسته، چیزی نامقدس است که فرمانروایان از آن نهی و منع می‌کنند. زناشویی در میان ایشان مقدس‌ترین کارهاست (همان، 458C-E). هنگامی که فرزندان زاییده می‌شوند، باید بیشترین دقت شود که مادری فرزند خودش را نشناسد (همان، 460C).

در این میان نکتهٔ توجه‌انگیز این است که افلاطون از برابری زنان و مردان سرسختانه دفاع می‌کند. زنان نیز مانند مردان باید آموزش و پرورش بیابند. ایشان نیز باید موسیقی و ورزش و نیز هنر جنگاوری بیاموزند. زنان نیز باید مانند مردان در ورزشگاهها شرکت کنند (همان، 452A-B). در ساختار وجودی زن هیچ کمبود ویژه‌ای نیست که در شایستگی او برای شرکت در کارهای اجتماعی و نیز دولتی تأثیر گذارد. مواهب طبیعی یکسان به مردان و زنان داده شده است. مشاغل زنان نیز می‌تواند همان مشاغل مردان باشد، هرچند در همهٔ آنها زنان فروتر از مردانند (همان، 455A-E). حتیٰ زن هم می‌تواند فیلسوف باشد (همان، 456). بدین‌سان، مردان و زنان به نحوی یکسان شایستگی آن را دارند که بتوانند از «نگهبانان» باشند. تنها فرق میان ایشان در توانایی یا قوت و ضعف است (همانجا).

هدف اصلی افلاطون در سازماندهی به آرمانشهر خود، آموزش و پرورش فیلسوفان برای فرمانروایی یا فرمانروایی فیلسوفان است. این نیز یک آرزوست. این امر که یک بار فیلسوفی واقعاً به فرمانروایی برسد، ناممکن نیست، اما دشوار است (همان، 499D) و بستگی به «نصیب الٰهی» (همان، 493A) یا «الهام الٰهی» (همان، 499C)، یا «بخت و مصادفهٔ الٰهی» (همان، 592A) دارد. به هر روی، افلاطون می‌گوید: «تا هنگامی که فیلسوفان در شهرها پادشاه نشوند، یا کسانی که ما اکنون ایشان را پادشاه و فرمانروا می‌نامیم، مجدانه به دنبال فلسفه نروند، و تقارنی میان این دو، یعنی قدرت سیاسی و فلسفه پدید نیاید و طبیعتهای عوامی که اکنون یکی را جدا از دیگری دنبال می‌کنند، اجباراً کنار نهاده نشوند، آسودگی از بدیها در دولتها یا برای نوع انسان نخواهد بود (همان، 473D). بدین‌سان، کامل‌ترین نگهبانان باید فیلسوفان باشند (همان، 503B، نیز نک: «نامهٔ هفتم» 326B).

«جمهوری» و به ویژه آرمانشهر یا مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون، افزون بر شارحان و مفسران، مخالفان و معارضانی نیز داشته است و دارد. گروهی آن را جامعه‌ای بسته و طبقاتی می‌شمارند که در آن دروغ مصلحت‌آمیز از سوی فرمانروایان مجاز است. دروغ واقعی منفور خدایان و انسانهاست. اما دروغ گفتن به دشمنان سودمند و گاه مانند داروی شفابخش است («جمهوری»، 382؛ برای موضع‌گیری در برابر دولتشهر آرمانی افلاطون در دوران جدید، نک: پوپر[1]، نیز لوینسن[2]، سراسر هر دو کتاب).

در این میان شگفت‌انگیز و جالب توجه است که افلاطون در جاهای دیگری، پرداختن فیلسوفان به کارهای اجتماعی و سیاسی را نکوهش می‌کند و می‌گوید: کسانی که عمری را در فلسفه و موضوعهای مربوط به

1. Popper 2. Levinson

آن گذرانده‌اند، هنگامی که همچون سخنگویان یا مدافعان در دادگاهها حاضر می‌شوند، خنده‌دار به نظر می‌آیند، زیرا کسانی که در دادگاهها رفت و آمد می‌کنند، در مقایسه با کسانی که در کار فلسفه پرورش یافته‌اند، از لحاظ اصل و نسب مانند بردگان در برابر آزاد مردانند. فیلسوفان، از جوانی به بعد، هرگز در بازار یا دادگاهها یا انجمن شهر گرد نمی‌آیند. دربارهٔ قانونها و فرمانها نیز به مباحثه یا مناظره نمی‌پردازند و پس از انتشار قوانین نیز آنها را نمی‌بینند. ایشان توجهی به همسایهٔ دیوار به دیوار خود هم ندارند، و نه تنها نمی‌دانند که او چه می‌کند، حتیٰ نمی‌دانند که او یک انسان یا حیوان یا موجود دیگری است. فیلسوف در این‌باره پژوهش می‌کند که انسان و طبیعت ویژهٔ او چیست که او را از دیگران ممتاز می‌کند. در واقع تنها جسم فیلسوف دارای مکان و خانه‌ای در جامعه است. اما اندیشهٔ او با توجه به همهٔ امور حقیر و بی‌اهمیت زندگی انسانها، آنها را ناچیز می‌شمارد و همواره در پی پژوهش طبیعت کلی هر یک از موجودات است و خود را تا حد هرآنچه در دسترس است، پایین نمی‌آورد (*تئایتتوس*، 172A-174B). در جای دیگری از «جمهوری» نیز گفته می‌شود: کسی که اندیشه‌اش متمرکز بر هستی حقیقی است، فراغت آن را ندارد که چشم خود را به پایین به سوی کارهای حقیر انسانها بگرداند، یا از کینه، نفرت و حسد آکنده شود و با ایشان به جدال بپردازد، بلکه نگاه خود را به آنچه همیشگی و دگرگون ناشدنی است، خیره می‌کند، چیزهایی که نه آسیب می‌رسانند و نه آسیب می‌بینند، بلکه همیشه در هماهنگی با فرمان عقل به سر می‌برند. وی می‌کوشد تا آنجا که می‌تواند خود را همانند آنها سازد (ص 500C).

«قانونها» و فلسفهٔ سیاسی: پیش از این گفته شد که افلاطون در واپسین سالها و ماههای زندگی خود، دیالوگ «قانونها» را می‌نوشت. در حالی که «جمهوری» را می‌توان دائرة المعارف دانشهای فلسفی نامید که تاج آن نظریهٔ ایده‌ها، و محور اساسی آن مفهوم عدالت است و در آن آرمانشهری تصویر می‌شود که امکان تحقق یافتن آن حتیٰ برای خود افلاطون دشوار می‌نماید و در «قانونها» کمترین نشانی از آن می‌توان یافت. افلاطون در این نوشته به واقعیتهای زمینی زندگی انسانها نزدیک‌تر می‌شود، هرچند در اینجا نیز آرمانهای کمال جویانهٔ خود را از چشم دور نمی‌دارد. نباید فراموش کرد که افلاطون همواره به جامعهٔ انسانی و سرنوشت آن از دیدگاه فیلسوفی آرمانگرا می‌نگریست. اما افلاطون آرمانگرای میان‌سال که «جمهوری» را نوشته بود، همان افلاطون کهن سال و نویسندهٔ «قانونها» نبود. وی این دیالوگ را میان سالهای ۳۵۰ و ۳۴۰ق م و شاید تا واپسین ماههای زندگیش نوشته بود. مشاهدات و تجربه‌های گوناگون و گاه بسیار تلخ و ناگوار، نگرش افلاطون را به زندگی انسانها و جامعهٔ انسانی دگرگون کرده بود؛ به ویژه داوری وی دربارهٔ سرشت انسانها و امکان نیکبختی و رستگاری انسان در این جهان، بسیار دیگرگون، و شاید بتوان گفت واقع‌بینانه‌تر و حتیٰ بدبینانه‌تر شده بود. دولتشهر آرمانی «جمهوری» که ریشه در آسمان دارد، در روی زمین تحقق‌پذیر نیست؛ و در آن تنها خدایان یا فرزندان خدایان سکنا دارند («قانونها»، 739D).

اما واقعیت این است که انسانها موجوداتی ناقص و ناتوانند، اسیر شهوتها و مطامع و پندارها و باورهای غالباً نااندیشیدهٔ ناعقلانی خویشند؛ بدین‌سان، نباید در انتظار و جویای چنان جامعهٔ آرمانی باشند، بلکه دربهترین رویکرد بایدبرآن همچون الگویی ــ هرچنددست‌نیافتنی ــ چشم بدوزند و بکوشند تا جامعه‌ای را بسازند که هرچه بیشتر به آن جامعهٔ آرمانی نزدیک باشد (همانجا). به هر سوی بنگری، انسانها در روی زمین دچار شرارت و خودسری و خودخواهیند. از اینجاست داوری بدبینانهٔ افلاطون دربارهٔ انسانها. از یاد نبریم که افلاطون دولتمرد یا سیاستمداری از گونهٔ دولتمردان بزرگ یونان آن دوران، مانند پریکلس، فیلیپ و اسکندر نبوده است. آنان به معیارها و اصول اخلاقی به معنای افلاطونی آن توجهی نداشته‌اند، در حالی که بینش سیاسی افلاطون عین بینش اخلاقی او، و اخلاقیات او عین سیاسیات اوست که در «قانونها» نیز مکرراً به آن اشاره می‌کند (برای نمونه، نک: ,727A 728B، نیز 731D به بعد، 773D, 797).

افلاطون تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید: امور انسانی ارزش آن را ندارند که آنها را بسیار جدی بگیریم، اما متأسفانه ناگزیریم که چنین کنیم (همان، 803B، قس: 728D به بعد). افلاطون دربارهٔ انسانها تعبیر بسیار توجه‌انگیزی دارد که می‌گوید: هر یک از ما موجودات زندهٔ عروسکی در دست خدایانیم. اینکه همچون بازیچهٔ آنان ساخته شده باشیم، یا به علت و هدفی جدی، نکته‌ای است که فراسوی فهم ماست؛ اما آنچه یقیناً می‌دانیم این است که ما عواطفی داریم که همچون نخها یا ریسمانها ما را به هر سوــ آن هم در جهات مخالف ــ می‌کشند و ما را وادار به اعمالی می‌کنند که متعارض با یکدیگرند. ما در حد مرزی، یعنی جایی که بدی و نیکی، و رذایل و فضایل به هم برمی‌خورند، به پیش و پس می‌رویم (همان، 644D، نک: 803C, 804B, 903D). ما چرا چنینیم؟ پاسخ افلاطون این است که دو گونه روح وجود دارد: روح نیک و روح بد. چنانکه گفته شد، روح در اندیشهٔ افلاطونی، اهمیتی بنیادی دارد و سرچشمه و انگیزهٔ هرگونه جنبش است؛ همچنین علت خیر و شر، زیبایی و زشتی، عدالت و بی‌عدالتی، و همهٔ اضداد دیگر است. روح انگیزندهٔ همه چیز در آسمان و زمین و دریاست. در انسان جنبشهای روح نامهای گوناگون دارند: خواهش، تأمل و تفکر، دقت و توجه، حزم و تدبیر، باور یا اعتقاد درست و نادرست، شادی و اندوه، اطمینان و ترس، عشق و نفرت و دیگر جنبشهای مانند اینها. بدین‌سان، روح آدمی انبوهی از اضداد است (همان، 896D-897A). اما چنانکه بر این نکته تأکید شده بود، والاترین و ارجمندترین هدف افلاطون از زندگی آدمیان در این جهان، پرورش و پرستاری روح است. از همهٔ چیزهایی که آدمی آنها را دارایی خود می‌نامد، مقدس‌ترین آنها روح است؛ روح ویژه‌ترین دارایی انسان است. در آدمی دو عنصر یافت می‌شوند که همهٔ هستی او را می‌سازند، یکی نیرومندتر و برتر و چونان سرور است و دیگری ناتوان‌تر و فروتر و همچون برده. پس آدمی باید آنچه را در او سرور

است، بزرگ دارد و آن را بر آنچه در او برده است، رجحان دهد. روح در انسان سرور اوست (همان، 727-726). این اصل اخلاقی نزد افلاطون در «قانونها» آشکارا باز تابیده است. کوشش ما برای تحقق بخشیدن تا حد ممکن به معیارهای اخلاقی است. این معیارها (هر چند نه کامل) باید در مجموعه‌ای از قانونها تبلور یابند.

ساختار دولتشهر در «قانونها»: شهر آرمانی افلاطون در «قانونها» ماگنِسیا[1] نامیده می‌شود که در مرکز جزیرهٔ کرِت جای دارد که افلاطون آن را در نیمهٔ سدهٔ ۴ق‌م تصویر می‌کند (دربارهٔ ساختار شهر، نک: مارو، «شهر کرِتی...[2]»، سراسر کتاب). ماگنسیا شهر کوچکی است که به ۵٬۰۴۰ بخش یا سهم انتقال ناپذیری در میان ۵٬۰۴۰ تن از مردان ساکن در آن تقسیم شده است. علت گزینش این شمار آن است که به هر عددی از ۱ تا ۱۲ (به استثنای ۱۱) تقسیم‌پذیر و از لحاظ اداره و سامان دادن مناسب‌ترین عدد است (نک: «قانونها»، 738-737E)؛ ۴۲۰ سهم منطقه‌ای به هر یک از ۱۲ قبیله در آن اختصاص دارد. هر یک از این قبایل دارای روستایی است که در پیرامون آن خانه‌های شهروندان روستایی قرار گرفته است.

افزون بر این ساختمانهای دیگری هم برای مقاصد اداری، حقوقی، فرهنگی و مذهبی بنا شده است. بنیاد زندگی اقتصادی شهر، کشاورزی است، نه بازرگانی. جامعهٔ شهر از چند طبقه شکل گرفته است: شهروندان آزاد و زنان و فرزندانشان، بردگان، بیگانگان ساکن در آن، و دیدار کنندگان بیگانه. در این شهر فقر و ثروت بسیار یافت نمی‌شود. فعالیتهای تولیدی و اقتصادی بیشتر از سوی بردگان انجام می‌گیرد (برای بحث دربارهٔ بردگان، نک: همان، 778A-776B؛ نیز مارو، «قانون برده‌داری...[3]»، سراسر کتاب). بازرگانی و پیشه‌های گوناگون نیز در دست‌بیگانگان ساکن درشهر است (برای‌تفصیل، نک: «قانونها»، 736C-745, 778A-779D, 842B-850D, 919D-920C). کوشش اصلی در ساماندهی شهر، از دیدگاه افلاطون، ایجاد انضباط در زندگی خصوصی است (همان، 779D-780A, 788, 909D-910A). مالکیت خصوصی به رسمیت شناخته می‌شود، اما به ثروت بیش از اندازه‌ای معین، صد در صد مالیات تعلق می‌گیرد (همان، 744E-745B). شهروندان و زنانشان در کنار زندگی خانوادگی باید در مراسم همخوراکی یا غذا خوردن دسته جمعی شرکت کنند (همان، 779D-781D).

نظام دولتی ماگنسیا، شکلی میان حکومت پادشاهی و دموکراسی است (برای انتخاب فرمانروایان، نک: همان، 756E به بعد، «سیاستمدار»، 300E به بعد). این نظام گونه‌ای اریستوکراسی است. افلاطون فرمانروایی یک تن را که از فضیلت و فرزانگی برخوردار باشد، ترجیح می‌دهد (نک: «قانونها»، 708E به بعد)، اما به ندرت می‌توان چنین کسی را یافت. البته برابری قدرت سیاسی ــ به شیوهٔ دموکراسی ــ پسندیده است؛ اما برابریِ نامشخص و بی‌تمایز معادل نابرابری است و هر دو دولت را آکنده از جنگ و جدال میان شهروندان می‌کنند (همان، 757A). اکثریت عامه معمولاً از حکمت یا فرزانگی سیاسی برخوردار نیستند (نک: «سیاستمدار»، 292E-293A, 297B، نیز نک: «جمهوری»، 494A)؛ اما بهترین وسیله برای توزیع قدرت سیاسی، از یک سو انتخابات همگانی و از سوی دیگر انتخاب با «قرعه» است. انتخاب شهرداران، انجمن خلق، دادگاهها و مهم‌ترین آنها «نگهبانان قانون» باید با دقت هرچه بیشتر انجام گیرد («قانونها»، 752E).

برترین نهاد سیاسی دولتشهر ماگنسیا «شورای شبانه» است. این شورا متشکل از فرزانه‌ترین و با فضیلت‌ترین افراد جامعه است (همان، 968A). این عنوان یادآور «نگهبانان» در دیالوگ «جمهوری» است. اعضای این شورا کم و بیش همان وظایفی «فرمانروایان فیلسوف» در «جمهوری» را برعهده دارند، اما ایشان همانها نیستند. البته وظیفهٔ اینان نیز پرداختن به آموزشها و پژوهشهای فلسفی است تا بتوانند از علل قانونهایی که نهاده شده است، آگاه شوند و بیش از همه چیز بتوانند به شناخت معیارها و ارزشهای اخلاقی دگرگون ناشدنی دست یابند.

از برجسته‌ترین ویژگیهای «قانونها»ی افلاطون اهمیت و نقشی است که وی برای زنان در جامعه معین می‌کند و شاید بتوان این نکته را مهم‌ترین نوآوری اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی افلاطون به شمار آورد. زنان نه‌تنها می‌توانند و باید آموزش و پرورش بیابند و در ورزش، موسیقی و نیز در آموزشهای جنگی شرکت جویند (چنانکه در «جمهوری» نیز گفته شده بود)، بلکه همچنین باید به فضیلت سیاسی دست یابند و دارای مقامات دولتی شوند («قانونها»، 770C-D، نیز 780A به بعد، 804D به بعد، 833C-D). اما برای این منظور ایشان باید به ۴۰ سالگی برسند، زیرا پیش از آن وظیفهٔ ایشان زایش و پرورش فرزندان است. مردان می‌توانند از ۳۰ سالگی به فعالیتهای سیاسی بپردازند (همان، 785B). استعدادها و تواناییهای زنان کمتر از مردان نیست و بهره نگرفتن از ایشان محروم کردن جامعه از نیمی از ذخایر آن است (همان، 805A, 806C، برای داوری کلی افلاطون دربارهٔ زنان، نک: 776B-778A).

«قانونها» پیش از هر چیز مجموعه‌ای است از قوانین و قواعد و دستور کارهای گوناگون و گاه بسیار سخت‌گیرانه و شدید دربارهٔ همهٔ امور زندگی فردی و اجتماعی ساکنان ماگنسیا. در این دیالوگ دیگر سخن از فرمانروایی فیلسوفان نیست. هرچند قانون‌گذاران و به ویژه اعضای شورای شبانه باید با مباحث فلسفی آشنایی کامل داشته باشند و اگر لازم باشد آنها را از فیلسوفان سرزمینهای دیگر بیاموزند. همچنین در «قانونها» از نظریهٔ بنیادی افلاطون دربارهٔ ایده‌ها کمتر نشان می‌توان یافت، هرچند در پس زمینهٔ مباحث آن ستاره‌های ایده‌ها سوسو می‌زنند. البته این نه بدان معناست که مباحث و پژوهشهای متافیزیکی در «قانونها» یافت نمی‌شود؛ برعکس این دیالوگ آکنده از آنهاست، ولی نه بدان شکل که ما آن را در دیگر نوشته‌های افلاطون و به ویژه در

1.Magnesia 2. *Plato's Cretan ...* 3. *Plato's Law ...*

«جمهوری» می‌یابیم.

یکی از ویژگیهای مهم «قانونها» آهنگ شورآمیز دینی آن است. خدایان در آن جایگاهی ویژه دارند، حتیٰ شاید بتوان گفت که جامعهٔ «قانونها» بر شالوده‌ای دینی برپا شده است. پرستش و ستایش خدایان و رعایت همهٔ آداب و رسوم مربوط به آنها از واجب‌ترین و اجتناب ناپذیرترین تکالیف و وظایف شهروندان است. بیشترین بخشهای کتاب دهم «قانونها» بازتابانندهٔ واپسین اندیشه‌ها و نظریات افلاطون کهن‌سال در مباحث الٰهیات است. افلاطون در این کتاب سرسختانه به ماتریالیستها و بی خدایان حمله می‌کند و ایشان را زیر تازیانهٔ انتقاد می‌کشد و به ویژه مجدانه در اثبات این نکات می‌کوشد: بنیاد جهان عقلانی است و عقل و اندیشه و عنایت الٰهی در آن بر طبیعت و ماده تقدم دارند. اجرام آسمانی که طبق نظمی عقلانی در حرکتند، در شمار خدایانند. عنایت و عدل خدایان در همه جا فرمانرواست. ایشان انسانها را به حال خود رها نمی‌کنند، فضیلتمندان را پاداش، و بدکاران و تبهکاران را کیفر می‌دهند. خدایان را نمی‌توان با عبادتهای ریایی و قربانیها فریب داد و مهر و عنایت آنان را به خود برانگیخت. افلاطون در این کتاب یک رشته قانونهای کیفری شدید برضد ناپرهیزکاران و بی‌خدایان نهاده است. ایشان باید به شکلهای گوناگون و با توجه به درجات گناهانشان کیفر بینند. نخست زندانی شوند و اگر پس از رهایی از زندان همچنان به بی‌تقوایی و بدکاریها و بدباوریهای خود ادامه دهند و بار دیگر محکوم شوند، کیفرشان مرگ است (ص 910-907، برای تفصیل، نک: 903-899, 891-884).

چنانکه اشاره شد، افلاطون در «قانونها» مالکیت شخصی را به رسمیت می‌شناسد و بر نگهداشت آن تأکید می‌کند. در اینجا، آنگونه که در «جمهوری» آمده بود، دیگر سخن از اشتراکی بودن زنان و فرزندان و مالکیت همگانی نیست. البته وی در اینجا نیز همچنان جامعهٔ آرمانی را در نظر دارد، ولی به «بهترین جامعهٔ در مرتبهٔ دوم و سوم» نیز می‌پردازد. جامعه و دولت آرمانی و بهترین مجموعهٔ قوانین در جایی تحقق‌پذیر است که بنابر ضرب المثل، مالکیت در میان دوستان همگانی است. اما معلوم نیست که در واقع چنین جامعه‌ای در جایی یافت می‌شود، یا اصلاً هرگز می‌تواند وجود داشته باشد؛ ولی به هر حال در چنان جامعه‌ای مالکیت خصوصی به هر وسیله از میان برداشته خواهد شد. اما چنانکه اشاره شد، فقط خدایان یا شماری از فرزندان خدایان اهالی چنین جامعه ای خواهند بود (همان، 739).

در میان مباحث «قانونها» داوری افلاطون دربارهٔ ایرانیان و ایران و نظام حکومتی و دولتی آن توجه‌انگیز است. در زمان کورش، زندگی ایرانیان آمیزه‌ای عاقلانه از آزادی و انقیاد بوده است. ایشان فرمانروای بسیاری از اقوام دیگر شدند و آنان را تا حدی از آزادی برخوردار کردند. پادشاه به هیچ‌یک از رعایای خردمند حسد نمی‌ورزید و از شنیدن اندرزها روی‌گردان نمی‌شد. وی آزادگی گفتار و سخن را روا می‌داشت و به کسانی که می‌توانستند در سیاستگذاری سهمی داشته باشند، ارج بسیار می‌نهاد. از این‌رو، ایرانیان به برکت آزادی، دوستی و هماهنگی میان اندیشه‌ها، در آن دوران به پیشرفتهای بسیار در همهٔ زمینه‌ها دست یافتند. اما از سوی دیگر، کورش هرچند فرماندهی شایسته و میهن‌دوست بود، ولی هرگز به مسألهٔ آموزش و پرورش، توجه نداشت و فرزندانش را نیز از آن محروم کرده بود (ص 695-694، قس: 701E؛ همچنین نک: گرگنمانز[1]، سراسر کتاب).

افلاطون در جهان اسلام: افلاطون بر اندیشهٔ فلسفی اسلامی تأثیر بسیار نهاده است، هرچند از راههای غیرمستقیم و بیشتر به وسیلهٔ نقل قولهایی که منابع آنها به نوشته‌های دوران هلنیستی بازمی‌گردد. مهم‌ترین منابع عربی دربارهٔ افلاطون، سرگذشت و نوشته‌های او عبارتند از: ۱. *الفهرست* ابن ندیم (ص ۳۰۶-۳۰۷) که منبع اصلی آن به نوشتهٔ ثِئون اِزمیری فیلسوف افلاطونی سدهٔ ۲م بازمی‌گردد که متن یونانی آن از میان رفته است و ابن ندیم از وی نام می‌برد و به نوشتهٔ وی استناد می‌کند؛ ۲. *طبقات الاطباء و الحکماء* ابن جلجل (ص ۲۳-۲۴)؛ ۳. *صوان الحکمة* ابوسلیمان سجستانی (ص ۱۲۸-۱۳۴)؛ ۴. حدود نیمی از کتاب *الکلم الروحانیة فی الحکم الیونانیة* ابن هندو؛ ۵. *مختار الحکم* مبشر بن فاتک (ص ۱۲۶- ۱۷۸)؛ ۶. *الملل و النحل* شهرستانی (۱۴۶/۲-۱۵۳)؛ ۷. *تاریخ الحکماء* قفطی (ص ۱۷-۲۷)؛ ۸. *عیون الانباء* ابن ابی اصیبعه (۴۹/۱-۵۴).

برخلاف نوشته‌های ارسطو که تقریباً همه ــ یا مستقیماً از متن یونانی، یا از ترجمه‌های سریانی ــ به عربی برگردانده شده بود، ظاهراً هیچ یک از نوشته‌های اصیل افلاطون کاملاً به عربی ترجمه نشده بود. نام بسیاری از دیالوگهای افلاطون، به شکل عربی شدهٔ آنها در منابع، به ویژه در *الفهرست* ابن ندیم و *تاریخ الحکماء* قفطی آمده، و اشاره شده است که کسانی نیز برخی از آنها را به عربی برگردانده، یا خلاصه و تفسیر کرده‌اند. ظاهراً آنچه در منابع عربی دربارهٔ افلاطون و نوشته‌ها و به ویژه اندیشه‌هایش آمده، برگرفته از نوشتهٔ پزشک و فیلسوف نامدار یونانی جالینوس (۱۲۹-۱۹۹م) زیر عنوان «خلاصهٔ دیالوگهای افلاطون» در ۸ کتاب بوده که اصل یونانی آن از میان رفته است (نک: «افلاطون عربی[2]»، ج I؛ روزنتال، «دربارهٔ شناخت...[3]»، 422-387). اکنون مجموعهٔ کامل آنچه دربارهٔ نوشته‌های افلاطون، یا برگرفته و تلخیص از آنها (به زبان عربی) موجود است، در کتاب *افلاطون فی الاسلام* به کوشش عبدالرحمان بدوی یافت می‌شود.

هرچند، چنانکه اشاره شد، هیچ یک از متنهای دیالوگهای افلاطون یا اصلاً به عربی ترجمه نشده، یا اگر هم شده بوده است، اکنون در دست نیست، ولی تأثیر ژرف و فراگیر فلسفهٔ افلاطون را بر اندیشه‌های فلسفی اسلامی آشکارا می‌توان یافت. در میان فیلسوف مسلمان ــ حتیٰ

1. Görgenmanns 2. *Plato Arabus*. 3. «On the Knowledge...»

غیرمسلمان، ولی عربی‌نویس ــ در کنار پیروان فلسفهٔ ارسطویی که مشائیان نامیده می‌شوند، افلاطونیان جای دارند. جرجانی اشراقیان را کسانی خوانده که استادشان افلاطون بوده (ص ۴۱)، و از این‌رو هانری کربن آنان را افلاطونیان ایران نامیده است (II/25).

آموزه‌ها و نظریات اصیل فلسفی افلاطون و آنچه از دوران باستان، به ویژه در دورانهای متأخر حکمت یونانی، از سوی فیلسوفان نوافلاطونی به وی نسبت داده شده است، بر اندیشهٔ فیلسوفان مسلمان تأثیرهای گوناگون نهاده است. این تأثیرها نزد فیلسوفان ارسطوگرای اسلامی کمتر یافت می‌شود، در حالی که اشراقیان افلاطون را ــ در کنار برخی از فیلسوفان یونانی پیش از سقراط ــ از برجسته‌ترین سرچشمه‌های الهام‌بخش خود می‌شمارند. حتیٰ برخی از فلسفه‌پردازان مسلمان جهان‌بینی افلاطون و ارسطو را همانند می‌دانند. ابونصر فارابی (د ۳۳۹ق/ ۹۵۰م) ــ به شیوهٔ فیلسوف یونانی آمونیوس ساکاس (سدهٔ ۳م) استاد افلوطین و دیگر فیلسوفان نوافلاطونی ــ در نوشتهٔ مشهور خود *الجمع بین رأیی الحکیمین افلاطون الالٰهی و ارسطوطالیس*، کوشیده است که همسویی و هماهنگی میان فلسفهٔ افلاطون و ارسطو را نشان دهد. نکتهٔ توجه‌انگیز این است که در اکثر منابع اسلامی از وی با عنوان «افلاطون الالٰهی» نام برده می‌شود که دقیقاً همان عنوانی است که در مکتب نوافلاطونیان به وی داده شده‌بود.

در این میان توجه‌انگیزتر این است که برجسته‌ترین فیلسوف ارسطوگرای مسلمان ابن رُشد (هـ م) تفسیر گونهٔ مختصری بر «جمهوری» افلاطون نوشته که منبع آن به حدس نزدیک به یقین ترجمهٔ همان خلاصهٔ یاد شدهٔ جالینوس از نوشته‌های افلاطون بوده است. متن عربی نوشتهٔ ابن رشد تاکنون یافت نشده، و تنها دو ترجمهٔ لاتینی و عبری از آن موجود است (نک: روزنتال، «تفسیر...[1]»، جم).

نام و نظریات افلاطون یا نظریات منسوب به وی همچنین در *اثولوجیا* که به غلط منسوب به ارسطو شده، آمده است (نک: هـ د، اثولوجیا، نیز افلوطین؛ نیز نک: «اثولوجیا»، ۲۳-۲۵، ۱۰۹، ۱۴۵). همهٔ اشراقیان خود را پیرو و الهام گیرنده از افلاطون می‌شمارند. شهاب‌الدین سهروردی (د ۵۸۷ق/۱۱۹۱م) افلاطون را در یک جا «الحکیم المعظم» می‌خواند (نک: مجموعة...، ۵۰۲/۱) و در جای دیگری می‌گوید: آنچه من دربارهٔ علم الانوار و آنچه بر آن بنیاد نهاده شده است، گفته‌ام، ذوق امام حکمت و رئیس آن افلاطون و دارندهٔ نیرو و نور است (نک: «حکمة...»، ۱۰، نیز ۱۵۶-۱۵۷).

مهم‌ترین آموزهٔ افلاطون از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، نظریهٔ ایده‌ها (مثل) است. موضع‌گیریها و برداشتهای ایشان در این باره گوناگون ــ از دفاع کامل تا نفی و انکار تمام ــ است. منابع آگاهی ایشان نیز در این باره با واسطه است. مشائیان به طور کلی این نظریه را نفی می‌کنند و اشراقیان یا کسانی که از ایشان تأثیر پذیرفته‌اند، عموماً در اثبات آن نظریه می‌کوشند. ابن سینا از سرسخت‌ترین مخالفان آن است (نک: ص ۳۱۰-۳۲۴)؛ اما شهاب‌الدین سهروردی سرسختانه و مجدانه از نظریهٔ مثل دفاع می‌کند و در اثبات آن می‌کوشد (نک: همان، ۹۲-۹۳). تأثیر افلاطون همچنین نزد اخوان الصفا ملاحظه می‌شود. ایشان از چند نوشتهٔ افلاطون نام می‌برند و به مطالب آنها استناد می‌کنند (نک: هـ د، ۲۵۷/۷). صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) نیز از معتقدان و هواداران سرسخت نظریهٔ مثل است و شوق‌آمیزانه در دفاع و اثبات آن می‌کوشد (نک: *الاسفار*، ۴۶/۲-۸۱، ۱۸۸/۶-۱۸۹، *الشواهد...*، ۱۵۴-۱۷۸).

در پایان افزون بر آنچه در متن مقاله آمده است، گزیده‌ای از مهم‌ترین و جدیدترین منابع و پژوهشها دربارهٔ افلاطون برای مراجعهٔ بیشتر ذکر می‌شود:

Böhme, R., *Von Sokrates zur Ideenlehre*, Bern, 1959; Burnet, J., *Platonism*, Berkeley, 1928; Crombie, I.M., *An Examination of Plato's Doctrines*, London, 1962-1963; Cushman, R.E., *Therapeia, Plato's Conception of Philosophy*, Chapel Hill, 1958; Diès, A., *Autour de Platon*, Paris, 1927; Field, G.C., *The Philosophy of Plato*, Oxford, 1949; Frazer, J. G., *The Growth of Plato's Ideal Theory*, London, 1930; Friedländer, P., *Platon*, Berlin, 1957-1960; Grube, A., *Plato's Thought*, London, 1958; Horneffer, E., *Der junge Platon*, Giessen, 1922; Jaeger, W., *Paideia*, 1944-1947; Leisegang, H., «Platon», *Pauly;* Liebruck, B., *Platon's Entwicklung zur Dialektik*, Frankfurt, 1949; Mueller, G.E., *Plato the Founder of Philosophy as Dialectic*, New York, 1965; Oehler, K., «Der entmythologisierte Platon», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1965, XIX/393-420; Robin, L., *Platon*, Paris, 1935; Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951; Shorey, R., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1960; Taylor, A.E., *Plato*, 1955; Wilamowitz-Moellendorff, U., *Platon*, Berlin/Frankfurt, 1959; Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1963, II(1)/389-982.

جدیدترین کتاب‌شناسی افلاطون:

Brisson. L. and H. Ioannidi, «Platon 1975-1980», *Lustrum*, 1983, XXIII/31-320, «Platon 1980-1985, Addenda à Platon 1950-1980», ibid, 1988, XXX/11-294; Cherniss, H., «Plato 1950-1957», ibid, IV/5-308, 1959, V/323-648, 1960.

فرهنگها و واژه‌نامه‌ها:

Ast, E., *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicum*

1. *Averroe's...*

index, 1835-1836; Brandwood, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976; De Places, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, 1964; Gigon, O. and L. Zimmermann, *Platon, Lexikon der Namen und Begriffe*, Bern, 1975.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون‌الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن سینا، *الشفاء*، الهیات، به کوشش قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هندو، علی، *الکلم الروحانیة من الحکم الیونانیة*، قاهره، ۱۳۱۸ق؛ ابوسلیمان سجستانی، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ «اثولوجیا»، منسوب به افلوطین، *افلوطین عندالعرب* عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ ارسطو، *متافیزیک*، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی (شرف)، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *افلاطون فی الاسلام*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ خراسانی (شرف)، شرف‌الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سهروردی، یحیی، «حکمة الاشراق»، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۲؛ همو، *مجموعة فی الحکمة الالهیة*، به کوشش هانری کربن، استانبول، ۱۹۴۵م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، قم، ۱۳۱۶ق؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مبشر بن فاتک، *مختار الحکم و محاسن الکلم*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ نیز:

Aristotle, *Metaphysica*, id, *Physica;* Berve, H., *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Mainz, 1956; *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut, Cambridge, 1999; Corbin, H., *En Islam* iranien, Paris, 1971; Diogenes Laertios, *biōn kai gnōmōn, én philosophiai eudokimēsanton;* Festugière, A.J., «Platon et l'Orient», *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971; Gaiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1968; Görgenmanns, H., *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, München, 1960; Happ, H., *Hyle, Studien zum aristotelischen Materiae- Begriff*, Berlin, 1971; *Idee und Zahl, Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1968; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Lagerborg, R., *Die Platonische Liebe*, 1926; Levinson, R.B., *In Defence of Plato*, Cambridge, 1953; Marrow, G.R., *Plato's Cretan City*, Princeton, 1960; id, *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law*, Urbano, 1939; Marx, K., «Deutsche Ideologie», *Werke*, Berlin, 1962; *Pauly;* Penner, T., *The Ascent from Nominalism*, Dordrecht, 1978; Plato, *Apologia;* id, « Epistole B», «Epistole Z», *Epistolai;* id, *Euthydēmos;* id, *Euthyphron;* id, *Gorgias;* id, *Kharmidēs;*id,*Kratylos;* id, *Lysis;* id, *Menon;* id, *Nomoi;* id, *Parmenidēs;* id, *Phaidon;* id, *Phaidros;* id, *Philēbos* id, *Politeia;* id, *Politikos;* id, *Prōtagoras;* id, *Sophistēs;*id,*Symposion;*id,*Theaitētos;* id, *Timaios; Plato Arabus*, ed. P.Kraus and R. Walzer, Cairo, 1951; *Platon Politeia*, ed. O. Hoeffe, Berlin, 1997; Popper, K., *The Open Society and its Enemies*, New York, 1963; Riginos, A., *Platonica, the Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, 1976; Robin, L., *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1964; Rosenthal, R., *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1969; id, «On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World», *Islamic Culture*, 1940, vol. XIV.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِفْلاق، یا آفلاق، نام تاریخی سرزمینی در جنوب رومانی میان رشته کوههای کارپات و رود دانوب.

نام‌گذاری: این منطقه از دیرباز تارا رومانئاسکا[1] (= سرزمین رومنها) نامیده می‌شد (BSE³ , IV/252 ; IA, IV/178). برخی مآخذ ترکی، نام این سرزمین را اولاح آورده‌اند (مراد، ۷۵/۲). در زبان روسی نام این منطقه با تلفظ والاخیا، در فرانسوی والاشی و در انگلیسی والاکیا خوانده می‌شود (BSE³ ، همانجا؛ نیز نک: رادی، 1). گفته می‌شود که وُلاخها یا وولوخها از نخستین گروههای ساکن این سرزمین بوده‌اند (BSE³ ، همانجا). اقوام ترک سرزمینهای شمالی از جمله بجناکها (پچنگها) و کومانها (قپچاقها) نام افلاق و مردم آن را به صورتهای قرااولاغ و اولاغ یاد کرده‌اند (نک: رشیدالدین، ۴۸۳/۱، ۷۹۱/۲؛ IA، همانجا). ابوالفدا این نام را به صورت اولق و اولاق نوشته است (ص ۲، ۶۳، ۲۱۵). برخی بر این گمانند که نام افلاق صورت تحریف شده‌ای از ولاخ یا اولاخ است (نک: سامی، ۱۰۰۵/۲). در متون عربی این نامْ گاه به صورتِ «الفلاخ» نیز آمده است (نک: امین، ۲۱۲/۴).

مشخصات جغرافیایی: افلاق از شمال به بُغدان (ترانسیلوانیا)، از شرق به دوبروجا، از غرب به مجارستان و صربستان، و از جنوب به بلغارستان محدود است. رود دانوب در جنوب همانند قوسی این سرزمین را در بردارد. افلاق صربستان را از بلغارستان و دوبروجا جدا می‌سازد. منطقهٔ افلاق در میان ۴۳° و ۴۲´ تا ۴۵° و ۴۳´ عرض شمالی و نیز ۲۰° تا ۲۵° و ۴۵´ طول شرقی واقع است. درازای افلاق را ۴۵۰ و پهنای بخش میانی آن را ۱۸۰ کمـ نوشته‌اند (سامی، ۱۰۰۴/۲-۱۰۰۵). رود اولت[2]، افلاق را به دو بخش شرقی: مونتنیا[3] (افلاق بزرگ، مرکز آن شهر بخارست) و غربی: اولتنیا[4] (افلاق کوچک، مرکز آن کرایوا[5]) منقسم کرده است (همانجا؛ BSE², VI/557; BSE³ , IV/252؛ «دائرة المعارف جدید...»[6]، II/755, IX/3273). مساحت منطقهٔ مونتنیا ۵۲٬۵۰۵ کمـ۲، و مساحت اولتنیا ۲۴٬۰۷۸ کمـ۲، و کل مساحت افلاق ۷۶٬۵۸۳ کمـ۲ بوده است (همان، نیز BSE³، همانجاها؛ قس: سامی، همانجا، که ۷۵٬۹۴۰ کمـ۲ آورده است).

منطقهٔ شمالی افلاق کوهستانی، و بخشهای میانی و جنوبی آن جلگه‌ای و حاصلخیز است. چند رودخانه از سرزمین افلاق می‌گذرد. زمستانهای افلاق کوتاه، و بهار آن طولانی و خنک است. در گذشته افلاق شامل ۱۸ شهرستان و هر شهرستان شامل بخشهایی چند بود (همانجا). افلاق به همراه دو ایالت بزرگ مولداوی (اردل) و ترانسیلوانیا (بغدان) کشور رومانی را تشکیل می‌دهد. شهر بخارست پایتخت کشور رومانی زمانی شهر مرکزی و تختگاه افلاق بود (IA، همانجا؛ اولیا چلبی، ۳۴۰/۵). چون در زبان رومانیایی بخارست را بوکورِشتی[7] می‌نامند (BSE³ , IV/163)، در مآخذ عثمانی این نام به صورت «بکرش، بوقرەش و بوقریش» آمده است (نک: اولیا چلبی، ۴۶۴/۷، ۴۶۵). به سبب دگرگونیهای تقسیمات کشوری در رومانی، آمار جمعیت افلاق مربوط به گذشته است. افلاق در تقسیمات کشوری

1. Tara Româneasca 2. Olt 3. Muntenia 4. Oltenia 5. Craiova 6. *Yeni Türk...* 7. Bokoreshti

رومانی تا مدتی باقی بود و سپس به چند شهرستان منقسم شد. از این رو در نقشه‌های متأخر رومانی نامی از آن دیده نمی‌شود (نک: رادی، 203-205، نقشه؛ BSE³ , XXII/364). در ۱۹۴۸م جمعیت افلاق ۶٬۷۰۹٬۰۰۰ ، و در ۱۹۵۳م، ۶٬۸۰۰٬۰۰۰ تن بوده است («دائرة المعارف جدید»، نیز BSE² ، همانجاها).

تاریخ: جلگه‌های حاصلخیز افلاق از دوران پارینه‌سنگی مسکون بود. چنانکه معلوم شده است، قوم باستانی این سرزمین داکها بودند که با گِتها خویشاوندی داشتند. منشأ این اقوام را از تراکیه دانسته‌اند (همان، XIII/302). این دو قوم در اطراف رود ایستر (دانوب) سکنیٰ داشتند (استرابن، III/213). داریوش اول پادشاه هخامنشی در جریان لشکرکشی به غرب پیش از آنکه به دانوب برسد، نخستین قومی را که به اطاعت درآورد، گتها بودند (هرودت، 232). داکها و گِتها در سدهٔ ۲ق‌م اتحاد قومی تشکیل دادند. سرزمین داکیا شامل مناطق ترانسیلوانیا و افلاق کوچک و بخشی از افلاق بزرگ بود که به نام داکهای ساکن این سرزمین داکیا نامیده شد. والاخها به عنوان قوم از داکها منشأ گرفته‌اند (BSE², VI/557, XIII/302, 303).

در سدهٔ ۱ ق‌م و سدهٔ ۱م رومیان بارها به این منطقه لشکر کشیدند. دومیتیانوس امپراتور روم (حک ۸۱-۹۶م) در ۸۵-۸۹م با داکها در حال جنگ بود. در ۸۶م داکها ضمن گذر از رود دانوب به شهرستان موئیسیا که تابع روم بود، حمله کردند و سپاه دومیتیانوس را در هم شکستند. چندی بعد دومیتیانوس در صدد حملهٔ مجدد برآمد و از رود دانوب گذشت، ولی ناگزیر از عقب نشینی شد و سرانجام در ۸۹م به انعقاد پیمان صلح با پادشاه داکیا تن درداد (همانجا؛ *پاولی*، VIII/1965-1966؛ گیبون، ۲۹/۱؛ دورانت، ۳۴۴/۳). ترایانوس امپراتور روم (حک ۹۶-۱۱۷م)، در سالهای ۱۰۱-۱۰۲ و ۱۰۵-۱۰۶م دوبار با داکها به جنگ پرداخت. منطقهٔ داکیا ارزش سوق الجیشی بسیار داشت و دست یافتن بر آن سبب تسلط بر جاده‌ای می‌شد که از رود ساو به رود دانوب، و از آنجا تا بیزانس کشیده شده بود. در ضمن داکیا دارای معادن غنی طلا بود. ترایانوس سپاه خود را به سارمیز گتوسا[1] تختگاه داکیا رسانید و شهر را به تسلیم واداشت. آنگاه شاه داکیا را به عنوان دست نشانده باقی گذارد و خود در ۱۰۲م به روم بازگشت؛ اما شاه داکیا اندکی بعد بار دیگر اعلام استقلال کرد. در ۱۰۵م ترایانوس دیگر بار به داکیا لشکر کشید. شاه داکیا خودکشی کرد و امپراتور روم پادگان نیرومندی را در پایتخت داکیا مستقر گردانید.

داکیا در ۱۰۷م یکی از سرزمینهای تابع امپراتوری روم شد و تا ۲۷۱م به صورت دژی بزرگ و دورترین پاسگاه مقدم امپراتوری روم درآمد که هنوز آثاری از دژها و دیگر بناهای دفاعی آن بر جای مانده است (دورانت، ۴۸۱/۳؛ *پاولی*، VIII/1966-1967؛ گریمبرگ، ۲۳۰/۳؛ BSE², XIII/303; BSE³, IV/252). مهاجران رومی برای به دست آوردن ثروت به داکیا روی آوردند و با ساکنان این سرزمین درآمیختند. اراضی حاصلخیز و معادن طلا نیز مهاجران رومی را به سوی خود جلب می‌کرد. داکها در مهاجران رومی مستحیل شدند، زبان لاتینی را پذیرفتند و آن را به گونهٔ خاص خود درآوردند (دورانت، ۴۸۲/۳؛ گریمبرگ، همانجا). در ۲۷۴م داکیا به تصرف گُتها درآمد. در اوایل سدهٔ ۴م هونها به این سرزمین هجوم بردند و تا سدهٔ ۵م آن را در تصرف خود داشتند (IA ,IV/179؛ BSE²، همانجا). با انقراض هونها، آوارها به آنجا روی نهادند. در ۵۹ق/۶۷۹م بلغارها با گذر از دوبروجا و رود دانوب در دشتهای این منطقه سکنیٰ گزیدند. پس از آنان اسلاوها به این منطقه روی آوردند (IA، همانجا؛ رادی، 1). در ۲۸۳ق/۸۹۶م مجارها و سپس بجناکها (پچنگها)، کومانها (قپچاقها) و ترکان در این منطقه ظاهر شدند. حاکمیت این گروهها تا ۶۳۹ق/۱۲۴۱م و آغاز حملهٔ مغول ادامه یافت (IA، نیز BSE³، همانجاها). در ۶۴۰ق/۱۲۴۲م باتو فرزند جوجی از فرمانروایان مغول دشت قپچاق، به افلاق هجوم آورد و آن را متصرف شد (رشیدالدین، ۴۸۳/۱؛ IA، همانجا). در ۷۲۴ق/ ۱۳۲۴م نیکلا الکساندرو در این سرزمین دولتی مستقل پدید آورد. پس از وی پسرش نیز به استقلال حکومت کرد، ولی سرانجام ناگزیر بر حاکمیت مجارها گردن نهاد. آنگاه بلغارها به نواحی افلاق حمله کردند (اوزون چارشیلی، 212 ,I/211؛ «دائرة المعارف دیانت...[2]»، X/467). پس از چندی میرچئا فرمانروای افلاق شد و با گذر از رود دانوب، دوبروجا را که در اشغال نیروهای عثمانی بود، تصرف کرد و سرزمینهای جنوب بسارابی را که مسکن ترکان بود، ضمیمهٔ خاک خود ساخت. وی با ترکان به جنگ پرداخت و در نبرد کوزوو[3] (۷۹۱ق/۱۳۸۹م) به صربها کمک کرد (همانجا). سلطان عثمانی ایلدرم بایزید پس از آگاهی از این ماجرا برای جنگ با میرچئا لشکر کشید. تاریخ این لشکرکشی را مورخان با اختلاف از ۷۹۲ تا ۷۹۴ق/۱۳۹۰ تا ۱۳۹۲م نوشته‌اند (سعدالدین، ۱۳۰/۱؛ لطفی پاشا، ۴۴؛ صولاق‌زاده، ۵۵؛ اوزون چارشیلی، همانجا). میرچئا در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م به مجارها پناه برد و در ۷۹۸ق/۱۳۹۶م بار دیگر به حکومت افلاق دست یافت. متعاقب این رویداد پیمانی میان دو دولت عثمانی و افلاق منعقد شد که به موجب آن امیران افلاق در ادارهٔ امور داخلی و خارجی خود آزاد و مختار بودند. در مقابل متعهد شدند، همه ساله به دولت عثمانی خراج بپردازند. انتصاب امیران افلاق نیز مستلزم تأیید سلطان عثمانی بود.

میرچئا پس از مرگ ایلدرم بایزید و دست زدن به شورشهایی چند، سرانجام در ۸۲۰ق/۱۴۱۷م حاکمیت دولت عثمانی را پذیرفت و پسرش را به عنوان گروگان به دربار عثمانی فرستاد (همو، I/213, 214؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در ۸۲۲ق/۱۴۱۹م با درگذشت میرچئا، مجارها پسرش میکائیل را به عنوان امیر افلاق اعلام کردند، حال آنکه دربار عثمانی از دان دوم حمایت می‌کرد. در جریان رقابت این دو مدعی، دان بر میکائیل پیروز شد و او را به قتل رسانید. وی از ۸۲۳ تا ۸۳۴ق/۱۴۲۰ تا ۱۴۳۱م با حمایت دولت عثمانی بر افلاق فرمان راند و

1. Sarmizegetusa 2. *Türkiye diyanet...* 3. Kosovo

در به قدرت رسیدن مصطفیٰ چلبی فرزند ایلدرم بایزید نقشی بسزا ایفا کرد. پس از مرگ دان، الکساندرو آلدِئا فرزند میرچئا ۶ سال بر افلاق فرمان راند. پس از او در ۸۳۸ق/۱۴۳۵م ولاد دراکول یا دراکولا امیر افلاق شد. وی از یک سو به دولت عثمانی خراج می‌داد و از سوی دیگر تحت حمایت مجارها بود (همانجا؛ اوزون چارشیلی، I/214-215). ولاد پس از چندی از تبعیت دولت عثمانی سرباز زد و به نیروهای متحد ضد عثمانی پیوست (شاو، ۹۷/۱). در اواسط سدهٔ ۱۵م ولادیسلاو دوم پسر دان امیر افلاق شد و تحت حمایت دولت عثمانی قرار گرفت (اوزون چارشیلی، II/73).

در عهد سلطان‌محمدفاتح ولاد چپش پسر ولاد دراکول در ۸۶۰ق/۱۴۵۶م به یاری عثمانیان به حکومت رسید. این شخص در تاریخ با ستمگریهای‌خود شهرت یافت، چنانکه وی را ولاد دژخیم‌می‌نامیدند. ولاد ابتدا به حکومت عثمانی وفادار بود، ولی هنگامی که دریافت سلطان محمد قصد مجازات او را دارد، با نیروهایش به سپاه عثمانی حمله کرد و با ۲۵ هزار اسیر عثمانی به افلاق بازگشت و حمزه بیک (حمزه‌پاشا) فرستادهٔ‌سلطان‌عثمانی را به قتل رسانید (همو،II/73,75؛ هامر پورگشتال، ۵۶۱/۱؛ راسم، ۱۳۵/۱). در بهار ۸۶۶ق/ ۱۴۶۲م نیروهای عثمانی با ولاد به جنگ پرداختند و سپاهیان او را درهم شکستند. ولاد ابتدا به مولداوی و از آنجا به مجارستان پناه برد، ولی ماتیاس کُروِن پادشاه مجارستان که با دولت عثمانی صلح کرده بود، ولاد را برای رعایت معاهدهٔ دو دولت زندانی کرد (اوزون چارشیلی، II/75, 77). پس از آن رادول (رادو) برادر مهتر ولاد، امیر افلاق شد. وی که در دربار عثمانی بار آمده بود، پرداخت خراج به آن دولت را تقبل کرد. پس از جنگ ۸۶۶ق/۱۴۶۲م افلاق به صورت یکی از ایالات خود مختار تابع دولت عثمانی درآمد (همو، II/77).

در ۱۰۰۳ق/۱۵۹۵م امیران افلاق، بغدان و اردل به تشویق پاپ با امپراتور اتریش متحد شدند (همو، III(1)/71). میکائیل امیرافلاق به سبب سنگینی بار مالیاتی که دولت عثمانی بر وی تحمیل کرده بود، مأموران مالیاتی عثمانی را به قتل رسانید و با کشتار گروهی از اهالی یرگوغی (یرکوکی) دست به عصیان زد. در این زمان مراد سوم سلطان عثمانی درگذشت و پسرش محمدسوم(۱۰۰۳-۱۰۱۲ق/۱۵۹۵-۱۶۰۳م) که جانشین پدر شده بود، فرهاد پاشا صدراعظم خود را به افلاق فرستاد، ولی این مأموریت دیری نپایید و سنان پاشا به جای وی وزیر اعظم و مأمور جنگ افلاق شد. نیروهای سنان پاشا به لشکریان میکائیل حمله کردند و بخارست را به تصرف خود درآوردند، ولی هنگام مراجعت بر اثر حملهٔ متقابل میکائیل در مرداب از بین رفتند (همو، III(1)/72؛ سلانیکی، 507؛ اولیاچلبی، ۳۴۱/۵- ۳۴۵؛ پچوی، ۱۵۲/۲-۱۷۴). میکائیل با استفاده از گرفتاریهای دولت عثمانی در جنگ با اتریش، پیشنهاد کرد که اگر امارت سرزمین افلاق، بغدان و اردل به او واگذار شود، دو برابر میزان مالیات معمول را بپردازد. عثمانیها ناگزیر به این پیشنهاد تن در دادند. پس از این ماجرا، بار دیگر میکائیل دست به جنگ با عثمانیها زد و چون توفیقی نیافت، به اردل گریخت. وی در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م به فرمان ژنرال باستا نمایندهٔ امپراتور اتریش در اردل به قتل رسید (اوزون چارشیلی، III(1)/94؛ هامر پورگشتال، ۱۶۵۴/۳، ۱۶۵۵). پس از این حادثه دولت عثمانی بار دیگر حاکمیت خود را بر افلاق مستقر کرد و امیران افلاق همه ساله مبالغ هنگفتی به‌عنوان خراج به دربار عثمانی می‌پرداختند(BSE², VI/558؛ اوزون‌چارشیلی، II/430). در سراسر سدهٔ ۱۱ق/۱۷م افلاق در تابعیت دولت عثمانی بود و از سوی امیران محلی اداره می‌شد.

در اواخر سدهٔ ۱۷ و آغاز سدهٔ ۱۸م میان افلاق و روسیه رابطهٔ سیاسی برقرار گردید (جودت، ۳۰۰/۱؛ BSE³, IV/252). در روزگار پتر کبیر، امپراتور روسیه، در ۱۱۲۳ق/۱۷۱۱م جنگی میان سپاهیان روس و عثمانی در اطراف رود دنیستر روی داد. سپاهیان روسی به منطقهٔ‌افلاق‌نزدیک شدند،ولی لشکرکشی‌پتر به سبب‌برتری‌سپاه‌عثمانی با توفیق همراه نشد (BSE³،همانجا؛IA,IV/186;BSE²,VI/558). در ۱۱۲۵ق/۱۷۱۳م لشکریان روسیه ناگزیر آن منطقه را ترک گفتند (جودت، همانجا). در سالهای ۱۱۴۸ تا ۱۱۵۲ و ۱۱۸۲ تا ۱۱۸۸ و ۱۲۰۱ تا ۱۲۰۵ق/۱۷۳۵ تا ۱۷۳۹ و ۱۷۶۸ تا ۱۷۷۴ و ۱۷۸۷ تا ۱۷۹۱م جنگهایی میان دو دولت روسیه و عثمانی برای تصرف افلاق و مناطق اطراف آن روی داد. در *تاریخ* جودت (۳۰۱/۱-۳۰۲) ضمن بحث دربارهٔ جنگ ۱۱۸۲ق/۱۷۶۸م به ویرانی و سوختن قصبات و ورود نیروهای روسیه به افلاق اشاره شده است (نیز نک: BSE²، همانجا). در جنگهای ۱۲۴۴- ۱۲۴۵ق/۱۸۲۸- ۱۸۲۹م سپاهیان روس وارد منطقهٔ افلاق شدند. این پیکارها نهایتاً به پیمان صلح ادرنه (آدریانوپل) در ۱۵ ربیع الاول ۱۲۴۵ق/۱۴ سپتامبر ۱۸۲۹م میان روسیه و عثمانی انجامید. طبق این پیمان رود پروت به عنوان مرز میان دو دولت شناخته شد، ولی ایالتهای افلاق و بغدان تحت حمایت روسیه قرار گرفت و از حاکمیت سلطان عثمانی بر این نواحی جز اسمی نماند (هامر پورگشتال، ۳۶۷۷/۵، ۳۶۷۸؛ BSE³ ،همانجا). دو سال پیش از این پیکار توافقی میان دو دولت روسیه و عثمانی به امضا رسیده بود که طبق آن به افلاق امکاناتی برای ادارهٔ امور داخلی داده می‌شد، ولی طبق پیمان صلح ادرنه، افلاق به صورت ایالتی خودمختار درآمد.

در ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م نخستین قانون اساسی افلاق به تصویب رسید. در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م محدودیتهای گمرکی میان افلاق و بغدان برداشته شد (BSE³، نیز BSE²، همانجاها). در ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م دولتهای اروپایی در کنگرهٔ پاریس خواستار تعهد بین المللی از سوی دولت عثمانی شدند که حاصل آن اصل تساوی حقوق افراد مسلمان و غیرمسلمان بود. با این وصف دولتهای اروپایی همچنان به مداخله در کار دولت عثمانی ادامه دادند که به شورش در ایالات اسلاونشین تابع امپراتوری عثمانی و جدایی افلاق، بغدان و صربستان از امپراتوری عثمانی انجامید (هامر پورگشتال، ۳۶۹۳/۵، حاشیهٔ ۳۰). در ۱۲۷۵ق/ ۱۸۵۹م افلاق و بغدان در دولتی واحد متحد شدند و الکساندرو لون‌کوزا

به فرمانروایی این دو سرزمین متحد برگزیده شد. این دو سرزمین متحد در ۱۸۶۱م رومانی نامیده شدند (BSE²؛ IA, IV/188، همانجا).

اقتصاد: افلاق را می‌توان پیشرفته‌ترین منطقهٔ اقتصادی کشور رومانی نامید. به تقریب یک سوم تأسیسات صنعتی کشور در این منطقه واقع است. حدود ۵۰٪ از نیروی کار رومانی در اینجا فعالیت دارند. عمده‌ترین مراکز نفت کشور در افلاق قرار دارد. بیش از ۴۰٪ از کشتزارهای رومانی در این سرزمین است. بنادر تورنو- سورین، جورجو و برائیلا در کنار رود دانوب به افلاق تعلق دارند. در این سرزمین تأسیسات و کارخانه‌های عمدهٔ چوب بری، مواد خوراکی، پارچه‌بافی و تهیهٔ چرم وجود دارد. عمده‌ترین محصولات کشاورزی افلاق اینهاست: ذرت، گندم، جو، لوبیا، نخود، سویا، چغندر قند و توتون. در مزارع اطراف رود دانوب برنج نیز کشت می‌شود. در افلاق کشت مو، دامپروری و تهیهٔ محصولات لبنی از پیشرفتهایی برخوردار است و تولیدات آنها بخشی از صادرات کشور رومانی را تشکیل می‌دهد. خطوط آهن عمدهٔ رومانی از افلاق می‌گذرد. رود دانوب در امور حمل و نقل آبی این منطقه دارای نقشی بسزاست (BSE², VI/557,558).

اولیا چلبی در وصف نواحی، قلاع و تختگاه افلاق مطالبی بیان داشته که شایان دقت است. وی دربارهٔ چرناس، قلعهٔ کهن سوه‌رین، معمورهٔ واروش (واروشان) و قصبهٔ دلی اورمان مطالبی آورده است (۴۵۷/۷-۴۶۵).

مآخذ: ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنوودوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت نامه*، استانبول، ج ۵، ۱۳۱۵ق، ج ۷، ۱۹۲۸م؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۹۸۰م؛ جودت، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن، قیصر و مسیح*، ترجمهٔ حمید عنایت و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ق؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شاو، استانفورد ج.، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ صولاق‌زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ گریمبرگ، کارل، *تاریخ بزرگ جهان*، ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ گیبون، ادوارد، *انحطاط و سقوط امپراتوری روم*، تلخیص د.م.لو، ترجمهٔ فرنگیس شادمان (نمازی)، تهران، ۱۳۷۰ش؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ مراد، محمد، *تاریخ ابوالفاروق*، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۹ش؛ نیز:

BSE²; BSE³; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, NewYork, 1947; IA; *Pauly;* Rady, M., *Romania in Turmoil*, London/NewYork, 1992; Selâniki, M., *Tarih*, Istanbul, 1989; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1967; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1994; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982-1983; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

عنایت‌الله رضا

اَفْلاک، نک: فلک.

اَفْلاک، عِلْم، نک: هیأت، علم.

اَفْلاکی، شمس الدین احمد عارفی (د ۷۶۱ق/۱۳۶۰م)، از شاگردان و مریدان شیخ جلال الدین عارف نوادهٔ جلال الدین محمد مولوی و مؤلف کتاب *مناقب العارفین*. این کتاب با اینکه از جهت اشتمال بر احوال مشایخ سلسلهٔ مولویه و خاندان جلال‌الدین مولوی دارای اهمیت و فواید بسیار است، اما از زندگانی مؤلف اطلاعات چندانی به‌دست نمی‌دهد. اینکه ثاقب دده (۵/۳) نام پدر او را اخی ناطور نوشته است، درست نمی‌نماید، زیرا اخی ناطوری که افلاکی در *مناقب العارفین* (۳۵/۱) از او یاد کرده، و ظاهراً مستند ثاقب دده بوده، نمی‌تواند پدر او باشد، زیرا که وی در زمان حیات جلال‌الدین مولوی بیش از ۱۰۰ سال داشته است (نک: افلاکی، همانجا؛ نیز گولپینارلی، ۱۷۱؛ یازیجی، مقدمه، ۹-۱۰).

افلاکی به‌سبب دلبستگی بسیار به شیخ خود، عارف چلبی، به عارفی معروف شد (افلاکی، ۴/۱، ۳۸۸؛ ثاقب دده، ۶/۳، ۷). پدر او به دربار ازبک‌خان فرمانروای آلتین اردو (۷۱۲-۷۴۱ق/۱۳۱۲-۱۳۴۰م) وابسته‌بودو در شهر «سرای» درگذشت (افلاکی، ۹۳۱/۲-۹۳۲؛ یازیجی، همانجا). به گفتهٔ ثاقب دده (۵/۳) افلاکی در قونیه به دنیا آمده، و چون وفات او در ۷۶۱ق بوده است، و استادان و پیرانش به اوایل سدهٔ ۸ق تعلق داشته‌اند، می‌توان گفت که ولادت او در اواخر سدهٔ ۷ و در حدود ۶۹۰ق روی داده است (نک: یازیجی، همان، ۹). وی از بدرالدین تبریزی، معمار آرامگاه مولانا که در نجوم، رقوم، هندسه، کیمیا و نیز سحر دست داشت، کسب دانش کرد و به مجالس سلطان ولد، فرزند مولانا، نیز راه یافت (افلاکی، ۱۴/۱؛ ثاقب دده، همانجا؛ سپهسالار، ۳۹) و در صرف و نحو و عرفان و حکمت به مقام استادی رسید. او خود می‌گوید که نزد سراج الدین مثنوی خوان، عبدالمؤمن توقاتی و نظام‌الدین ارزنجانی نیز به فراگیری علوم پرداخته است (۲۷۲/۱، ۵۵۹، ۸۹۸/۲). ظاهراً چون وی در جزئیات علم هیأت و فلکیات تبحر یافته بود، به «افلاکی» معروف شد (ثاقب‌دده، همانجا). گفته‌اند که در تپهٔ علاءالدین در قونیه رصدخانه‌ای‌بوده که‌وی ریاست‌آن‌را برعهده داشته‌است (گولپینارلی، همانجا). ثاقب دده (۵/۳-۶) نقل کرده است که او و استادانش، همچون بدرالدین تبریزی و حمدالدین جندی، استیلای کیغاتوخان نوهٔ چنگیز خان برقونیه و قتل عام مردم را از طریق علم نجوم پیش بینی کرده بودند که البته چنین نشد و به گفتهٔ همو این بلا به دعای بهاءالدین ولد بر طرف گردید. گرچه این روایت از لحاظ زمانی و تاریخی درست نمی‌نماید (نک: یازیجی، همان، ۱۰؛ قس: افلاکی، ۶۱۱/۲-۶۱۳)، لیکن اشتغال افلاکی را به نجوم و علت اشتهار او را به افلاکی تأیید می‌کند.

افلاکی مورد توجه خاص عارف چلبی بود، چنانکه به گفتهٔ خود در سفرهای وی به شهرهای آناتولی، سلطانیه و تبریز (۷۱۶ق) او را همراهی می‌کرد (۸۵۸/۲، ۹۳۱-۹۳۲؛ یازیجی، همان، ۱۱). اما چون عارف چلبی به سببی از او رنجید، وی دچار بیماری سختی شد، تا اینکه سرانجام چلبی در شهر کوتاهیه از او دلجویی کرد و وی سلامت خود را بازیافت (افلاکی، ۹۵۳/۲-۹۵۴؛ ثاقب دده، ۶/۳).

وی در خدمت عارف چلبی به درجات عالی نائل شد و اهل طریقت

او را سزاوار مقام مرشدی دانستند، ولی وی با عذرخواهی از پذیرفتن این مقام گوشه نشینی اختیار کرد و چندی بعد به سبب اصرار و ازدحام دوستاران و بالا گرفتن شهرتش ناچار به جانب «حرمین محترمین» رهسپار شد و مدت درازی در جوار مرقد مطهر پیامبر اکرم (ص) عزلت گزید (همو، ۸/۳).

افلاکی بعد از مرگ عارف چلبی (۷۱۹ق/۱۳۱۹م) بر طبق وصیت او به نگهبانی تربت مولانا پرداخت و یکی از «مثنوی خوانان» آنجا شد (افلاکی، ۹۵۴/۲، ۹۷۰؛ گولپینارلی، ۱۷۳). پس از مرگ عارف چلبی وی در زمرهٔ مریدان فرزندش عابد چلبی درآمد (یازیجی، همانجا) و هنگامی که عابد از جانب تمورتاش به ولایت اوج فرستاده شد تا امرای آن ناحیه را به اطاعت و انقیاد ترغیب کند، افلاکی نیز با او همراه بود (افلاکی، ۹۷۸/۲ـ ۹۷۹). پس از آن ظاهراً تا آخر عمر، دیگر قونیه را ترک نکرد و در همانجا وفات یافت و نزدیک تربت مولانا به خاک سپرده شد. محل دفن او امروزه به درستی معلوم نیست، ولی در ۱۹۲۹م سنگ مزارش در نزدیکی آرامگاه مولانا پیدا شد و اکنون در موزهٔ مولانا نگهداری می‌شود (گولپینارلی، همانجا).

افلاکی شهرت خود را مدیون تألیف بسیار مهم خود *مناقب العارفین* است. وی خود دربارهٔ سبب تألیف این کتاب می‌گوید: روزی در حضور عارف چلبی و گروهی از بزرگان دربارهٔ *تذکرة الاولیاء* عطار سخن به میان آمد و حاضران تألیف چنان کتابی را در شرح احوال حضرت مولانا و خاندان و اصحاب او بسیار مناسب دانستند. از این رو عارف چلبی، مرا به تألیف چنین کتابی مأمور کرد (۴/۱؛ یازیجی، مقدمه، ۱۷ـ ۱۸). افلاکی اثر خود را در ۷۱۸ق/۱۳۱۸م شروع کرد و در ۷۵۴ق/ ۱۳۵۳م به پایان رساند (نک: ۴/۱، ۹۷۰/۲؛ یازیجی، همان، ۱۱ـ۱۲، نیز «زندگانی...»، ۲۰).

یکی از مآخذ عمدهٔ *مناقب العارفین*، *رسالهٔ* فریدون بن احمد سپهسالار بوده، و افلاکی نزدیک به سه چهارم مطالب آن را با تغییری مختصر در عبارات و بدون ذکر مآخذ نقل کرده است (نک: یازیجی، مقدمه، ۲۴، «زندگانی»، ۲۰ـ ۲۷)، ولی چون نمونه‌ای که در این کار در نظر داشته، *تذکرة الاولیاء* عطار بوده است، روایات گردآوری شده را به ترتیب تاریخی تنظیم کرده است. وی در مطالب مربوط به دوران حیات خود غالباً به مشاهدات خود و یا به نقل و روایت سخنان اشخاص مختلفی که مورد اعتماد او بوده‌اند، استناد جسته است. او خود در آغاز کتاب (۴/۱) دربارهٔ طرح کلی و دامنهٔ موضوعات مندرج در آن می‌گوید که «قواعد اصول آن مجموع را در ده فصول منحصر» گردانیده است. آنگاه فصول دهگانه را که شرح احوال، کرامات و مناقب جلال الدین محمد مولوی و خاندان و فرزندان و یاران اوست، بدین بیان بر می‌شمارد: ۱. بهاءالدین ولد، ۲. سید برهان الدین محقق ترمذی، ۳. مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، ۴. شمس الدین تبریزی، ۵. صلاح الدین زرکوب، ۶. حسام الدین چلبی، ۷. سلطان ولد، ۸. جلال‌الدین چلبی امیر عارف، ۹. شمس الدین چلبی امیر عابد، ۱۰. اولاد و اخلاف این خاندان (۵/۱ـ۶).

از آنجا که منابع تاریخی چندانی دربارهٔ آناتولی سده‌های ۷ و ۸ق در دست نیست، کتاب افلاکی از این لحاظ دارای ارزش و اهمیت خاص است و بسیاری از وقایع مهم آسیای صغیر آن زمان در این کتاب نقل شده است. علاوه بر این از لحاظ شرح احوال دانشمندان و عارفان، خصوصاً ذکر جزئیات روایتهای مربوط به مولانا جلال‌الدین بلخی و پدر و مربیان و فرزندان و جانشینان او و شرح و تفصیل اخبار و وقایع مربوط به این سلسله از منابع بسیار معتبر به شمار می‌رود و همواره مورد استفادهٔ محققان و مولوی شناسان قدیم و جدید بوده است. افلاکی به دو تن از شاگردان و شارحان عقاید ابن عربی یعنی صدرالدین قونوی و فخرالدین عراقی نیز اشاراتی دارد و از صحبت آنان با مولانا سخن می‌گوید (۹۶/۱، ۱۲۰، ۳۹۹، ۴۰۰، ۶۰۱، ۶۰۹، ۶۱۰، جم). همچنین در سراسر کتاب او، به نام معین الدین پروانه (د۶۷۵ق/ ۱۲۷۶م) وزیر با نفوذ سلجوقیان بر می‌خوریم که مساعدتهای فراوان و ارادت خاص وی به مولانـا در طول عمر او و بعـد از مرگش به یاران او، مکـرر شرح داده شده است.

روایتهای افلاکی بعضی دارای مرجع کتبی است و برخی بدون سند و بر اقوال اشخاص مختلف و یا بر مشاهدات خود او مبتنی است. روایتهای مبتنی بر کرامات اغراق‌آمیز نیز در این میان فراوان است. اساس این تألیف، چنانکه اشاره شد، *رسالهٔ* فریدون سپهسالار بوده است. جز این کتاب اهم مآخذ کتبی افلاکی عبارتند از، *ولدنامه* (*ابتدانامه*)، *رباب نامه*، *انتها نامه* و *معارف* سلطان‌ولدفرزندمولانا، *معارف* سلطان‌العلماء بهاء الدین ولد، *مقالات* شمس الدین تبریزی، *فیه مافیه* و مکتوبات مولانا جلال الدین و نیز *مثنوی* و *دیوان* اشعار او (نک: یازیجی، «زندگانی»، ۲۰ـ ۳۵). بیشتر اشعاری که در *مناقب العارفین* نقل شده، از *دیوان کبیر* و *مثنوی* مولاناست، ولی در سراسر کتاب اشعار دیگری نیز دیده می‌شود که سرایندهٔ آنها معلوم نیست. افلاکی به زبان عربی و ادب فارسی به خوبی آشنا بوده، و انشائی شیوا و روان داشته است (نفیسی، ۱۴۳؛ صفا، ۲۸۱/۴).

این کتاب از لحاظ اشتمال بر شرح آداب و مراسم صوفیانهٔ آن روزگار، دارای اهمیت خاصی است و در سراسر آن اصطلاحات عرفانی و خانقاهی همه جا به چشم می‌خورد. *مناقب العارفین* یک بار به دست احمد بن محمد که ظاهراً از شاگردان و مریدان جلال‌الدین بخاری (د ۷۸۵ق) بوده، به نام *خلاصة المناقب* تلخیص شده، و مطالبی که در آن بر خلاف آراء علمای ظاهر دیده می‌شده، حذف گردیده است. بار دیگر عبدالوهاب بن جلال‌الدین محمد همدانی آن را در ۹۴۷ق با عنوان *ثواقب المناقب اولیاء الله* تلخیص کرد و بسیاری از روایات و حکایات آن را که خود غیر مفید تشخیص می‌داد، از آن حذف کرد و توضیحات و مطالب دیگری بر آن افزود. این تلخیص و تهذیب را درویش محمود مولوی در ۹۹۸ق به نام *ترجمهٔ مناقب ثواقب*، به ترکی ترجمه و به سلطان مراد سوم تقدیم کرد. چند ترجمهٔ ترکی از اصل این کتاب نیز در دست

است: یکی ترجمهٔ زاهد بن عارف به نام *مخزن الاسرار*، در ۸۰۳ق که مترجم برخی از بخشهای مربوط به احوال شمس تبریزی را از آن حذف کرده است؛ دیگری ترجمهٔ گورک زاده حسن، در ۱۲۱۰ق، و نیز ترجمهٔ عبدالباقی بن شیخ سید ابوبکر دده افندی، در ۱۲۱۲ق. اخیراً تحسین یازیجی این کتاب را به صورت کامل و بر اساس نسخهٔ مصحّح خود به ترکی ترجمه، و در ۱۹۵۴م در آنکارا طبع و نشر کرده است. ردهاوس[1] خلاصه‌ای از کتاب را به انگلیسی ترجمه، و ضمن مقدمهٔ جلد اول ترجمهٔ خود از مثنوی، در سلسلهٔ کتابهای شرقی تروبنر[2] در لندن (۱۸۸۱م) منتشر ساخت. ترجمهٔ فرانسوی[3] *مناقب العارفین* توسط کلمان هوار در پاریس (۱۹۱۸-۱۹۲۲م) به چاپ رسید. ترجمهٔ اردوی آن نیز از سوی حافظ احمد علیخان رامپوری در رامپور (۱۳۱۹ق) به نام *مقامات مولانا روم* طبع شد (برای تلخیصات و ترجمه‌های *مناقب العارفین*، نک: استوری، I(2)/938-939؛ یازیجی، مقدمه، ۳۱-۳۵).

طبع اول *مناقب العارفین* به عنوان *سوانح عمری حضرت مولانا رومی مسمیٰ به مناقب العارفین* در ۱۸۹۷م در آگره انتشار یافت، بار دوم تحسین یازیجی آن را در دو جلد بر اساس نسخه‌های معتبر با نقد و حواشی و تعلیقات سودمند در ۱۹۵۹ و ۱۹۶۱م و بار دیگر در ۱۹۷۶ و ۱۹۸۰م در آنکارا به طبع رساند.

از افلاکی ۴ غزل به ترکی و ۲ رباعی به فارسی موجود است که به مناسبت درگذشت عارف چلبی سروده شده است. ۳ غزل از این ۴ غزل در پایان *دیوان* ترکی سلطان ولد (استانبول، ۱۳۴۱ق) با عنوان «علاوهٔ اول» چاپ شده است (افلاکی، ۹۷۳/۲؛ یازیجی، «زندگانی»، ۲۱؛ نیز نک: گولپینارلی، ۵۶۳-۵۶۷).

مآخذ: افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۶۷م؛ ثاقب دده، *سفینهٔ نفیسهٔ مولویان*، مصر، ۱۲۸۳ق؛ سپهسالار، فریدون، *رساله در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *گنجینهٔ سخن*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمهٔ توفیق هـ. سبحانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یازیجی، تحسین، «زندگانی شمس‌الدین احمد افلاکی»، *معارف اسلامی*، تهران، ۱۳۵۰ش، شم ۱۲؛ همو، مقدمه بر *مناقب العارفین* (نک: هم، افلاکی)؛ نیز:
Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.

پروانه محمدی

آفْلوطین، یا فلوطین، پلوتینوس[4] (۲۰۵-۲۷۰م)، فیلسوف بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی[5]. وی نزد فیلسوفان اسلامی مشهور به «الشیخ الیونانی» است، اما نام او در *الفهرست* ابن ندیم (ص ۳۱۵)، و سپس در یک نوشتهٔ محمد بن زکریای رازی به شکل فلوطینس آمده است (ص ۱۲۱). قفطی نیز از فلوطین نام می‌برد و می‌نویسد که افزون بر شرح برخی از آثار ارسطو، تصانیف خود وی نیز از رومی (یونانی) به سریانی (نه عربی) ترجمه شده بوده است (ص ۲۵۸). اهمیت ویژهٔ افلوطین برای اندیشهٔ فلسفی اسلامی چنان است که اگر تأثیر غیر مستقیم جهان بینی این فیلسوف و پیروان وی نمی‌بود، تفکر فلسفی اسلامی در شکل گذشته و کنونی آن، به ویژه پس از فلسفهٔ ابن رشدی، پدید نیامده بود.

زندگی و نوشته‌ها

زندگی: از زندگی و سرگذشت افلوطین آگاهیهای کم و بیش دقیقی در دست است که مهم‌ترین منبع آن «زندگی‌نامه»ای از اوست که شاگرد برجسته و دوست وفادارش فرفوریوس[6] (۲۳۲ یا ۲۳۳-۳۰۱ یا ۳۰۵م)، ۳۰ سال پس از مرگ او، یعنی در حدود سال ۳۰۱م با عنوان «دربارهٔ زندگی افلوطین و ترتیب کتابهای او» در ۲۶ فصل نوشته بوده است و در مراجع کنونی اروپایی با عنوان اختصاری لاتینی آن «زندگی افلوطین[7]» نامیده، و به آن ارجاع داده می‌شود.

بنابر گزارش فرفوریوس، افلوطین خوش نمی‌داشت که دربارهٔ تبار، پدر و مادر یا کشور زادگاهش سخن گوید؛ اما بنابر محاسبهٔ همو وی در سیزدهمین سال فرمانروایی امپراتور روم سپتیموس سِوِروس (حک ۱۹۳-۲۱۱م)، یعنی در ۲۰۵م زاده شده بود (فصل 2). اوناپیوس[8] (ح ۳۴۵- پس از ۴۱۳م)، نویسندهٔ «زندگی‌نامهٔ سوفیستها» زادگاهِ افلوطین را شهر لوکوپولیس در مصر علیا (اسیوط در مصر کنونی) می‌داند. افلوطین در ۲۸ سالگی، یعنی در ۲۳۲م به فلسفه روی آورده بود و در اسکندریه آموزش می‌دید (همو، فصل 3). دربارهٔ استادان وی هیچ‌گونه آگاهی در دست نیست، جز اینکه ظاهراً یکی از دوستانش در ۲۳۲-۲۳۳م وی را به فیلسوف مشهور زمان آمونیوس ساکاس[9] (د ح ۲۴۲م) معرفی کرده بوده است. گفته می‌شود که افلوطین پس از حضور در درسهای وی و شنیدن سخنان او به دوستش گفته بود: من در جست‌وجوی او بودم (همانجا).

وی سالها نزد آمونیوس آموزش فلسفی می‌دید و در آن تبحر کامل یافت و مشتاق آن شد که با آموزشهای فلسفی ایرانی و نیز آنچه نزد هندیان بود، نیز آشنا شود. در آغاز سال ۲۴۳م جنگی میان آنتونیوس گُردیانوس امپراتور روم (حک ۲۳۴-۲۴۴م) و شاپور اول (سل ۲۴۱-۲۷۲م) درگرفت. افلوطین که در آن زمان ۳۹ ساله بود، داوطلب شرکت در آن جنگ شد تا بتواند به مشرق زمین سفر کند و با فلسفهٔ ایرانیان و هندیان آشنا شود (همانجا). اما وی پس از کشته شدن گردیانوس در بین‌النهرین در ۲۴۴م، با دشواری بسیار توانست از ایران بگریزد و به انطاکیه برود. شاید علت بازنگشتن افلوطین به اسکندریه، مرگ استادش آمونیوس در زمان غیاب او بوده باشد. او در این زمان ۴۰ ساله بود. پس از رسیدن فیلیپ عرب[10]، یعنی قاتل گردیانوس به امپراتوری (حک ۲۴۴-۲۴۹م) در همان سال (۲۴۴م) افلوطین به رُم رفت (همانجا) و در آنجا مکتبی فلسفی گشود و شاگردان بر او گردآمدند. او ۱۰ سال تمام درس می‌داد و سخنرانی می‌کرد، اما چیزی نمی‌نوشت، زیرا وی با همراهی دو تن از فیلسوفان دیگر توافق کرده بودند که آنچه از آموزه‌ها و

1. Redhouse 2. Trubner 3. *Les Saints des derviches tourneurs.* 4. Plōtinos 5. Neoplatonism
6. Porphyrios (Porphyry) 7. *Vita Plotini.* 8. Eunapius 9. Ammonios Sakkas 10. Marcus Julius Philippus

عقاید آمونیوس دریافته بودند، هرگز در درسها و سخنرانیهایشان آشکار نکنند. افلوطین بر این عهد وفادار ماند، اما آن دو تن پیمان را شکستند؛ افلوطین در این میان جز «رساله‌ای دربارهٔ دیوها و جنها» و نیز نوشته‌ای با عنوان «پادشاه تنها سازنده است» چیز دیگری ننوشت و تنها درسهایش را بر پایهٔ سخنرانیهای آمونیوس (که او نیز هرگز چیزی در فلسفه ننوشته بود) قرار می‌داد. وی شاگردانش را تشویق می‌کرد که پرسشهایی مطرح کنند و از این رو، در مجالس درس وی پرگوییهای بیهوده ادامه می‌یافت.

۳۰ سال پس از اقامت افلوطین در رم، شاگرد فیلسوفش آملیوس به وی پیوست و ۲۴ سال نزد او ماند. آملیوس که از پرکارترین همنشینان افلوطین بود، یادداشتهایی از درسها و سخنرانیهای او برمی‌داشت و در حدود ۱۰۰ جزوه از آنها گرد آورد و به فرزند خوانده‌اش اوستیلیانوس هسوخیوس سپرد (همانجا). در این فاصله افلوطین نوشتن آغاز کرده، و تا هنگامی که در تابستان ۲۶۳م فرفوریوس به رم آمد، ۲۱ رساله نوشته بود (همو، فصل 4). وی ۲۴ رسالهٔ دیگر را طی ۶ سال که فرفوریوس شاگرد او بود، یعنی میان سالهای ۲۶۳ و ۲۶۸م تألیف کرد.

فرفوریوس سرانجام در ۲۶۸م افلوطین را ترک کرد و از رم به سیسیل رفت (همو، فصل 5). وی بنا بر گفتهٔ خودش در ۳۰ سالگی به افلوطین پیوسته بود (فصل 4). افلوطین نیز ۲۶ سال تمام (از ۲۴۴م) در رم می‌زیست (همو، فصل 9). او مکرراً بیمار می‌شد و غالباً از بیماریهای روده رنج می‌برد (همو، فصل 2)، اما از خوردن دارو امتناع می‌کرد و آن را برای مردی سالمند مناسب نمی‌دانست. وی همچنین از خوردن گوشت شکار وحشی سر باز می‌زد و گوشت جانوران اهلی را نیز نمی‌خورد، و بر روی هم، به شیوه‌ای زاهدانه می‌زیست. او پس از چندی دچار بیماری گلودرد شدید شد، به گونه‌ای که آوازش سخت گرفته بود و به دشواری شنیده می‌شد. بیناییش نیز تیره و دستان و پاهایش زخمگین شده بودند. از آنجا که دوستانش به علت بیماری وی از دیدارش اجتناب داشتند، تصمیم گرفت که رم را ترک گوید و از آنجا به کامپانیا نزدیک خلیج ناپل به ملک یکی از دوستان درگذشته‌اش به نام زِتُس سفر کرد. هنگامی که اوستوخیوس از سفری کوتاه نزد وی بازگشت، افلوطین به وی گفت: «مدتها در انتظارت بودم!» و سپس این گفتهٔ رمزآمیز را افزود که «بکوش تا خدایی را که در توست، به آنچه در کل جهان الٰهی است، بازگردانی». بنابر گزارش اوستوخیوس، افلوطین هنگام مرگ ۶۶ ساله بوده، و در آن زمان فرفوریوس در محلی به نام لیلوبائیم به سر می‌برده است (همو، فصل 2).

نوشته‌ها: فرفوریوس گزارش می‌دهد که طی ۶ سالی که وی نزد افلوطین می‌گذرانده، همواره او را برمی‌انگیخته، و تشویق می‌کرده است که به نوشتن ادامه دهد. بنابراین گزارش، افلوطین برای نخستین بار در ۴۹ سالگی، یعنی در حدود سال ۲۵۳ یا ۲۵۴م آغاز به تألیف کرده بوده، و بر روی هم ۵۴ رساله نوشته است.

فرفوریوس در ۶۸ سالگی به گردآوری و ویراستاری نوشته‌های استادش پرداخت (نک: فصل 23). وی آن ۵۴ رساله را به ۶ گروه تقسیم کرد که هر گروه ۹ رساله را شامل می‌شد و هر رساله دارای چندین فصل بود. فرفوریوس آن مجموعه را اِنّئادِس[1] یعنی «نهگانه‌ها» نامیده که از آن پس به این عنوان شهرت یافته است. او در کار خود زمان‌بندی نوشته‌ها، یعنی پیشی و پسی زمانی تألیف آنها را در نظر نمی‌گیرد؛ اما از لحاظ موضوعی ترتیب رساله‌ها کاملاً واضح است. موضوعها از چیزهای محسوس زمینی آغاز می‌شود و به امور فرامحسوس آسمانی می‌رسد؛ به دیگر سخن، از مشخص به مجرد کشیده می‌شود، بدین سان: خیرهای انسانی (انئاد I)، مباحث گوناگون دربارهٔ موضوعهای مربوط به جهان طبیعی (انئادهای II-III)، دربارهٔ روح (انئاد IV)، موضوع شناخت و واقعیات عقلی یا معقولات (انئاد V)، سرانجام دربارهٔ واحد (یکتا) که سرچشمه، اصل و انگیزهٔ همهٔ چیزهاست (انئاد VI). فرفوریوس در تنظیم و تدوین رساله‌های افلوطین دقت بسیار به کار برد و افزون بر آنچه او پیش از آن در رم نوشته بود، نوشته‌های بعدی را نیز آورد. خود افلوطین، در اصل، به هیچ‌یک از این رساله‌ها عنوان ویژه‌ای نداده بوده، بلکه فرفوریوس در هنگام تدوین عنوانهایی به آنها داده است.

افلوطین شیوهٔ ویژه‌ای در تدریس و نیز تألیف داشته، و نوشته‌های او در واقع بازتاب کم و بیش منظمی از مسائل و موضوعهایی است که در مکتب وی در حضور شاگردان و شنوندگان به شکل پرسشهایی مطرح می‌شده، و سپس او در طی تحلیل و توضیح آنها، نظریات و عقاید ویژهٔ خود را دربارهٔ آنها بیان می‌کرده، و سبب شگفتی و شوق شاگردانش می‌شده است. او سپس در هنگام نوشتن آنها را منظم و مرتب می‌کرده، و با فصاحت و زیبایی بسیار روی کاغذ می‌آورده است. اما فصاحت گفتار و نوشتار افلوطین نه عمدی و ساختگی و آگاهانه، بلکه نتیجهٔ ژرف اندیشی و تبحر در مسائل بحث انگیز بوده است. در این میان، وی در تلفظ یا املای درست واژه‌ها گاه دچار خطا می‌شده، و فرفوریوس هنگام تنظیم و ویراستاری نوشته‌های او ناگزیر بوده است که برخی از بی‌دقتیهای او را اصلاح کند (همو، فصلهای 6-4). از این رو، برخی گفته‌اند که افلوطین یونانی را بد می‌نوشته است. البته وی شیوهٔ نگارشی ویژه و کم و بیش منحصر به خود داشته، اما هرگز تعمدی در مبهم نویسی نداشته است، بلکه گاه زبانش از فصاحت و روانی می‌درخشد و غالباً می‌کوشد که ناگفتنیها را با اشاره بگوید، چون یقین داشته است که نکات مرموزی هست که به گفتار در نمی‌آید و نباید بر زبان آید، بلکه اشاره، استعاره یا مجاز برای فهم آنها مناسب‌تر است. از سوی دیگر، باید به یادداشت که قصد افلوطین از نوشته‌هایش نه انتشار آنها برای عموم خوانندگان، بلکه برای شمار معینی از شاگردان و دوستانش بوده است و چنانکه فرفوریوس می‌گوید، نسخه‌هایی از آن نوشته‌ها با دشواری به دست می‌آمده است (فصل 4). برخی نقل قولها از نوشتهٔ افلوطین

1. *Ennéades.*

دربارهٔ «مسائل روح» را که دوست و پزشکش اوستوخیوس گرد آورده بوده، و از میان رفته است، اکنون می‌توان در کتاب مشهور اوسبیوس[1] (د ح ۳۴۰م)، با عنوان «پیش درآمدی بر انجیل» یافت (کتاب XV، فصلهای 10,22) که با آنچه در متن کنونی *انئادها* دیده می‌شود، اختلاف دارد و بر اعتماد به درستی روش و اصالت کار فرفوریوس می‌افزاید.

در اینجا عناوین رساله‌هایی که در *انئادها* گرد آمده است، ذکر می‌شود (شماره‌های داخل پرانتز) تقدم و تأخر زمانی نوشته شدن رساله‌ها را نشان می‌دهد):

انئاد I: ۱. موجود زنده چیست و انسان چیست؟ (۵۳)، ۲. دربارهٔ فضیلتها (۱۹)، ۳. دربارهٔ دیالکتیک (۲۰)، ۴. دربارهٔ سعادت (۴۶)، ۵. آیا سعادت با دوام زمان بستگی دارد؟ (۳۶)، ۶. دربارهٔ زیبایی (۱)، ۷. دربارهٔ خیر نخستین و خیرهای دیگر (۵۴)، ۸. شرها یا بدیها از کجا می‌آیند؟ (۵۱)، ۹. دربارهٔ ترک معقولانهٔ تن (۱۶).

انئاد II: ۱. دربارهٔ جهان (۴۰)، ۲. دربارهٔ حرکت مستدیر (۱۴)، ۳. آیا ستارگان سازنده (یا علت) اند (۵۲)، ۴. دربارهٔ دوگونه ماده (۱۲)، ۵. دربارهٔ آنچه بالقوه و آنچه بالفعل وجود دارد (۲۵)، ۶. دربارهٔ کیفیت و مثال (یا نوع) (۱۷)، ۷. دربارهٔ درهم آمیزی کامل (۳۷)، ۸. چگونه چیزهای دور کوچک به نظر می‌رسند؟ (۳۵)، ۹. ردیه بر کسانی که می‌گویند: جهان و سازندهٔ آن شرند (یا بر ضد گنوستیکها) (۳۳).

انئاد III: ۱. دربارهٔ سرنوشت (۳)، ۲. دربارهٔ عنایت (تدبیر الٰهی) (بخش ۱) (۴۷)، ۳. دربارهٔ عنایت (تدبیر الٰهی) (بخش ۲) (۴۸)، ۴. دربارهٔ فرشتهٔ نگهبان مقدر ما (۱۵)، ۵. دربارهٔ عشق (۵۰)، ۶. دربارهٔ تأثر ناپذیری چیزهای ناجسمانی (۲۶)، ۷. دربارهٔ جاودانگی و زمان (۴۵)، ۸. دربارهٔ طبیعت و اندیشه‌ورزی و واحد (۳۰)، ۹. ملاحظات گوناگون (۱۳).

انئاد IV: ۱. دربارهٔ ماهیت روح (بخش ۱) (۲۱)، ۲. دربارهٔ ماهیت روح (بخش ۲) (۴)، ۳. در پیرامون دشواریهایی دربارهٔ روح (بخش ۱) (۲۷)، ۴. در پیرامون دشواریهایی دربارهٔ روح (بخش ۲) (۲۸)، ۵. در پیرامون دشواریهایی دربارهٔ روح، یا دربارهٔ بینایی (بخش ۳) (۲۹)، ۶. دربارهٔ ادراک حسی و حافظه (۴۱)، ۷. دربارهٔ نامیرایی روح (۲)، ۸. دربارهٔ سقوط روح در بدنها (۶)، ۹. آیا همهٔ روحها یکی هستند؟ (۸).

انئاد V: ۱. دربارهٔ سه بنیاد آغازین (۱۰)، ۲. دربارهٔ پیدایش و نظم موجودات پس از نخستین [موجود] (۱۱)، ۳. دربارهٔ شناخت بنیادها و آنچه فراسوی آنهاست (۴۹)، ۴. چگونه آنچه پس از نخستین است، از نخستین می‌آید و دربارهٔ واحد (۷)، ۵. دربارهٔ اینکه معقولها بیرون از عقل نیستند و نیز دربارهٔ خیر (۳۲)، ۶. دربارهٔ اینکه آنچه فراسوی هستی است، نمی‌اندیشد و آن نخستین و آن دومین اندیشنده چیست (۲۴)، ۷. دربارهٔ اینکه آیا تک چیزها (جزئیات) نیز دارای ایده یا مثالند (۱۸)، ۸. دربارهٔ زیبایی عقلی (معقول) (۳۱)، ۹. دربارهٔ عقل و ایده‌ها (مُثُل) و هستی (۵).

انئاد VI: ۱. دربارهٔ اجناس هستی (بخش ۱) (۴۲)، ۲. دربارهٔ اجناس هستی (بخش ۲) (۴۳)، ۳. دربارهٔ اجناس هستی (بخش ۳) (۴۴)، ۴. دربارهٔ حضور موجود، واحد، و همان در همه جا همچون کل (بخش ۱) (۲۲)، ۵. دربارهٔ حضور موجود، واحد، و همان در همه جا همچون کل (بخش ۲) (۲۳)، ۶. دربارهٔ اعداد (۳۴)، ۷. چگونه کثرت ایده‌ها (مثل) به وجود آمد؟ و دربارهٔ خیر (۳۸)، ۸. دربارهٔ ارادهٔ آزاد (اختیار) و ارادهٔ واحد (۳۹)، ۹. دربارهٔ خیر و واحد (۹).

آخرین و بهترین چاپ انتقادی متن *انئادها* در «آثار افلوطین[2]» به کوشش هنری و شویتسر (پاریس / بروکسل / لیدن، ۱۹۵۱-۱۹۷۳م) در ۳ جلد منتشر شده است. جلد سوم، افزون بر انئاد VI، شامل ضمائمی بر انئادهای I-V، کتابشناسی، فهرست و نمایه‌هاست. «فرهنگ افلوطینی[3]» نیز در ۱۹۸۰م در لندن انتشار یافته است.

مناسب‌ترین ترجمه‌ها: ۱. ترجمهٔ آلمانی از ر. هاردر[4] و دیگران، با متن یونانی، تبصره‌ها، توضیحات و فهرست (هامبورگ، ۱۹۵۶-۱۹۷۱م). ۲. بهترین ترجمهٔ انگلیسی از آرمسترانگ[5]، همراه متن یونانی (لندن، ۱۹۶۶- ۱۹۸۸م، ۷ ج). ۳. ترجمهٔ فرانسوی از بریه[6]، با متن یونانی (پاریس، ۱۹۲۴-۱۹۲۸م، ۷ ج).

فلسفهٔ افلوطین

امپراتوری روم در سدهٔ ۳م مراحلی بحرانی را می‌گذراند و بیش و کم در همهٔ زمینه‌ها دچار تضاد و درگیری بود. ناآرامیها و بی‌ثباتیهای سیاسی پیاپی، این امپراتوری نیرومند را گاه تا مرز فروپاشی می‌لرزاند. از یک سو، هجوم اقوام نیمه وحشی از شمال اروپا و از دیگر سو، درگیریها و جنگهای بیهودهٔ فرساینده در شرق با ایران، بازتابها و نتایج اجتماعی ویرانگری به بار می‌آورد و به ویژه، سبب پیدایش بحرانهای درونی گوناگون فردی و اجتماعی می‌شد. اذهان ساکنان سرزمینهای زیرسلطهٔ امپراتوری روم، کشتزارهای بسیار آماده و بارووری برای عقاید، رویکردها و مراسم و آداب بسیار گوناگون دینی و نیز فلسفی به شمار می‌آمد. مسیحیت و جهان‌بینی آن‌که هنوز به رسمیت‌شناخته‌نشده بود، با باورهای دینی متضاد درگیر بود. از درون مسیحیت، گروههایی با اندیشه‌ها و عقاید معارض با اصول پذیرفته شدهٔ آن دین پدید آمده بودند که مشهورترین آنها را گنوستیکها تشکیل می‌دادند. اندیشه‌ها و عقاید التقاطی دینی از مشرق زمین تا اعماق جوامع قلمرو امپراتوری روم راه یافته بود. در عرصهٔ جهان بینی و اندیشه‌های فلسفی نیز گرایشهای گوناگون و متضادی در کار بودند. افلاطونیان، شکاکان، اپیکوریان و به ویژه رواقیان در شکل بخشیدن به اندیشه‌ها و نیز احساسات انسانها نقشی بسیار مؤثر داشتند.

افلوطین در چنین دورانی زاده شد، پرورش یافت، آموزش دید و

1. Eusebios 2. *Plotini opera*, ed. P. Henry and H. R. Schwyzer. 3. *Lexicon Plotinianum*, ed. J. Sleeman and G. Pollet.
4. R. Harder 5. A. H. Armstrong 6. E. Bréhier

اندیشیدن آغاز کرد. در این میان، چند گرایش فلسفی به ویژه در شکل بخشیدن به تفکر فلسفی او تأثیر بسیار داشت: فلسفهٔ افلاطون و گرایشهای نوپدید آمده از درون آن در سده‌های گذشته؛ جهان بینی ارسطو و برخی از مهم‌ترین اصول فلسفی او؛ و نظریاتی از رواقیان. اما آنچه بیش از همه بر اندیشهٔ افلوطین سایه افکنده است و همواره بر آن سنگینی می‌کند، جهان‌بینی افلاطون، و پس از آن فلسفهٔ ارسطوست. افلوطین ۵۰ بار از افلاطون، و تنها ۴ بار صریحاً از ارسطو نام می‌برد و در نوشته‌هایش در حدود ۹۰۰ بار به افلاطون، و ۵۰۰ بار به ارسطو اشاره دارد. او از میان دیالوگهای افلاطون بیش از همه به *فایدرُس*، «جمهوری»، *فیلبوس*، «مهمانی»، *ثئایتتوس* و *تیمایوس*، و نیز به چند دیالوگ دیگر استناد می‌کند. البته، چنانکه گفته شد، عناصر فلسفهٔ ارسطویی نیز در نوشته‌های افلوطین جای خود را دارند.

اکنون، آیا چنانکه برخی ادعا کرده‌اند، می‌توان افلوطین را یک فیلسوف درهم‌آمیز و التقاطی دانست؟ به هیچ روی. دربارهٔ او می‌توان گفت که او بیش از هر چیز یک فیلسوف ژرف اندیشِ افلاطون‌گرا، و نیز یک اندیشمند فلسفی عارف مشرب بوده است. شاید بتوان افلوطین را واپسین فیلسوف بزرگ یونان نامید، هر چند دربارهٔ چندین موضوع بسیار مهم و بنیادیِ اندیشهٔ او، اگر نگوییم تناقض، دست کم ناهمسازی دیده می‌شود. از سوی دیگر، چنانکه خواهیم دید، در ژرفای اندیشه‌های فلسفی افلوطین، عناصر بسیار پر رنگ عواطف و افکار عرفانی را می‌توان یافت که گویی از اعماق تجربه‌های زیستهٔ شخصی وی سرچشمه می‌گیرد. افلوطین گاه چنان سخن می‌گوید که گویی از هستی زمینی خود بیزار است. به گفتهٔ فرفوریوس، وی از اینکه در تن وجود داشت، شرمسار بود. او حتیٰ خوش نداشت که تصویر یا تندیسی از وی ساخته شود، با این استدلال که نمی‌خواست از خود تصویری ماندگارتر از تصویر کنونی خود ــ چنانکه گویی آن تصویر چیزی اصیل است که ارزش نگریستن دارد ــ برجای نهد (فصل 1). سرانجام، یک نقاش چیره‌دست، بدون آگاهی افلوطین از روی تصویری که از چهرهٔ او در حافظه‌اش مانده بود، تصویری شبیه به وی پدید آورد (همانجا).

جهان گریزی یکی از مشخصات برجستهٔ تفکر فلسفی افلوطین است، اما از سوی دیگر، چنانکه خواهیم دید، وی همین جهان را می‌ستاید. افلوطین مرد اندیشه ورزی است، نه عمل. وی به ویژه از هرگونه فعالیت اجتماعی و سیاسی بیزاری می‌جوید و دیگران را نیز از آن باز می‌دارد (همو، فصل 7). در یک‌جا می‌گوید: قرار دادن سعادت در عمل، جای دادن آن در چیزی بیرون از فضیلت و روح است؛ فعالیت روح در اندیشیدن، و عملی از اینگونه در درون خود است و حالت سعادت این است (انئاد I، رسالهٔ 5، فصل 10). اما ضرورت از بیرون برای کسانی می‌آید که مشغول به کار عملیند؛ زیرا عملشان بیهوده نیست؛ اما چگونه است آزادی چنین کسانی که بردگان طبیعت خویشند؟ (انئاد VI، رسالهٔ 8، فصل 4). عقل عملی به سوی بیرون می‌نگرد و در خودش نمی‌ماند؛ عقل می‌توانست گونه‌ای شناخت به چیزهای بیرونی باشد، اما اگر همگی عملی می‌بود، ضروری نمی‌دانست که خودش را بشناسد (انئاد V، رسالهٔ 3، فصل 6، سطرهای 40-35). مردی که متعلق به این دنیاست، ممکن است زیبا و بلند بالا و توانگر و فرمانروای انسانها باشد (زیرا وی ذاتاً از این منطقه است) و ما نبایستی به چیزهای این چنینی که وی سرگرم آنهاست، به او حسد بورزیم. فرزانه مرد ممکن است اصلاً هیچ‌یک از اینها را نداشته باشد؛ او اگر هم داشته باشد، ولی پروای خویشتن راستین خود را دارا باشد، خودش از آنها می‌کاهد و تدریجاً با غفلت از آنها و کاستن از مزایای جسمانی خود آنها را خاموش می‌کند و قدرت و مقام را کنار می‌نهد (انئاد I، رسالهٔ 4، فصل 14).

سرانجام، افلوطین در جای دیگری تصریح می‌کند: انسانها هنگامی که نیروی اندیشه ورزیشان ضعیف می‌شود، عمل را سایهٔ این اندیشه و بحث نظری قرار می‌دهند، زیرا اندیشهٔ نظری برایشان کافی نیست، چون روحهایشان ضعیف است و نمی‌توانند به اندازهٔ کافی شهود را دریابند و بنابراین، از آن آکنده نیستند و همچنان در اشتیاق دیدن آنند، به سوی عمل کشیده می‌شوند تا آنچه با عقل نمی‌توانند دید، ببینند (انئاد III، رسالهٔ 8، فصل 4).

گفتار و کردار افلوطین در بسیاری از کسان سخت مؤثر می‌افتاد و شیوهٔ زندگی ایشان را دیگرگون می‌کرد. بنابر گزارش فرفوریوس شمار توجه انگیزی از سناتورهای رومی در درسهای افلوطین شرکت می‌کردند و در کار فلسفه می‌کوشیدند. حتیٰ یکی از آنان به نام رُگاتیانُس تحت تأثیر سخنان افلوطین از همهٔ دارایی خود چشم پوشید، خدمتکاران خود را رها کرد و از مقام خود کناره گرفت، حتیٰ خانهٔ شخصیش را نیز از دست داد و شبانه‌روز را در خانه‌های دوستان و آشنایانش می‌گذراند، در جایی می‌خورد و در جایی دیگر می‌خوابید (فصل 7). امپراتور روم گالینوس و همسرش سالونینا سخت به افلوطین ارادت می‌ورزیدند و او را محترم می‌داشتند، تا بدانجا که ــ با توجه به اندیشه‌های او و پیرویش از افلاطون ــ تصمیم گرفتند شهری به نام «افلاطون شهر[1]» برپاسازند و منطقه‌ای را در پیرامون آن به آن اختصاص دهند تا کسانی که در آن شهر ساکن می‌شوند، طبق قانونهای افلاطون زندگی کنند؛ اما برخی از درباریان، به انگیزهٔ حسد، کینه یا انگیزه‌های پست دیگر از اجرای آن تصمیم جلوگیری کردند (همو، فصل 12).

سه بنیاد: چنانکه اشاره شد، افلوطین جوهر جهان بینی فلسفی خود را پیش از هر چیز، افلاطونی می‌داند. وی دربارهٔ نظریات فلسفی خود می‌گوید: اینها سخنان تازه‌ای نیستند و به زمان کنونی تعلق ندارند، بلکه از دیرباز ساخته شده‌اند و آنچه ما در این بحث گفته‌ایم، تفسیری از آنها، و متکی بر نوشته‌های خود افلاطون است (انئاد V، رسالهٔ I، فصل 8).

هستی‌شناسی و جهان‌شناسی افلوطین گردمحور ۳ مفهوم می‌چرخد

---

1. Platonopolis

که می‌توان آنها را ۳ بنیاد نامید. واژهٔ یونانی هوپُستاسیس[1] که افلوطین به کار می‌برد، دارای چندین معناست و در موارد گوناگون به کار می‌رود؛ اما از سوی افلوطین همچون اصطلاح فلسفی بیش از هر چیز به معنای بنیاد، شکلِ موجودیتِ موجود واقعی، و واقعیت به کار رفته است. وی این ۳ بنیاد را واحد[2]، عقل[3] [کلی] و روح[4] می‌نامد.

۱. واحد: واحد را می‌توان نزد افلوطین همچنین «خدا» نامید. وی سخن دربارهٔ واحد را اینگونه آغاز می‌کند: اگر ممکن نیست که بدون واحد یا دو یا یک عدد، به چیزی بیندیشیم، چگونه امکان دارد که آن (واحد) وجود نداشته باشد؟ (انئاد VI، رسالهٔ 6، فصل 13). وی دربارهٔ شناخت واحد می‌گوید: آگاهی ما از آن همچون چیزهای معقول دیگر از راه شناختِ (استدلالی) یا اندیشیدن نیست؛ بلکه از راه یک حضور برتر از شناخت است (انئاد VI، رسالهٔ 9، فصل 4). واحد برای افلوطین چیزی است که همه چیز باید به آن باز گردانده شود، زیرا پیش از همهٔ چیزها باید چیزی بسیط وجود داشته باشد (انئاد V، رسالهٔ 4، فصل 1). چیزهای پسین درست واحدی را طلب می‌کنند (همان، رسالهٔ 6، فصل 3).

وصف افلوطین از واحد و صفات و ویژگیهای آن نیز توجه‌انگیز است. واحد نه ادراک حسی دارد و نه شناخت، حتیٰ به خودش نیز شناخت ندارد (انئاد VI، رسالهٔ 7، فصل 4)، زیرا هیچ‌گونه نیازی ندارد. هیچ خیری برای واحد نیست؛ واحد در آرزوی هیچ چیز نیست، فراتر از خیر است؛ و خیر آن نه برای خودش، بلکه برای دیگران است، اگر چیزی بتواند در آن سهیم شود. واحد نمی‌اندیشد و نمی‌جنبد؛ زیرا پیش از حرکت و پیش از اندیشیدن است؛ او به چه چیز خواهد توانست بیندیشد؟ به خودش؟ در این صورت، پیش از اندیشیدن نادان، و نیازمند به اندیشیدن خواهد بود تا خودش را که خود بسنده است، بشناسد. او چون واحد، و در اتحاد با خویش است، به اندیشیدن به خود نیاز ندارد (همان، رسالهٔ 9، فصل 6). او ناگفتنی است (انئاد V، رسالهٔ 5، فصل 6). دربارهٔ او حداکثر می‌توان گفت: او آن چیزی است که هست (انئاد VI، رسالهٔ 7، فصل 40)، او حتیٰ «هست» هم نیست؛ زیرا به هیچ چیز حتیٰ به این نیز نیازی ندارد. حتیٰ «هست» را هم دربارهٔ او نباید مانند چیزی از چیزی به کار بریم، بلکه «هست» اشاره است به آنچه اوست (همان رساله، فصل 38). شگرف است که چگونه وی بی‌آنکه آمده باشد، حضور دارد. و چگونه هر چند در هیچ جایی نیست، هیچ جا نیست که او در آن نباشد (انئاد V، رسالهٔ 5، فصل 8). خود او سازنده و رَبّ خویش است (انئاد VI، رسالهٔ 8، فصل 15). ضرورتاً هیچ چیز برتر از او نیست (انئاد II، رسالهٔ 9، فصل 1). چون او علت همهٔ چیزهاست، هیچ چیز بی او نیست. بدین‌سان، می‌تواند حتیٰ «همه چیز» نامیده شود، اما با وجود این هیچ یک از همهٔ چیزها نیست. واحد همهٔ چیزهاست و هیچ یک نیست. خاستگاه همهٔ چیزهاست، نه همهٔ آنها؛ بلکه همهٔ چیزهاست آنگونه که در ملأ اعلایند؛ زیرا آنها به نحوی در واحد روی می‌دهند، یا بهتر بگوییم، آنها هنوز نیستند، بلکه خواهند بود (انئاد V، رسالهٔ 2، فصل 1). سرانجام گفته می‌شود که واحد حقیقتاً ناگفتنی است، زیرا هر چه دربارهٔ او بگویی، همیشه دربارهٔ یک چیزی سخن می‌گویی. از همهٔ نحوه‌های سخن گفتن از او، تنها نحوهٔ حقیقی سخن گفتن فراسوی همهٔ چیزها و فراسوی عقل است. او هیچ یک از همهٔ چیزها نیست و نام ندارد، زیرا ما نمی‌توانیم هیچ چیز دربارهٔ او بگوییم. ما تنها می‌توانیم در حد امکان بکوشیم دربارهٔ او نشانه‌هایی برای خودمان بسازیم (همان، رسالهٔ 3، فصل 13). در اینجا باید اشاره کنیم که همهٔ تعریفهای مثبت از واحد در رسالهٔ 8 انئاد VI، یافت می‌شود و در نوشته‌های دیگر، تا آنجا که مربوط به واحد است، تعاریف مثبت بسیار کمیاب است.

پس واحد خاستگاه و مبدأ همهٔ چیزها، یا به تعبیر افلوطین، نیروی پدید آورندهٔ همهٔ چیزهاست. اگر آن وجود نمی‌داشت، نه همهٔ چیزها می‌بودند، نه عقل نخستین و زندگی کل می‌بود (انئاد III، رسالهٔ 8، فصل 10). اکنون این پرسش به میان می‌آید که چگونه همهٔ چیزها از واحد پدید آمدند؟ در پاسخ به این پرسش، افلوطین نظریهٔ معروف فیض یا صدور[5] را به میان می‌آورد که فشردهٔ آن تعبیر مجملی است که وی از آن دارد و می‌گوید: موجودات مانند تشعشع[6] (پرتوافکنی) از واحد مبدأند، در حالی که خود آن دگرگون ناشده می‌ماند؛ مانند روشنایی درخشانی از خورشید که گویی بر گِرد آن می‌دود و پیوسته از آن سرچشمه می‌گیرد، در حالی که خودش بی‌دگرگونی می‌ماند (انئاد V، رسالهٔ 1، فصل 6).

در اینجا شایسته است که وصف افلوطین از حدود موجودات و سلسله مراتب آنها نقل شود. وی می‌گوید: روح اکنون می‌داند که این چیزها ضرورتاً باید موجود باشند و او مشتاق است به این پرسش که مکرراً موضوع بحث فیلسوفان باستان بوده است، پاسخ دهد که چگونه از واحد ــ اگر موجود است و ما می‌گوییم چنان است ــ هر چیز دیگری ــ چه کثرت، چه دو یا یک عدد دیگر ــ به وجود آمد؟ و چرا واحد در خودش نماند، بلکه چنان کثرت بزرگی ــ آنگونه که در موجودات دیده می‌شود ــ از او فرا ریخت؟ اما ما درست می‌اندیشیم تا آن را به واحد بازگردانیم. بگذار از آن چنین سخن بگوییم: نخست خود خدا را فراخوانیم، نه در واژه‌های در سخن آمده، بلکه با روح خود دست دعا به سوی او دراز کنیم تا بتوانیم از این راه، تنها با او دعا کنیم... هر چیزی که می‌جنبد، باید به سوی چیزی (یعنی هدفی) بجنبد. برای واحد چنین هدفی وجود ندارد. پس ما نباید تصور کنیم که او می‌جنبد. اما اگر چیزی پس از او پدید آمد، باید بیندیشیم که آن ضرورتاً چنین است، در حالی که واحد پیوسته رو به سوی خودش دارد. هنگامی که ما دربارهٔ موجودهای همیشگی [ازلی و ابدی] بحث می‌کنیم، نباید پیدایش در زمان مانع تفکر ما شود. در این بحث ما واژهٔ «شدن» را به کار می‌بریم و پیوند و نظم

1. Hupostasis 2. to hén 3. nous 4. psukhè 5. aporroia, emanatio 6. perilampsin

علیت را به آن نسبت می‌دهیم. بنابراین، باید بگوییم که آنچه از آن (واحد) پدید می‌آید، بی‌حرکت از سوی آن است؛ چه، اگر چیزی همچون نتیجهٔ جنبیدن واحد به وجود می‌آمد، این سومین آغاز از واحد می‌بود، نه دومین، زیرا آن پس از جنبش پدید می‌آمد. پس اگر یک دومی پس از آن (واحد) هست، آن می‌بایستی بی‌آنکه واحد اصلاً بجنبد و بدون هیچ گونه تمایل و خواستاری یا هیچ گونه فعالیتی از سوی واحد پدید آمده باشد. پس چگونه به‌وجود آمد و ما باید به چه بیندیشیم؟ آنچه پیرامون واحد در حال سکون پدید آمد، بایستی بر اثر پرتوافکنی یا تشعشع از سوی او باشد، مانند روشنایی درخشانی از خورشید که به اصطلاح در گرد آن می‌دود و پیوسته از آن سرچشمه می‌گیرد، در حالی که آن بی‌دگرگونی می‌ماند. همهٔ موجودات تا زمانی که باقیند، از هستیهای خود، به سبب نیروی حاضر خود، ضرورتاً چیزهایی تولید می‌کنند. آتش گرما را تولید می‌کند و برف سرما را؛ چیزهای عطرآمیز این امر را به ویژه به روشنی نشان می‌دهند. تا زمانی که وجود دارند، چیزی از آنها به پیرامونشان پراکنده می‌شود. و آنچه نزدیک به آنهاست، از هستی آنها برخوردار می‌شود. همهٔ چیزهایی که به کمال می‌رسند، ابداع می‌کنند (یا به وجود می‌آورند). واحد همیشه کامل است و بنابراین، همیشه و جاودانه ابداع می‌کند؛ و آنچه به وجود می‌آورد، از خودش کمتر است. پس ما دربارهٔ کامل‌ترین چه باید بگوییم؟ هیچ چیز نمی‌تواند از او به وجود بیاید، جز آنچه که پس از او بزرگ‌ترین است. عقل پس از او بزرگ‌ترین، و نسبت به او دومین است؛ زیرا عقل تنها واحد را می‌بیند و به آن نیازمند است، اما واحد به عقل نیازی ندارد. عقل بزرگ‌تر از همهٔ چیزهاست، زیرا چیزهای دیگر پس از او می‌آیند، مانند روح که اظهار گونه‌ای از فعالیت عقل است، همان گونه که عقل اظهار کنندهٔ واحد است. اما اظهار روح مبهم است، زیرا او نگاره یا نقشی از عقل است؛ و بدین علت، باید به عقل بنگرد؛ اما عقل نیز به همین سان باید به آن خدا بنگرد، برای اینکه عقل باشد. او را می‌بیند، نه همچون چیزی جدا از خود، بلکه همچون علت که خود پس از او می‌آید؛ هیچ چیزی در میانشان نیست، یا چنانکه هیچ چیزی میان روح و عقل نیست. هر چیزی مشتاق به وجود آورندگان (پدر و مادر) خویش است و آنها را دوست می‌دارد، به ویژه هنگامی که به وجود آورندگان و فرزندان تنهایند. اما هنگامی که مُبدِع یا به وجود آورنده بهترین (برترین خیر) است، فرزندان نیز ضرورتاً با اویند و فقط در «دیگر بودی» از او جدا هستند (انئاد V، رسالهٔ 1، فصل 6). پس واحد، مبدِع یا به وجود آورندهٔ وجود یا موجود است. نخستین گونهٔ ابداع یا ایجاد چنین است. از آنجا که واحد کامل است، در جست‌وجوی چیزی نیست و دارای چیزی نیست، او گویی فرا می‌ریزد و این فراریزش یا انبجاس او چیز دیگری غیر از خودش را می‌سازد (همان، رسالهٔ 2، فصل 1). افلوطین گاه مبدأ یا واحد را به ریشه همانند می‌کند: تک چیزها همه از یک مبدأ فرا می‌آیند در حالی که خود او در درون می‌ماند. همگی از آن همچون از یک ریشه برمی‌آیند که خودش در خود ساکن می‌ماند (انئاد III، رسالهٔ 3، فصل 7).

۲. عقل: مفهوم عقل در شکلهای گوناگون آن در تفکر فلسفی یونانی جایگاهی ویژه و بی‌مانند دارد. به ویژه، دو فیلسوف بزرگ، افلاطون و ارسطو، مباحث مربوط به عقل را از لحاظ نظری و عملی و تحلیل و کاربرد آن به مرتبهٔ کمال رسانده، و آیندگان را همواره وامدار خود کرده‌اند. نزد فیلسوفان یونانی عقل، تعقل، اندیشه و اندیشیدن کم و بیش یکسان و به یک معنایند. برای نخستین بار پارمنیدس بنیان‌گذار مکتب اِلِئا، اندیشیدن را با هستی یکی دانست. افلوطین نیز این تعبیر را چند بار نقل می‌کند (همان، رسالهٔ 8، انئاد V، رسالهٔ 1، فصل 8، رسالهٔ 9، فصل 5) و عقل و معقول و موجود و جوهر یا هستی را یکسان می‌داند. وی مکرراً به یکسانی هستی یا باشندگی و جوهر و عقل اشاره می‌کند (مثلاً انئاد VI، رسالهٔ 2، فصل 2، رسالهٔ 7، فصل 40).

وصفی که افلوطین از عقل می‌کند، بسیار توجه‌انگیز است و می‌توان آن را از ویژگیهای نظام فلسفی او دانست و پرداختن به آن با تفصیل بیشتر برای آماده شدن ذهن خوانندگان با ژرفای اندیشهٔ او بجاست. افلوطین می‌گوید: اگر کسی دربارهٔ جهان محسوس شگفتی کند و اندازه و زیبایی و نظم مسیر کل آن را مشاهده کند و نیز خدایان در آن را که برخی از ایشان دیدنی و برخی دیگر نادیدنیند، و همچنین جنها و پریان (ارواح) و همهٔ جانوران و گیاهان را ملاحظه کند، می‌تواند به سوی الگوی آغازین و واقعیت حقیقی‌تر آن صعود کند و همهٔ آنها را به شکل معقول و جاویدان در آن بیابد، و ممکن است عقل ناب را در سرپرستی و سروری بر آنها ببیند و نیز فرزانگی عظیم و زندگی حقیقی «زمان»، یعنی خدایی را که کمال و عقل موجود است، دریابد؛ زیرا وی در خود همهٔ چیزهای نامیرا را ــ هر عقلی را، هر خدایی را، هر روحی را و همهٔ چیزهایی را که برای همیشه بی‌حرکتند ــ در بر دارد. چرا باید در جست‌وجوی دگرگونی باشد، هنگامی که همه چیز در آن به سامان است؟ چرا باید جویای دور شدن باشد، هنگامی که همه چیز را در خودش دارد؟ اما او حتیٰ جویای افزون شدن هم نیست، زیرا کامل‌ترین است. بنابراین، همهٔ چیزها در او کاملند. او نه با جست‌وجو، بلکه با داشتن می‌اندیشد.

عقل همهٔ چیزهاست، بنابراین، همه چیز را در سکون در یک و همانجا دارد و تنها آن هست و هستی آن همیشگی است. جایی برای آینده هم نیست، زیرا در آن هنگام نیز آن هست، یا برای گذشته، زیرا در آنجا هیچ چیز درنگذشته است، بلکه همهٔ چیزها برای همیشه ساکنند و همه همانند، چنانکه گویی برای چنین بودنی از خود خشنودند. اما هر یک از آنها عقل و وجوداست و کل آن عقل و هستی است؛ عقل هستی را با اندیشیدن به آن هست می‌کند و هستی عقل را با اندیشه دادن به آن. اما علت اندیشیدن چیز دیگری است که علت هستی نیز هست. بنابراین، هر دو آنها علتی غیر از خودشان دارند، زیرا آنها همزمانند و با هم وجود دارند و یکی دیگری را ترک و رها نمی‌کند، بلکه این یک، دو چیز است: عقل و هستی و اندیشیدن و اندیشیده شده، عقل همچون اندیشنده و

هستی همچون اندیشیده شده؛ زیرا اندیشیدن نمی‌توانست بی دیگر بودی و نیز همانبودی، موجود شود. بنابراین، اصلهای آغازین اینهاست: عقل، هستی، دیگر بودی و همانبودی. اما همچنین باید حرکت و سکون را هم دراین میان گنجانید. اگر اندیشیده شده‌ای هست، باید حرکت را گنجانید و سکون را نیز برای اینکه به همان بیندیشد؛ و دیگر بودی را برای اینکه اندیشنده و اندیشیده شده یافت شود؛ وگرنه، اگر دیگر بودی را از آن بگیری، یکی می‌شود و سکوت می‌کند. موضوعهای اندیشه نیز باید در پیوند با یکدیگر، دارای دیگربودی باشند، اما همانبودی را نیز باید گنجانید، زیرا همه دارای گونه‌ای وحدتند؛ و کیفیت متمایز هر یک، دیگر بودی است. این امر که چندین اصل نخستین، وجود دارد، عدد و کمیت را می‌سازد و ویژگی هر یک کیفیت را می‌سازد و از اینها همچون اصلهای نخستین هر چیز دیگری پدید می‌آید (انئاد V، رسالهٔ 1، فصل 4). «دویی» عقل آن را از واحد بسیط متمایز می‌کند (همان، رسالهٔ 2، فصل 1، رسالهٔ 3، فصل 10)، در حالی که باز در یک وحدت به هم پیوسته است. وحدت و کثرتِ همزمانِ عقل متناقض است، اما باید بدین گونه بیان شود که هر یک برحسب بساطت خود متفاوت است (انئاد VI، رسالهٔ 7، فصل 13). موجودات و معقولها در عقلند، مانند اجزاء در یک کل یا انواع در اجناس، یا چنانکه اجزاء یک موجود زندهٔ آینده در همهٔ نطفه نهفته‌اند (انئاد V، رسالهٔ 9، فصل 6).

مقصود از آنچه همچون واحد تعریف شده، چیست؟ عقل؛ زیرا زندگیِ تعریف و تحدید شده همانا عقل است، و آنچه همچون کثیر تعریف شده، چیست؟ بسیاری عقلها. پس همه عقلهایند و همه همچون کلِ عقلند و همچون عقلهای فردی و جزئی (انئاد VI، رسالهٔ 7، فصل 17). در این میان، وظیفهٔ عقل اندیشیدن به ایده‌ها (مُثُل)، و نیز اندیشیدن به خودش است، این دو وظیفه همزمانند. به گفتهٔ افلوطین، درست نیست که هرگاه عقل به خدا اندیشید، خدایی به وجود آمد، یا هنگامی که به حرکت اندیشید، حرکت به وجود آمد. پس نادرست است که گفته شود که صورتها (ایده‌ها) اندیشه‌هایند. اگر منظور این باشد که هرگاه عقل اندیشیده است، این صورت یا ایدهٔ خاص به وجود آمده است؛ یا این صورت ویژه است، زیرا آنچه اندیشیده شده، باید مقدم بر این اندیشیدن باشد (انئاد V، رسالهٔ 9، فصل 7). پس نخست باید باشندگی (موجودیت) کلی ایده‌ها یا صورتها را درک کنیم که هر یک از آنها از آن رو هست که اندیشنده‌ای به هر یک از آنها می‌اندیشد و بدین سان، به وسیلهٔ چنین اندیشیدنی به آنها بنیاد هستی می‌بخشد. عقل همیشه آن صورتها یا ایده‌ها را داشته است و این «داشتن» یعنی اندیشیدن (انئاد VI، رسالهٔ 2، فصل 21).

گنجیده بودن اندیشیده‌ها یا معقولها در عقل نزد افلوطین اهمیتی ویژه دارد. استدلال اصلی وی این است که عقل بایستی معقولها را همچون چیزهایی متمایز از خودش بیندیشد و اگر خودش به تنهایی می‌بود، کاو و تهی، یعنی نا اندیشنده یا نااندیشیده می‌بود. این درست نیست که تمایزی در اندیشه‌ای بپنداریم که فقط می‌اندیشد، اما از اندیشیدنش آگاه نیست. اما هنگامی که عقل حقیقی به خود می‌اندیشد، در اندیشه‌هایش و موضوع اندیشه‌اش نه بیرون از آن، بلکه خودش نیز موضوع اندیشه است؛ ضرورتاً در اندیشیدنش خودش را داراست و خودش را می‌بیند، و هنگامی که خودش را می‌بیند، این کار را نه همچون چیزی بدون اندیشه، بلکه همچون اندیشنده انجام می‌دهد (انئاد II، رسالهٔ 9، فصل 1).

اکنون سخن بر سر آن چیزی است که همیشه و بالفعل عقل است. اگر این عقل اندیشیدن خود را از بیرون یا خارج ندارد، پس چون به چیزی می‌اندیشد، آن را از خودش می‌اندیشد و چون چیزی دارد، آن را از خودش دارد. حال چون از خودش می‌اندیشد و محتوای اندیشه‌اش را از خودش می‌گیرد، پس خودش آن چیزی است که به آن می‌اندیشد؛ زیرا اگر جوهر آن چیز دیگری [جز اندیشیدن] می‌بود، و چیزی که به آن می‌اندیشید، غیر از خودش می‌بود، خود جوهر او ناعقلانی می‌بود، و بار دیگر بالقوه می‌بود، نه بالفعل (انئاد V، رسالهٔ 9، فصل 5). افلوطین بدین شکل مسألهٔ «اتحاد عاقل و معقول» را مطرح می‌کند و روشن می‌سازد که عقل یکی بیش نیست. دویی در عقل حقیقی یافت نمی‌شود، بلکه عقلی که می‌اندیشد، یکباره و همگی همان عقلی خواهد بود که آن اندیشه را کرده است (انئاد II، رسالهٔ 9، فصل 1). عقل علت (وجودی) خود را در خودش دارد (انئاد VI، رسالهٔ 7، فصل 2). از آنجا که عقل همگی یک موجود، و فعالیت محض است، پس زندگی هم هست، آن هم کامل‌ترین نحوهٔ زندگی (انئاد II، رسالهٔ 5، فصل 3، انئاد VI، رسالهٔ 2، فصل 21، رسالهٔ 6، فصل 18، رسالهٔ 7، فصلهای 15, 8).

از آن رو که هر تک ایده‌ای نشانگر شکل عقلی تک چیزهای محسوس است و عقل همهٔ ایده‌ها را در بر دارد، پس جهان معقول نمونه و الگوی پیشین جهان محسوس است (انئاد V، رسالهٔ 1، فصل 4، انئاد VI، رسالهٔ 7، فصل 12). در اینجا باید یادآوری شود که مسألهٔ ایده‌ها نزد افلوطین، نقش چندان برجسته‌ای ــ آنگونه که نزد افلاطون دیده می‌شود ــ ندارد. وی به تفصیل و عمدتاً از دو دیدگاه به آن می‌پردازد: نخست برای اینکه منکر شود که آنها بیرون از عقل وجود دارند (انئاد V، رسالهٔ 5، فصل 1) و سپس برای تأکید بر این نکته که آنها ایده‌های تک چیزها یا اشیاء جزئیند (همانجا، قس: رسالهٔ 9، فصل 12). پس عقل خود موجودهای واقعی است و دارندهٔ همهٔ آنها، نه چنانکه گویی در یک مکان، بلکه بدان سان که دارندهٔ خودش است و با آنها یکی است (همان رساله، فصل 6).

۳. روح: چنانکه دیدیم، روح سومین بنیاد آغازین در نظام فلسفی افلوطین است. در مراتب صدوری نزد وی، واحد خاستگاه همهٔ چیزهاست، زیرا خدا هیچ یک از همهٔ چیزها نیست. همان گونه که عقل از واحد صادر شده، روح نیز از عقل پدید آمده است. عقل روح را ایجاد، یا بهتر بگوییم ابداع می‌کند. عقل کامل است و به حکم این کمال بایستی ایجاد می‌کرد و با نیروی چنان عظیمی که او بود، بی نسل نمی‌بود. اما نسل او نمی‌توانست از او بهتر باشد (چنانکه در این جهان

نیز چنین است)؛ بلکه بایستی نگاره یا تصویری کمتر از او، و به همین سان نامحدود، ولی محدود به پدر و مادرش می‌بود (انئاد V، رسالهٔ 1، فصل 7). پس روح از یک سو به عقل پیوسته است و از سوی دیگر به چیزهای دیگری در این جهان پدیده‌ها و به جسم یا پیکری که خودش آن را پدید آورده است؛ اما همچنان به خاستگاه معنوی و عقلی خود، یعنی مبدأ خدایی خود نزدیک‌تر است. روح در ماهیت خود عدد، ایده، و مانند عقل زندگی و فعالیت است (انئاد IV، رسالهٔ 7، فصل 11، انئاد V، رسالهٔ 1، فصل 5). روح از سرچشمهٔ نورها به دور است، اما همچنان نورانی است و هرچه از فراز به فرود می‌آید، نورانیتش کمتر می‌شود و آنچه بیرون از اوست، به تیرگی و تاریکی نزدیک‌تر است. روح جاویدان است و بیرون از زمان و اوست که پدید آورندهٔ زمان است (انئاد IV، رسالهٔ 4، فصل 25) و چون واحد نخستین نقطهٔ مرکز همهٔ هستی است، عقل نامتحرک و روح دایره‌ای است متحرک در پیرامون مرکز هستی (همان رساله، فصل 16). اگر بخواهیم عقل را خورشید جهان معقول بدانیم، روح همچون ماه است (انئاد V، رسالهٔ 6، فصل 4).

عقل تقسیم‌ناپذیر است، روح نیز در حیطهٔ معقول چنین است، اما در ماهیت اوست که از وحدت خود بیرون آید و با آنچه که تقسیم‌پذیر است، یعنی جسم، پیوند یابد و بدین‌سان، تقسیم‌پذیر شود (انئاد III، رسالهٔ 9، فصل 5). اما این تقسیم‌پذیری بیشتر مربوط به جسم است که روح در آن است؛ و هرچند روح در این جسم تقسیم‌پذیر جای دارد، خودش یکی است، چون در هر بخشی از خود یکپارچه است (انئاد IV، رسالهٔ 1، فصل 1). روح دارای دو وضعیت است: از یک سو همچون محصول عقل، خودش نیز معقول است، عقل در وی تأثیر می‌کند، آن را روشنی می‌بخشد و به او چونان نگاره یا تصویری از خودش، صورتهای همهٔ موجودات را می‌دهد (انئاد V، رسالهٔ 1، فصل 3)؛ اما از سوی دیگر، بنابر طبیعت خود پیوند با چیزی دارد که پایین‌تر از اوست و در واقع پدید آمده از او و نیازمند به پرستاری اوست و تأثیراتی را که صادر از عقل است، به او منتقل می‌کند. این نشانگر آن است که روح با او گونه‌ای خویشاوندی دارد (انئاد IV، رسالهٔ 8، فصل 8).

تا اینجا اوصاف افلوطین از روح پیش از هر چیز به روح در کلیت آن، یا به دیگر سخن دربارهٔ «روح جهانی»، یا روح کلی، یا به تعبیر مشهور «نفس کلیه» است. در واقع آنچه از اصل دومین (یعنی عقل) صادر شده، همانا روح کلی است که روحهای فردی و جزئی از آن پدید می‌آیند. این روح کلی جوهری متمایز از روحهای فردی، و بیرون از جهان جسم است و به نوبهٔ خود همهٔ چیزهای جسمانی را در خود دارد (انئاد III، رسالهٔ 4، فصل 4). روح کلی نباید در همه جا باشد، یا در مکانی جای گیرد، زیرا در مکانی نبود، بلکه جسم به او نزدیک شد و در آن شرکت جست (همان، رسالهٔ 9، فصل 3). از سوی دیگر، از دیدگاه افلوطین نمی‌توان از یک روح جهانی، بلکه باید از روحهای جهانی سخن گفت، زیرا هنگامی که روح دارای جایگاهی میانی، و در وسط جهان حسی و عقلی است، تصوری از دو گونه روح جهانی پدید می‌آید

که یکی برتر است و دیگری فروتر. یکی موجودی است کاملاً نادیدنی که نه در جهان جسمانی وارد می‌شود و نه مستقیماً در آن تأثیر می‌کند و دیگری تصویری و محصولی از آن است که با جسم جهان کل در پیوند است، مانند روح انسان با جسم او (همان، رسالهٔ 5، فصلهای 3-2).

اکنون این روح دوم است که جهان محسوس را پدید می‌آورد، بدین‌گونه که به علت کمال کمترش نمی‌تواند مانند روح نخست صرفاً غرق در تفکر و تأمل باشد. صورتهایی که از سوی روح برتر به او منتقل می‌شوند، از راه او در جهان جسمانی ریشه می‌گیرند. این روح دوم، همچون اصل مؤثر در جهان محسوس، «طبیعت» نامیده می‌شود (همان، رسالهٔ 8، فصلهای 4-3). در اینجاست که افلوطین می‌گوید: کار طبیعت، ساختن از راه تدبر و تأمل است. اکنون اگر کسی از طبیعت بپرسد که چرا می‌سازد؛ و اگر طبیعت بتواند بشنود و به این پرسش پاسخ دهد، می‌گوید: تو نباید بپرسی، بلکه باید ــ درست مانند من که سکوت می‌کنم و عادت به سخن گفتن ندارم ــ در سکوت بفهمی. آنچه به هستی می‌آید، آن است که من در سکوت خودم می‌بینم (همان رساله، فصل 4).

اینکه نه‌تنها دو روح جهانی، بلکه همچنین کثرتی از روحهای جزئی وجود دارد، مبتنی بر همان قانون است که کثرت ایده‌ها و عقلها در عقل کلی وجود دارد (انئاد IV، رسالهٔ 8، فصل 3). در اینجا افلوطین به طبیعت فروتر روح اشاره می‌کند که چون بر هم نهاده‌ای از تقسیم‌پذیر و تقسیم‌ناپذیر است، نمی‌تواند مانند عقل، کثرت را با وحدت در کنار هم نهد. بنابراین، نه روح دوم، بلکه همان روح نخست، روحهای جزئی را پدید آورده است (انئاد II، رسالهٔ 1، فصل 5). اما در این مورد نیز وحدت نباید قربانی کثرت شود؛ روحهای جزئی تنها معلولهای روح کلیند، یعنی شکلهای گوناگون پدیداری یک زندگی یگانه که در سراسر جهان ساری است. هرچند آنها فرداً مختلفند، با وجود این، در عین حال یکی و همانند، همان‌گونه که دانش در شاخه‌های گوناگون یک دانش است، یا یک نور که جاهای مختلف را روشن می‌کند (انئاد III، رسالهٔ 5، فصل 4، انئاد VI، رسالهٔ 5، فصل 9).

روح کلی جهانی تقسیم‌ناپذیر باقی می‌ماند؛ اما هر تک موجودی به اندازهٔ تواناییش از آن بهره‌ای می‌گیرد (همان، رسالهٔ 4، فصل 12). ارواح جزئی با روح کلی یکی هستند و هر یک از آنها نیز خود عین دیگری است، تنها اختلاف فردی آنها بر حسب بدنها یا جسمهاست (انئاد V، رسالهٔ 1، فصل 2). ادراک حسی همانا دریافت روح از موضوعهای حسی از راه کاربرد تن است. پس اگر اندیشیدن، ادراک بدون جسم است، بسی لازم‌تر است که آنچه باید به اندیشیدن بپردازد، جسم نباشد (انئاد IV، رسالهٔ 7، فصل 8). خدا روح را فروفرستاد برای اینکه جهان محسوس تا حد ممکن نزدیک و همانند جهان معقول شود (همان، رسالهٔ 8، فصل 1). افلوطین سقوط روح به این جهان را غالباً خود خواسته و داوطلبانه می‌شمارد (انئاد V، رسالهٔ 2، فصل 1)، اما در عین حال، آن را یک ضرورت می‌داند (همان، رسالهٔ 5، فصل 11). سقوط روح برای او خطرها دارد و انگیزهٔ بدبختی وی می‌شود (انئاد

IV، رسالهٔ 8، فصل 3) و چنانکه افلاطون می‌گوید، تن برای روح مانند گور می‌شود (*کراتولس*، 400C). بازگشت به جهان معنوی و عقلی هدف اصلی روح است (انئاد I، رسالهٔ 6، فصل 7)؛ خویشتن راستین انسان همانا روح است (انئاد IV، رسالهٔ 7، فصل 1). انسان موجودی است در میانهٔ خدایان و ددان (انئاد III، رسالهٔ 2، فصل 8).

ادراک حسی، شناخت و دیالکتیک: با توجه به کل ساختار و محتوای نظام فلسفی افلوطین شگفتی ندارد که چگونگی ادراک و شناخت حسی نزد انسان نیز برای او اهمیت بنیادی نداشته باشد. چنانکه گفته شد، وی هرگونه فعالیت را در زمینه‌های عملی ناچیز و بی‌اهمیت می‌دانست، زیرا همه با امور بیرونی و محسوس سروکار دارند. بدین‌سان، ادراک و شناخت حسی نیز نزد او اهمیت اندکی دارد. تنها بخشی از شناخت روح به خودش و چگونگی آن به ادراک حسیِ آنچه بیرونی است، بستگی دارد، زیرا هر چند گونه‌ای آگاهی همزمان نیز با آنچه در درون تن روی می‌دهد، وجود دارد، اما حتیٰ در این مورد نیز ادراک متعلق به چیزی بیرون از بخش ادراک کننده است؛ در حالی که نیروی استدلال در روح داوری خود را از تصاویر ذهنی حاضر در آن ــ که از ادراک حسی گرفته شده‌اند ــ به دست می‌آورد، آنها را بر هم می‌نهد، یا تقسیم و جدا می‌کند و دربارهٔ چیزهایی که از سوی عقل به آن می‌رسد، چیزهایی را ملاحظه می‌کند که می‌توان آنها را اثرها یا نقشها نامید و در پرداختن به اینها نیز دارای همان نیروست، و همچنان به حصول فهمیدن ادامه می‌دهد، چنانکه گویی با تشخیص تأثرات جدید و اخیر و متناسب کردن آنها با آنچه از مدتها پیش در درون آن داشته است، عمل می‌کند. این فرایند همان است که آن را «دوباره به یادآوری» روح می‌نامیم (انئاد V، رسالهٔ 3، فصل 2).

فعالیتهای عقل از سوی بالایند، به همان گونه که فعالیتهای ادراک حسی از سوی پایینند. بخش اصلی روح، در میان دو نیروست: یک بدترین و یک بهتر؛ بدترین متعلق به ادراک حسی است و بهتر متعلق به عقل. اما عموماً پذیرفته شده است که ادراک حسی همیشه از آنِ ماست، اما دربارهٔ عقل توافقی نیست، از آن رو که ما همیشه آن را به کار نمی‌بریم و نیز از آن رو که جدا (مُفارق) است؛ و عقل از آن‌رو جداست که خود تمایلی به سوی ما ندارد، بلکه بیشتر ماییم که به بالا به سوی او می‌نگریم. ادراک حسی پیام آورما، اما عقل پادشاه ماست (همان رساله، فصل 3). اشارهٔ افلوطین دربارهٔ جدا یا مفارق بودن عقل با توجه به نظریهٔ ارسطوست (کتاب III، فصل 5، گ 430a، سطر 17) که وی در اینجا، مانند جاهای دیگر آن را نقطهٔ آغاز اندیشهٔ خود قرار می‌دهد. او می‌خواهد نشان دهد که عقل همان «عقل الٰهی» است که به تعبیر افلاطون «پادشاه آسمان و زمین» است (*فیلبوس*، 28C). مفسران فلسفهٔ ارسطو «عقل فعال» را نزد وی با عقل الٰهی یکی می‌دانند که علت نخستین و محرک نامتحرک است. بدین‌سان، شناخت ناشی از ادراک حسی ــ آنگونه که نزد ارسطو می‌یابیم ــ چندان اهمیتی ندارد.

اما داوری نهایی افلوطین را دربارهٔ ادراک و شناخت حسی در جایی می‌توان یافت که می‌گوید: همهٔ انسانها از آغاز، یعنی پس از زاییده شدن، ادراک حسی را پیش از عقل به کار می‌گیرند و محسوسات ضرورتاً نخستین چیزهایند که انسانها با آنها سروکار دارند. برخی از انسانها همهٔ عمر بر سر محسوسات می‌مانند و آنها را آغاز و انجام همه چیز می‌شمارند و آنچه در ادراکهای حسی دردناک است، شر، و آنچه لذت‌بخش است، خیر می‌نامند و کسانی از ایشان که ادعای تعقل می‌کنند، این شیوه را فلسفهٔ خود قرار می‌دهند و مانند پرندگان سنگین شده‌اند که چندان از زمین با خود برداشته‌اند که هر چند طبیعت به ایشان بالها داده است، نمی‌توانند از زمین به سوی بالا پرواز کنند. انسانهای دیگری هم هستند که از چیزهای زیرین برخاسته‌اند و بخش بهتر روحشان ایشان را برانگیخته است که از آنچه دلپسند است، به زیبایی بزرگ‌تری بگرایند؛ اما از آنجا که نمی‌توانند آنچه در بالاست ببینند، و زمینهٔ دیگری ندارند که بر آن بایستند، به پایین کشیده می‌شوند و با نام فضیلت به کارهای عملی و گزینشهای چیزهای زیرین که در آغاز می‌کوشیدند خود را از آنها بالا و برتر بکشند، می‌پردازند. گونهٔ سومی از انسانهای الٰهی نیز یافت می‌شوند که به یاری نیروی بزرگ‌ترشان و تیزبینی چشمانشان، عظمت آنچه را که بالایی است، می‌بینند و به سوی آن ــ چنانکه گویی بر فراز ابرها و مِه این جهان زیرین ــ فرا می‌روند و در آنجا می‌مانند؛ آنچه را اینجایی است، نادیده می‌گیرند و از منطقهٔ حقیقی که از آنِ ایشان است، لذت می‌برند، مانند مردی که از یک سرگردانی و پرسه‌زنی طولانی به وطن خوش سامان خویش باز می‌گردد (انئاد V، رسالهٔ 9، فصل 1).

اینک آن کدام منطقه است و چگونه می‌توان به آن رسید؟ کسی می‌تواند به آن برسد که طبعاً عاشق است و از آغاز حقیقتاً به فلسفه گرایش داشته است. عاشق است، اما نه به «زیبایی تن»، بلکه گریزان از آن به سوی «زیباییهای روح»، فضیلتها و انواع شناختها و شیوه‌های زندگی و قانونها می‌شتابد (همان رساله، فصل 2). ارزش این اندیشه‌ها را نزد افلوطین در مباحث مربوط به دیالکتیک می‌یابیم که نزد وی دانش ناب و قدرت ادراک و تفکر مفهومی است و رسالهٔ مستقلی به آن اختصاص داده شده است. وی در این باره می‌پرسد: چه هنری یا روشی یا رویکردی لازم است که ما را به آن بلندایی ببرد که باید برویم؟ این سفر برای همه دو مرحله دارد: یکی هنگامی که به بالا می‌روند و دیگری هنگامی که به بالا می‌رسند. مرحلهٔ نخست از مناطق زیرین راه می‌برد، دومی برای کسانی است که قبلاً در قلمرو معقولند و گامهایشان در آنجا استوار شده است، اما هنوز باید سفر کنند تا به دورترین نقطهٔ منطقه برسند. هنگامی که به قلهٔ آنچه معقول است، می‌رسند، سفر پایان می‌یابد (انئاد I، رسالهٔ 3، فصل 1؛ نیز نک: افلاطون، «جمهوری[1]»، 532E، که در وصف دیالکتیک پایان سفر را دیدن «خیر» می‌داند). در اینجا باید یادآوری شود که وصف افلوطین از دیالکتیک دقیقاً در پیروی از

1. *Politeia*.

افلاطون در «جمهوری» (ص 531C-535A) و دیالوگ سوفیست (ص 253C-D)، و با یاری گرفتن از «روش تقسیم» وی در *فایدرس* (ص 265D-266A) است. اما دیالکتیک چیست که به آن انسانهای از نوع دیگر و نیز فیلسوفان باید داده شود؟ آن دانشی است که می‌تواند دربارهٔ همه چیز به شیوه‌ای عقلانی و منظم سخن بگوید و دربارهٔ یک چیز بگوید که آن چیست و چگونه با چیزهای دیگر فرق دارد و با آنها چه مشترکهایی دارد. فیلسوف به وسیلهٔ دیالکتیک از سرگردانی در جهان محسوس نجات می‌یابد و در جهان معقول جای می‌گیرد و در آنجا خود را از آنچه دروغین است، رها می‌سازد و روح را با آنچه افلاطون «حقیقت صاف و ساده» می‌نامد، تغذیه می‌کند؛ روش تقسیم را برای تشخیص «ایده‌ها» به کار می‌برد؛ چیستی هر تک چیزی را معین می‌کند و به اجناس نخستین می‌رسد و از کل جهان معقول عبور می‌کند (انئاد I، رسالهٔ 3، فصل 4).

اما این دانش مبادی یا اصولش را از کجا دارد؟ عقل مبادی روشنی را به هر روحی که بتواند آنها را دریابد، می‌بخشد و آنگاه نتایج آنها را برهم می‌نهد، به هم می‌بافد و تشخیص می‌دهد تا به عقل کامل برسد؛ زیرا افلاطون می‌گوید: دیالکتیک ناب‌ترین بخش هوشمندی است (*فیلبوس*، 580)؛ بدین‌سان، چون این بخش با ارزش‌ترین تواناییهای ذهنی ماست، بایستی به هستی واقعی و ارجمندترین چیزها بپردازد (انئاد I، رسالهٔ 3، فصل 5). اما آیا فلسفه و دیالکتیک یکی و همانند؟ دیالکتیک ارجمندترین بخش یا پارهٔ فلسفه است. اما نباید اندیشید که آن افزاری است که فیلسوف به کار می‌برد. تئوریها و قواعد محض نیست، بلکه با اشیاء سر و کار دارد، ماده و مایهٔ آن موجودات واقعیند؛ به آنها روشمندانه نزدیک می‌شود؛ دروغ و سفسطه را بیگانه با حقیقت می‌شمارد؛ با گزاره‌ها (قضایا)ی محض ــ که فقط واژه‌هایند ــ سر و کار ندارد، بلکه با دانستن حقیقت، چیزهایی را که قضایا نامیده می‌شوند، نیز می‌شناسد؛ همچنین عموماً حرکتهای روح را می‌شناسد، یعنی آنچه را روح ایجاب یا سلب می‌کند (همانجا). دیالکتیک و فرزانگی همه چیز را به گونه‌ای کلی و شکلی غیرمادی برای عقل یا هوشمندی عملی فراهم می‌کند (همان رساله، فصل 6).

عشق: در اینجا شایسته است که به نظریات افلوطین دربارهٔ عشق نیز اشاره‌ای گذرا شود که وی رساله‌ای ویژه دربارهٔ آن دارد. افلوطین با وجود تحقیر و ناچیز شمردن و بی‌اهمیت دانستن جهان محسوس، زیبایی آن را می‌ستاید و به بهره‌گیری از آن و نیز پرستاری و نگهداری از تن و نیازهای آن نیز ترغیب می‌کند. انسان باید بـه این زندگی جسمی هر اندازه که نیاز دارد و می‌تواند، برسد؛ اما خود وی غیر از آن است و آزاد است که آن را رها کند (انئاد I، رسالهٔ 4، فصل 16).

زیبایی جهان محسوس از آن روست که تصویری باز تابنده از جهان فرامحسوس است. ماده با پیوستن صورت به آن شکل می‌گیرد و بدین‌سان «ایده» را در خود می‌پذیرد و جهان فرازین را به یاد روح می‌آورد. زیبایی جسم یا تن پلی است به سوی زیبایی آن جهانی که شعلهٔ رغبت برای زیبایی جسمی می‌افروزد و انگیزهٔ عشق می‌شود. افلوطین پس از ستایش از «افلاطون الٰهی» که در چندین جا از نوشته‌هایش بسیار دربارهٔ عشق سخن گفته است، می‌گوید: دربارهٔ احساس و عاطفهٔ روح که ما عشق را مسئول آن می‌دانیم، همه می‌دانند که آن چگونه در روحهایی که اشتیاق و رغبت درآغوش گرفتن یک زیبا را دارند، روی می‌دهد. اگر کسی تصور می‌کند که خاستگاه عشق اشتیاق برای «خودِ زیبایی»، یعنی زیبایی مطلق است که از پیش در روح انسان وجود داشته، و خویشاوند با آن است، به علت آن پی‌برده است؛ زیرا زشت ضد طبیعت و خداست. طبیعت خاستگاه خود را از بالا، از خیر، یعنی آشکارا از زیبایی دارد. حتیٰ در میان عاشقانی که هدفشان آمیزش جنسی است، نیز این انگیزه وجود دارد که می‌خواهند در زیبایی تولید کنند، زیرا برای طبیعت بیهوده است که در زشتی تولید کند. اگر ایشان از این زیبایی در اینجا به یادآوری آن الگوی آغازین (زیبایی) برسند، این زیبایی زمینی نیز همچون تصویری ایشان را ارضا می‌کند. مردی که عشق او به زیبایی ناب است، با زیبایی به تنهایی راضی است. کسانی که به بدنهای زیبا عشق می‌ورزند، همچنین با نظری به آمیزش جنسی، آنها را چون زیبایند، دوست می‌دارند (انئاد III، رسالهٔ 5، فصل 1). اما برخی عاشقان زیبایی زمینی را حتیٰ می‌پرستند و این برایشان کافی است. روح مادرِ عشق است و آفرودیت [الٰههٔ زیبایی نزد یونانیان] روح است و عشق فعالیت روح است که جویای خیر است. عشق یک اصل عقلانی محض نیست، زیرا در خود یک انگیزهٔ نامعین غیرعقلانی و نامشخص دارد (همان رساله، فصل 7). عشق یک موجود مادی و فرشته‌ای است که از روح پدید آمده، به اندازه‌ای که روح از خیر کم دارد، اما در آرزوی آن است (همان، فصل 9).

جهان محسوس: به تعبیری می‌توان افلوطین را فیلسوفی «این جهانی» و «نه این جهانی» نامید؛ چنانکه اشاره شد، وی می‌گفت: شرمسار است از اینکه در تن جای دارد. او بـه دو گونه عنـایت یا پیش‌اندیشی باور دارد: انسانی و خدایی. پیدایش جهان محسوس را نیز برخاسته از عنایت الٰهی می‌داند. به گفتهٔ او، اگر بگوییم: پس از زمان معینی، جهان که پیش از آن موجود نبود، پدید آمده، باید فرض کنیم که نتیجهٔ عنایت بوده است، یعنی گونه‌ای پیش‌بینی و محاسبه از سوی خدا در این باره که این جهان کل چگونه می‌توانست به هستی آید، و چیزها چگونه می‌توانستند به بهترین گونهٔ ممکن باشند. اما از آنجا که ما تأیید و ثابت کردیم که این جهان همیشگی (جاویدان) است و هرگز نیست نبوده است، سخن ما آنگاه درست و سنجیده خواهد بود که بگوییم: عنایت برای جهان کل، به معنی مطابقت آن با عقل، و پیش بودن عقل بر جهان است، نه به این معنا که پیشی زمانی دارد، بلکه بدان علت که جهان از عقل پدید می‌آید و عقل از نظر ماهیت مقدم، و همچون گونه‌ای نمونه و الگوی آغازین علت جهان است؛ جهان نگاره‌ای یا تصویری از آن است و به وسیلهٔ آن هست و جاودانه به هستی می‌آید. طبیعتِ عقل و موجود، جهان حقیقی و نخستین است که از خودش جدا نیست و به وسیلهٔ تقسیم

ضعیف نمی‌شود و حتیٰ در اجزائش ناکامل نیست، زیرا هر جزئی بریده شده از کل نیست، بلکه همهٔ زندگیِ آن و همهٔ عقل با هم در یکی زندگی می‌کند، می‌اندیشد و جزء را کل می‌سازد و همه را در دوستیِ با خود پیوند می‌دهد، چون یک جزء جدا شده از دیگری نیست و صرفاً دیگری، یعنی از بقیه بیگانه نشده است؛ بنابراین، یکی به دیگری ناروا نمی‌کند، هرچند آن دو با هم متضاد باشند؛ و از آن رو که در همه جا یکی و در هر نقطه‌ای کامل است، ساکن می‌ایستد و دگرگونی نمی‌شناسد (انئاد III، رسالهٔ 2، فصل 1).

افلوطین در پیِ وصف آن جهان راستین می‌افزاید که از آن جهان راستین و واحد، این جهان پدید می‌آید که حقیقتاً واحد نیست، زیرا چندین است و منقسم در کثرت که در آن هر جزء از جزء دیگر جدا، و با آن بیگانه است و در آن نه تنها دوستی نیست، بلکه به علت جدایی دشمنی وجود دارد و اجزاء در نقصان خود ضرورتاً با یکدیگر در جنگند. این جهان نه همچون نتیجهٔ یک جریان استدلالی که بایستی موجود شود، بلکه چون ضرورت داشت که طبیعتی دومین هم موجود باشد، به هستی آمده است؛ زیرا آن جهان کل راستین از آنگونه نبود که واپسینِ موجودات باشد؛ چون نخستین بود و نیروی بسیار، و در واقع همهٔ نیرو را داشت؛ و این نیرویی است که چیزی دیگر را پدید آورد، بی آنکه جویای ایجاد باشد [یعنی آفرینش این جهان کاری ابداعی بود]؛ زیرا اگر جویا می‌بود، نمی‌توانست آن را از خودش داشته باشد و آن نیز از جوهر خود وی نمی‌بود، بلکه مانند صنعتگری می‌بود که از خود توانایی پدید آوردن چیزی را ندارد؛ بدین‌سان، عقل از راهِ دادن چیزی از خودش به ماده همه چیز را در آرامشی ناآشفتنی پدید آورد (همان رساله، فصل 2).

افلوطین انگیزه و علت همهٔ آشفتگیها و ناآرامیهای این جهان محسوس را وجود ماده می‌داند که زیر نهاد همهٔ چیزهای محسوس است. در آنچه مربوط به ماده است، نزد افلوطین این تناقض دیده می‌شود که می‌گوید: ماده با واسطهٔ روح، از واحد مشتق شده است (انئاد III، رسالهٔ 4، فصل 1، رسالهٔ 9، فصل 3). ماده نزد افلوطین همان مادهٔ ارسطویی است که همیشه با صورت آمیخته است. ماده از دیدگاه افلوطین غیرجسمانی است، هیچ واقعیتی ندارد، بلکه امکان محضِ هستی (انئاد II، رسالهٔ 5، فصل 5)، و تصویر دروغین ضعیفی از آن است. ماده ناموجودِ محض (انئاد III، رسالهٔ 6، فصل 7)، و فقدانِ صِرف است (انئاد II، رسالهٔ 4، فصل 14)؛ اما هرچند ماده ناموجود است، چیزی از هستی به اینگونه و مانند همان فقدان (یا عدم) دارد (همان رساله، فصل 16)، به تعبیر دیگر افلوطین، ماده «اشتیاق ناآرام برای هستی» است (انئاد III، رسالهٔ 6، فصل 7).

وصف افلوطین از ماده، اگرنه در تعبیر، بلکه از لحاظ محتوا، همان وصف افلاطون از آن است، اما با یک تمایز مهم و آن اینکه در پیروی از نظریهٔ فیثاغورسیان، وی ماده را نه‌تنها ناموجود محض می‌داند، بلکه آن را همچنین سرچشمهٔ شر و بدی می‌شمارد. شر در آغاز نمی‌تواند به روح تعلق گیرد، زیرا روح طبق طبیعت برترش، آزاد از شر است و در نتیجهٔ تماس و پیوند با چیزی که در خود شر است، دچار آن می‌شود و این چیز همان ماده است (انئاد I، رسالهٔ 6، فصل 5، برای وصف کامل ماده از دیدگاه وی، نک: انئاد II، رسالهٔ 4، فصلهای 16-1، انئاد III، رسالهٔ 6، فصل 7)؛ زیرا اگر شر را فقدان یا نبود خیر بشماریم، بدین‌سان، ماده فقدان آغازین و مطلقِ خیر است. پس ماده «شر نخستین»، و تن یا جسم «شر دومین» است و فقط در ردیف سوم می‌توان روح را ــ هنگامی که بر شری که با آن بیگانه است، تن می‌دهد ــ شریر دانست (انئاد I، رسالهٔ 8، فصلهای 13-10، 3، انئاد II، رسالهٔ 4، فصل 16).

در اینجا باید یادآوری شود که نکوهش افلوطین از ماده نه از لحاظ ماهیت عینی آن، بلکه بیشتر به علت تأثیر تباه کنندهٔ آن بر زندگی معنوی انسان است؛ همچنین نباید از یاد برد که مخالفت افلوطین با ماده، انگیزهٔ دیگری نیز داشته، و آن مخالفت سرسختانه و پیگیرانهٔ او با ماتریالیسم رایج در مکتب فلسفی رواقیان بوده است. از سوی دیگر، از آنجا که روح در مرز جهان فرامحسوس قرار گرفته، ناگریز و طبعاً به آنچه در زیر اوست، روشنی می‌بخشد و با ماده می‌آمیزد و با بخشی از نیروهایش در آن داخل می‌شود و در آن تأثیر می‌کند و از جاودانگی جهان معقول به درون جهان زمانمند پا می‌نهد. اکنون از راه پیوند نیروهای روحی و معنوی با ماده، جهان محسوس پدیده‌ها به وجود می‌آید، هرچند ماده همچون چیزی بی‌صفت و غیرجسمانی، نمی‌توانست موضوع ادراک حسی باشد. این فرایند را می‌توان با کارهای انسان مقایسه کرد، زیرا طبیعت در خود یک اندیشه است، اما اندیشهٔ آگاهانه نیست، بلکه ساختن یا آفرینشی ساده، بی‌قصد و ناآگاه است (انئاد III، رسالهٔ 8، فصل 2). هر چند افلوطین می‌کوشد که گونه‌ای شناخت و احساس وجودی به طبیعت نسبت دهد، ادراک حسی و قصد را از آن سلب، و آگاهی آن را با آگاهی انسانی خواب آلوده مقایسه می‌کند (همان رساله، فصل 3).

تصویر افلوطین از طبیعت، ویژه، و تا اندازه‌ای شگفت‌انگیز است. ساخته‌های طبیعت برای او مانند تصاویر رؤیایینـد. او آنها را گویی به گونه‌ای غریزی می‌آفریند، دربارهٔ آنها نمی‌اندیشد و هدفی را هم دنبال نمی‌کند. بدین‌سان، جهانِ محسوس با انگیزه‌ای ارادی و با تفکر پدید نیامده، بلکه محصول ضرورت طبیعت است، بدین‌نحو که روح به مادهٔ نیازمندِ شکل‌گیری ــ برای روشن‌سازیِ آنچه در زیر آن قرار دارد ــ شکل بخشیده است. این ضرورت طبیعت همواره وجود داشته است و اکنون نیز وجود دارد؛ از این‌روست که افلوطین نظریهٔ آغاز زمانی و نیز پایان زمانی جهان را مصرانه نفی می‌کند (انئاد II، رسالهٔ 9، فصل 2، انئاد III، رسالهٔ 2، فصل 2، انئاد IV، رسالهٔ 3، فصل 10، انئاد VI، رسالهٔ 1، فصل 1، نیز انئاد II، رسالهٔ 1، فصلهای 9 ,4-1، انئاد III، رسالهٔ 2، فصل 1، انئاد IV، رسالهٔ 3، فصل 9).

از سوی دیگر، افلوطین در پیروی از نظریات رواقیان، فیثاغورسیان و افلاطون، معتقد به گسترش و پیدایش ادواری جهان است، یعنی جهان

پس از دوره‌های معینی، همیشه بار دیگر دقیقاً به وضعیت پیشین خود بازمی‌گردد و دورهٔ تازه‌ای آغاز می‌شود (انئاد V، رسالهٔ 7، فصلهای 1-2)، اما روح سازندهٔ جهان محسوس است، پیوند ضروری آن با ماده گونه‌ای سقوط و انحطاط محسوب می‌شود. بنابراین، افلوطین روحِ سازندهٔ جهان را، دومین روح می‌داند، نه نخستین؛ زیرا آن روحِ برتر و نخستین، یعنی روح جهانی، هرگز از جهان فراسوی محسوس بیرون نمی‌آید و به جهان جسمانی وارد نمی‌شود (انئاد I، رسالهٔ 8، فصل 14).

در برابرِ جهان محسوس که بدین‌سان پدید آمده است، دو رویکرد می‌توان داشت: از یک سو، همچون ساخته و پرداختهٔ روح، باید در خود کامل و زیبا باشد؛ از سوی دیگر، چون جهانی حسی است، در واقع تصویری آلوده، بی‌هویت و سایه‌دار از جهان واقعی است که روح باید بکوشد هرچه زودتر از اسارت در آن نجات یابد. این نکته نزد افلوطین اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا به نظر وی اصالت با جهان معقول فراسوی این جهان است که اشتیاق روح راستین را برای بازگشت به آن، هر لحظه شعله‌ور می‌کند.

اما به رغم تحقیر و نکوهشی که افلوطین دربارهٔ جهان محسوس دارد، با اندیشه‌های بدبینانه و جهان دشمنانهٔ برخی از معاصرانش، مانند مسیحیان و به ویژه گنوستیکها ــ که رسالهٔ 9 از انئاد II به انتقاد شدید از عقاید و نظریات اینان اختصاص داده شده است ــ مقایسه‌پذیر نیست، بلکه وی از زیبایی نظم و هماهنگی موجود در جهان محسوس، شدیداً ستایش می‌کند. آری، جهان محسوس صورت بازتابیده‌ای از هستی واقعی در آینهٔ هستی دروغین است و در واقع بازیچه‌ای بیش نیست، همان‌گونه که افلاطون نیز انسانها را بازیچه‌هایی برای خدایان می‌دانست («قانونها[1]»، 644D).

روح و صورتهای معقول هرچند در کثرت محسوسات پراکنده شده‌اند، خودشان یگانه و نامحسوسند؛ و هرچند روح به ماده روشنی می‌بخشد، اما خودش مانند چهره‌ای یگانه در آینه‌های بسیار باز می‌تابد (انئاد I، رسالهٔ 1، فصلهای 12 ,10 ,8). ستایش افلوطین از جهان محسوس، بیش از همه تحت تأثیر جهان‌بینی رواقیان شکل گرفته است، هرچند از برخی جهات با ایشان اختلاف دارد. وی با وجود آنچه دربارهٔ طبیعت گفته است، آن را همچون ساخته و آفریدهٔ نیروهای روحی، و موجودی زنده و دارای زیباترین هماهنگی می‌شمارد و جهان پدیده‌ها را در کلیت آن، ارجمند و پدید آمده از عنایت الٰهی می‌داند. روح همه چیز را ساخته و پرداخته است و همهٔ جهان جسمانی در آن در تکاپوست؛ بدین‌سان، همه چیز، حتیٰ آنچه بی‌جان می‌نماید، زنده و جاندار است (انئاد V، رسالهٔ 1، فصل 2). به تعبیر افلوطین، جهان خانه‌ای ساخته شده از مواد مرده نیست، بلکه موجودی است زندگیمند که اجزاء آن نیز به هما ن‌سان زنده‌اند. جهان پیکری اندام‌مند (ارگانیک) است که یک روح در همهٔ آن ساری و جاری است (انئاد IV، رسالهٔ 4، فصل 36). هر یک از اجزاء جهان با کل آن دارای هماهنگی کاملی است. نبرد، جدال و تضاد نیز در واقع وسیله‌ای است برای نگهداشت جهان تا یک کل باشد، هماهنگی در آن نتیجهٔ وجود اضداد است، همان‌گونه که در یک صحنهٔ نمایش از درگیری میان بازیگران، یا در موسیقی از نداهای زیر و بم هماهنگی پدید می‌آید (انئاد III، رسالهٔ 2، فصل 16).

در جای دیگری گفته می‌شود که جهان آفریدهٔ خداست و بنابراین، کامل، خود بسنده و بی نیاز است؛ همه چیز در آن هست: گیاهان، جانوران و مخلوقات دیگر، خدایان متعدد، و جنیان و پریان و نیز روحهای پاکیزهٔ انسانهای خوب که از فضیلت برخوردار و نیکبختند. هیچ چیز در آن بی‌جان نیست، آسمان با نظم کامل در چرخش است. از سوی دیگر، افلوطین برای ستودن جهان محسوس، از دلیل دیگری نیز بهره می‌گیرد و آن عنایت الٰهی است که مکرراً بدان اشاره می‌کند و حتیٰ یکی از زیباترین نوشته‌های خود را را به وصف و تحلیل آن اختصاص می‌دهد (انئاد III، رسالهٔ 2، فصل 3).

انسان: فلسفه آفریدهٔ انسان است، پس جای شگفتی نیست که از آغاز، اندیشهٔ فلسفی در واپسین تحلیل، معطوف به انسان و جایگاه او در جهان بوده است. جهان نیز از دیدگاه بزرگ‌ترین فیلسوفان یونان دوگانه بوده است: جهان محسوس و جهان معقول. انسانها نیز هماهنگ با این دو جهان، هستی و سرنوشتی دو گانه دارند: یا یکباره وابسته به این، یا یکباره وابسته به آن جهانند، برخی نیز بر این باورند، یا دست کم مدعیند که به هر دو جهان بستگی دارند. در میان فیلسوفان نیز گروهی آن جهان را بر این جهان برتری می‌نهند و بودنِ خود در این جهان را کوتاه و گذرا و حتیٰ ناخواسته و اجباری می‌شمارند و در آرزوی رهایی هرچه زودتر از زندان این جهانند. افلوطین به ویژه از فیلسوفانی است که به جهان فرامحسوس یا معقول سخت باور دارد. روح نزد وی برجسته‌ترین مظهر جهان فرامحسوس است. روحهایی که در جهانِ فرامحسوسند، از هرگونه درد و رنج فارغند. آنها پاره‌هایی از آن روح کلی جهانیند که بر جهان فرمانرواست، بی آنکه خود در این جهان باشد. آن روحها بیرون از زمانند، زیرا در فرامحسوس نه زمانی هست و نه دگرگونیی (همان، رسالهٔ 7، فصل 11، انئاد IV، رسالهٔ 4، فصل 1). آنها نه نیازمند به اندیشهٔ استدلالیند، نه به خود آگاهی و یادآوری؛ زیرا نیازی به دانستن چیزی ندارند که از پیش آن را ندانند. برای یکدیگر شفافند و مشاهده‌گر عقل و خیر برتر از هستیند (همان رساله، فصل 2).

از سوی دیگر، آن روحها نمی‌توانند در آن وضعیت باقی بمانند؛ و بنابر همان ضرورت که از وحدت آغازین، کثرت پدید آمد، لازم است که آن روحها روحهای دیگری پدید آورند تا با آنچه در مرتبهٔ زیرین آنهاست درآمیزند و چون در مرز جهان نامحسوس قرار دارند، بایستی پاره‌ای از خویشتن را به جهان محسوس بسپارند که نیاز به پرستاری آنان دارد. از سوی دیگر، وجود آنان در این جهان، برایشان مزایای ارزشمندی دارد؛ راه بازگشت ایشان به وضعیت آغازینشان نیز هرگز بسته نیست؛ اما مزایایی که از زندگی زمینی به دست می‌آورند، نخست شناخت جهان

1. *Nomoi*.

محسوس اینجایی، و پرورش و گسترش نیروهایی است که در جهان معقول در حالتی خواب آلوده به سر می‌برند؛ و نیز پی بردن بیشتر به ارج جهان فرازین است که تجربهٔ شر و بدی، ارزش آن را هرچه آشکارتر می‌سازد. بدین‌سان، بنابر ضرورتی که به آن اشاره شد، آن روحها نخست با این منظور که پرستار جهان محسوس شوند و به آن روشنی بخشند، به آن روی می‌آورند، اما پس از پرداختن به جهان محسوس و اشتغال با آن، خویشتن راستین خود را فراموش می‌کنند، به امور جسمانی روی می‌آورند، و از این راه اسیر آنها می‌شوند، از وحدت با جهان فرامحسوس بیرون می‌آیند و وجود یکپارچهٔ خود را از دست می‌دهند و توجه خود را فقط بر یک پاره متمرکز می‌کنند (نک: همان، رساله 3، فصل 17، رسالهٔ 7، فصل 13، رسالهٔ 8، فصل 4). اگر این پیوستن روحها به چیزهای جسمانی اجباری نباشد، بلکه طبق گزینش و گرایش آزادانهٔ آنها روی دهد، می‌توان آن را کار اختیاری شمرد و آن را تقصیر روح و غفلت او از جهان معقول دانست، اما از دیدگاه افلوطین این نیز ضرورتی ناشی از گرایش روحها به امور جسمانی است. گویی سرنوشت بد آنهاست که بدون گزینش و بازاندیشی، در پی یک انگیزهٔ مقاومت ناپذیر غریزی یا نیرویی جادویی، در زمان مقدر، وارد پیکرهای مناسب خود می‌شوند، به گونه‌ای که گویی بنابر قانونی جاویدان، هر یک وارد پیکری می‌شود که هماهنگ با خصوصیات و خواست اوست.

واپسین نتیجه این است که روح از آن‌رو که بنابر مفهوم خود عضوی واسطه میان جهان محسوس و فرامحسوس است، داخل در پیکر می‌شود. روح فردی یا جزئی نیز بنابر مفهوم خود به بخشی از آنچه جسمانی است، تعلق می‌گیرد. بدین‌سان، روح دچار دوگانگی می‌شود؛ اما به هر روی، چون خاستگاه و سرچشمهٔ او جهان فرامحسوس است، جاویدان، و خویشاوند با عنصر الٰهی است. از سوی دیگر، این موجود غیر جسمانی که در آغاز نیز بی‌جسم بوده است، ناگهان با پیکرهای مادی پیوند یافته، از عنصر اصلی خود جدا شده، و با عنصری بیگانه درآمیخته است، و بنابر ضرورت، دچار زندگی دوگانه‌ای شده که از سویی به این جهان، و از سوی دیگر به آن جهان پیوسته است (همان، رسالهٔ 4، فصل 17)؛ پس انسان دو گونه «خویشتن»، یا به تعبیر افلوطین، «روح دوگانه» دارد: یکی روح فرازین که فراتر از محسوس می‌زید و دیگری روح محدودی که اسیر زندان جسم، و درگیر با تپشها و تلاشهای آن است (انئاد I، رسالهٔ 1، فصل 10).

بنابر تعریف افلوطین، جسم در واقع سایه‌ای از هستی است. همان‌گونه که تصویر یک انسان بسیاری چیزها، به ویژه چیز مهم تعیین کننده، یعنی زندگی را کم دارد، به همین‌سان، هستی چیزهایی که در محسوسات ادراک می‌شوند، سایه‌ای از هستی است و از آنچه زندگی در الگوی آغازین است و بیشترین هستی را دارد، جداست (انئاد VI، رسالهٔ 2، فصل 7، رسالهٔ 3، فصل 8). اما از سوی دیگر جسم چیزی مرکب از همه کیفیات و ماده است و اگر جسمیت اصل شکل بخشنده‌ای باشد که با پیوستن به ماده، جسم را می‌سازد، پس اصل شکل بخشنده آشکارا شامل همهٔ کیفیات است و همه را در برمی‌گیرد (انئاد II، رسالهٔ 7، فصل 3).

بر روی هم، بنابر داوری افلوطین طبیعت اجسام تا آنجا که در ماده شرکت دارد، شر است، اما نه شر نخستین؛ زیرا اجسام دارای نوعی صورتند که صورت حقیقی نیست. آنها در حرکت نامنظم خود یکدیگر را ویران می‌کنند و مانع فعالیت ویژهٔ روح می‌شوند، پس شر دومند (انئاد I، رسالهٔ 8، فصل 4). گوهر اصیل انسان، یعنی انسان راستین، ماهیت یا طبیعت برتر اوست (همان، رسالهٔ 1، فصل 7). این گوهر سبب خویشاوندی روح انسان با روح کلی جهانی و همگون آن است (انئاد IV، رسالهٔ 7، فصل 12) و نه تنها عقل الٰهی را بر فراز خود، بلکه آن را با تمام وسعت خود در خویشتن دارد (انئاد I، رسالهٔ 1، فصل 8). او حتیٰ در دوران زندگی زمینی نیز با جهان معقول پیوسته است و فقط روح زیرین را به جهان محسوس می‌سپارد و با آن مشغول می‌دارد (انئاد VI، رسالهٔ 7، فصل 5).

اکنون اگر پرسیده شود که روح چگونه در تن جای دارد، به گفتهٔ افلوطین این مانند یک پیکر یا جسم در مکان، یا صفت در موضوع، یا جزء در کل، یا کل در اجزاء آن، یا صورت محسوس در ماده نیست، بلکه حضور روح در جسم مانند وجود نیروی مؤثر در اندام طبیعی آن، یا مانند وجود آتش در هوای گرم و روشن شده است. پس درست‌تر این است که نگوییم روح در تن جای دارد، بلکه تن در روح جای دارد (انئاد IV، رساله 3، فصلهای 23-20، به ویژه 21).

عروج و بازگشت روح به سوی واحد (خدا) (ویژگیهای عرفانی فلسفهٔ افلوطین): بنابر آنچه افلوطین دربارهٔ روح گفته است، از حقیقت دور نیست اگر بگوییم که یکی از مشخصات برجستهٔ جهان‌بینی فلسفی او روح‌گرایی[1] است. اگر خویشتن راستین انسان روح است، این روح از کجا آمده، و چه بوده، و سرنوشت آیندهٔ آن چیست؟ تا اینجا پاسخ افلوطین به دو پرسش نخست تا حدی روشن شد. اکنون پاسخ پرسش سوم: گفته شد که روح پیش از زندگی این جهانی خود، موجودی مجرد و بدون جسم و پیکر بوده است و زندگی وی در جسم انگیزهٔ آشفتگی، ناپاکی و ناآرامی او شده است؛ بنابراین، روزی که بار دیگر از اسارت تن نجات یابد، در واقع هنگام آزادی دوبارهٔ اوست؛ زیرا چنانکه گفته شد، افلوطین روح را نـامیرا و جاویدان مـی‌داند. از سوی دیگـر، استدلال وی این بود که روح به هیچ روی جسمانی نیست و بنابراین، نمی‌تواند مرکب باشد و بسیط بودن او سبب انحلال ناپذیری اوست؛ افلوطین حتیٰ یک رسالهٔ مستقل را به اثبات فناناپذیری روح اختصاص داده است (همان، رسالهٔ 7) و در پیگیری استدلالهای افلاطون دربارهٔ فنـاناپذیری آنچه اصل و خـاستگاه زندگی و حـرکت است، به آنگـونه فعالیتهایی اشاره می‌کند که روح، پاکی و بی‌آلایشی و خویشاوندی خود با عنصر الٰهی، و نیز جایگاه شایسته‌اش در جهانی برتر را نشان دهد

1.spiritualism

(همان رساله، فصل 10).

افلوطین استدلال می‌کند که اگر همهٔ روحها میرا و فناپذیر می‌بودند، آنگاه از مدتها پیش همه چیز بایستی به نیستی می‌گرایید؛ اما چون روح کلی جهانی مرگ ناپذیر است، روحهای ما که همگون و هم گوهر آنند نیز بایستی نامیرا باشند (همان رساله، فصل 12). از سوی دیگر، افلوطین بازسازی تن یا به اصطلاح معاد جسمانی را شدیداً نفی می‌کند، زیرا آن را در واقع بقا یا جاودانگی زندانی می‌شمارد که روح در آن اسیر است. بعث یا رستاخیز راستین به کلی دور از تنها یا جسمهاست که از طبیعتی متضاد با روح، و معارض با وجود واقعیند (انئاد III، رسالهٔ 6، فصل 6).

نظریهٔ دیگری که افلوطین آن را از فیثاغورسیان و افلاطون گرفته است و مصرانه از آن دفاع می‌کند، تناسخ ارواح است. از آنجا که روحها در پی گرایش به جهان محسوس در پیکرها جای گرفتند، هنگام بیرون رفتن از این پیکرها نیز جویای جاهای دیگری برای خود هستند و مسکنی شایستهٔ خود می‌یابند. روحهایی که نمی‌توانند، یا شایستگی ندارند که خود را به جهان فرازین بکشانند، ناگزیر بار دیگر تنِ دیگری را همچون جایگاه خود جست و جو می‌کنند، به ویژه تنی که متناسب با آنها باشد. بدین‌سان، روح در شکلهای گوناگون در سراسر جهان سرگردان می‌شود و هر یک از این شکلها را نوع فعالیت حاکم بر آن تعیین می‌کند. روحی که از تن جدا شد، آن گونه از زندگی را برمی‌گزیند که فعالیت حاکم و غالب او در زندگی زمینی معطوف به آن بوده است (انئاد III، رسالهٔ 4، فصل 2). گاه چنان روی می‌دهد که یک روح بسیار نابکار و زشتکار در ماده غرق می‌شود و از حالت انسانی بیرون می‌آید و می‌میرد (انئاد I، رسالهٔ 8، فصل 13)، یا در پیکر جانوران یا حتیٰ گیاهان جا می‌گیرد (انئاد III، رسالهٔ 4، فصل 2). اما روحهای دیگر در پیکرهای انسانی مناسب خود راه می‌یابند و خواست و حالت درونی ایشان آن تن یا زندگیی را که برمی‌گزینند، معین می‌کند (همان رساله، فصل 5).

گروه دیگری از روحها نیز هستند که مستقیماً به سوی آسمان عروج می‌کنند و در ستارگان جای می‌گیرند تا از آنجا جهان کل را تماشا کنند، زیرا نیروهای روح نه‌تنها جهان معقول را منعکس می‌کنند، بلکه نظام روح جهانی را نیز در خود بازتاب می‌دهند، و در سپهرهای مختلف ــ چه ثابت، چه متحرک ــ تقسیم می‌شوند. پاک‌ترین و ناب‌ترین روحها یکباره از جهان محسوس فرا می‌روند و به جایگاه آغازین فرامحسوس خود باز می‌گردند (همان رساله، فصل 6).

در این میان نه‌تنها جنبهٔ طبیعی و جسمی، بلکه جنبهٔ اخلاقی این جریان را نیز نباید از نظر دور داشت. روحها باید به پیکرهایی تعلق گیرند و دچار سرنوشتی شوند که بتوانند کیفر کرده‌های خود را در زندگی زمینی ببینند. روحهایی که یکسره در بند زندگی شهوانی بوده‌اند، نه‌تنها به یک جانور یا گیاه، بلکه به آنگونه جانور و گیاهی مبدل (مسخ) می‌شوند که نحوهٔ ویژهٔ زندگی آنها، ایشان را به آن سو می‌کشاند. انسانهایی که سخت دچار شهوترانی بوده‌اند، در شمار ددان، یعنی جانوران وحشی در می‌آیند؛ افراد شکمباره و شهوت‌پرست، لذت‌جو و حریص می‌شوند؛ عاشقان موسیقی به شکل پرندگان نغمه‌سرا در می‌آیند؛ پادشاهان نادان عُقاب می‌شوند (همان رساله، فصل 2).

در اینجا این پرسش به میان می‌آید که کدام گونه از روح دچارِ چنین سرنوشتهایی می‌شود؟ البته این نباید آن روحی باشد که بنابر تعبیر و استدلال خود افلوطین، موجودی ناب و مجرد است، بلکه باید روحی باشد آمیخته با ماده، و مرکب از اجزاء پست و فرودین جهان زمینی (انئاد I، رسالهٔ 1، فصل 12). از اینجاست که افلوطین می‌گوید: هنگام جدایی روح برتر از تن انسان، آن روح پست و زیرین روشن شده از آن نیز او را همراهی می‌کند (همان رساله، فصل 10).

روح هیچ‌گونه دوباره یادآوری از رویدادها و سرگذشت این جهانیش ندارد، زیرا در جهان معقول دگرگونی و زمان وجود ندارد و با ورود در آن، زمان و دوران زندگی، و همچنین به یادآوری معطوف به اندیشهٔ یک شکل و پیوسته به جهان فرامحسوس محدود می‌شود. دوباره به یادآوری زندگی زمینی را افلوطین صرفاً ویژهٔ روحهایی می‌شمارد که خود را به جهان فرامحسوس بر نمی‌کشند، یا آن را دوباره ترک می‌کنند. در نتیجه، نظریهٔ مشهور «دوباره به یادآوری» افلاطون از سوی افلوطین حذف می‌شود (انئاد IV، رسالهٔ 3، فصل 25).

اخلاق و مسائل آن: بر روی هم، می‌توان گفت که افلوطین آنگونه که انتظار می‌رود، مباحث مستقلی را به اخلاقیات اختصاص نداده، و چنانکه باید به تفصیل به آنها نپرداخته است. علت این امر، به احتمال زیاد، باید این بوده باشد که فعالیتهای عملی انسانها از دیدگاه افلوطین اهمیت بنیادی و تعیین کننده‌ای ندارد. آنچه در زندگی بیشتر اصالت دارد، خصلت نظری زندگی انسانها و اندیشیدن است. بنابراین، از این دیدگاه، انتظار می‌رود که وی به بخشهای مهمی از مباحث فلسفهٔ سنتی اخلاق، مثلاً نظریهٔ فضیلتها، و به ویژه مسائل مربوط به زندگی سیاسی و اجتماعی نپردازد. به نظر او آنچه برای زندگی انسانها اهمیت بنیادی دارد، کوشش در راه آماده‌سازی روح برای عروج به جهان فرامحسوس و اتحاد یا یگانه شدن با واحد، یا به تعبیر دیگر خداست.

هدف از زندگی همهٔ انسانها دستیابی به سعادت یا نیکبختی است. اما از دیدگاه افلوطین، سعادت در لذت یا خوش‌زیستی، آرامش عواطف یا زندگی هماهنگ با طبیعت یا فعالیت طبیعی نیست، بلکه کامل‌ترین نحوهٔ زندگی در اندیشیدن و فعالیت اندیشه‌ای است (انئاد I، رسالهٔ 4، فصلهای 3 ,1). سعادت واقعی انسان رفتار با خودش و با درونش و با خویشتن برتر خویش است. امور بیرونی در این میان نقشی ندارند. رنجها، دردها، بیماریها و بدبختیها نیز در زندگی برتر او بی‌تأثیرند. وی همهٔ بلاها و مصائب و مرگ خویشاوندان و فرزندان را نیز بر خود هموار می‌کند. سعادت از دیدگاه افلوطین وابسته به ساختار و صفات معنوی و روحی انسان است. تأثیر اندیشه‌های رواقیان بر افلوطین در همین جا آشکار می‌شود، یعنی بازگرداندن روح به سوی خودش و وارستگی روح اندیشنده از هر آنچه بیرونی است. بدین‌سان،

می‌توان گفت که فلسفهٔ اخلاق نزد افلوطین دارای خصلت منفی است. مهم‌ترین مشخصهٔ حالت اخلاقی انسان، از دیدگاه او روی گردانی است از هر آنچه محسوس است. مفهوم بنیادی اخلاق نزد وی پالایش یا تصفیه و تزکیه، و آزاد شدن و رهایی یافتن از جسمانیات، و روی آوردن به جهان آن سویی است. شرارت و بدی روح عبارت است از آمیختن با جسم و وابستگی به آن؛ فضیلت روح آزاد شدن از جسم و فعالیت ناب برای خودش است (همان، رسالهٔ 2، فصل 3). روح در خودش آلوده نیست، بلکه از پیوندش با تن آلوده می‌شود؛ از این‌رو، هدف همهٔ فضیلتها پالایش روح است (همان، رسالهٔ 6، فصل 6).

عرفان افلوطین: شاید بسیاری از افلوطین‌شناسان یا پژوهشگران دربارهٔ وی را خوش نیاید یا پسندیده نباشد، اگر از دیدگاه معینی نظام فلسفی افلوطین را به گونه‌ای عرفان فلسفی یا فلسفهٔ عرفانی به گسترده‌ترین معنای آن بنامیم. اسکندریه و نیز شهر رم، در سدهٔ ۳م بستر و پرورشگاه اعتقادات، آداب و مراسم و آیینهای گوناگون دینی بود. در این میان، گروههای مسیحی با برداشتهای مختلف از مسیحیت، و نیز گنوستیکهای مسیحی و غیرمسیحی همه فعال بودند. آثار و نوشته‌های فراوان گروههای گنوستیک آشکارا و پنهانی به دست خوانندگان می‌رسید، تا بدانجا که اندیشه‌ها و برداشتهای گنوستیکی در میان شاگردان و دوستان افلوطین نیز راه یافته بود. فرفوریوس از میان گنوستیکهای معاصر افلوطین کسانی را نام می‌برد که اکنون برخی از ایشان شناخته شده، و بیشترشان ناشناخته‌اند. او آنان را بدعت گذاران و فرقه‌گرایانی می‌نامد که فلسفهٔ باستان را رها کرده‌اند. فرفوریوس می‌نویسد: افلوطین غالباً در درسها و سخنرانیهایش به مواضع و اندیشه‌های ایشان حمله می‌کرد و رساله‌ای را نوشت که ما به آن «بر ضد گنوستیکها» عنوان داده‌ایم (فصل 16؛ نیز نک‍: انئاد II، رسالهٔ 9؛ دربارهٔ گنوستیکها، نک‍: پونش، 174-162).

چنانکه می‌دانیم، گنوستیکها که نامشان را از گنوسیس[1] (معرفت، شناخت) گرفته بودند، گروههایی در میان مسیحیان و غیرمسیحیان به شمار می‌رفتند که همه بیش و کم گرایشهای عرفانی داشته‌اند و جهان‌بینی و عقایدشان در گرایشهای عرفانی دورانهای بعدی، چه مسیحی چه اسلامی، نقشی مهم و بسیار مؤثر داشته است، اما اندیشه‌ها و آموزه‌های گنوستیکها و تکیه و تأکید آنان بر جهان‌بینی اسطوره‌ای، پنهانی و رمزآمیز می‌توانسته است در واقع ویرانگر اندیشه‌های فلسفی افلوطین باشد. جهان‌بینی گنوستیکها بیشتر خصلت اسطوره‌ای ـ دینی داشته است تا فلسفی؛ در حالی که گرایشهای شخصی و فلسفی افلوطین دور از جهان بینی دینی بوده، و حتیٰ خود وی شخصاً از آداب و مراسم و تشریفات دینی کناره می‌گرفته است، چنانکه شاگردش فرفوریوس می‌نویسد: در روزگاری که شاگرد و دوست صمیمی افلوطین، آمِلیوس به مراسم دینی دلبستگی یافته بود و در آغاز در هر جا و به مناسبت جشنهای مذهبی به پرستشگاهها رفت و آمد می‌کرد، روزی از افلوطین خواست که با وی همراهی کند و به پرستشگاه برود و به ستایش خدایان بپردازد، افلوطین پاسخ داد: ایشان (یعنی خدایان) باید نزد من بیایند، نه من نزد ایشان بروم (فصل 10).

با اینهمه، افلوطین در زندگی همه روزهٔ شخصیش بسیار عارفانه و زاهدانه می‌زیست و می‌اندیشید. به گفتهٔ فرفوریوس «وی هرگز جز در خواب خود آگاهی خویش را رها نمی‌کرد: حتیٰ با اندک خوردن از خواب خود می‌کاست و پیوسته به عقل خود و اندیشه‌ورزی روی می‌آورد» (فصل 8). فرفوریوس در وصف اخلاق و روحیات وی می‌افزاید که او ملایم و مهربان و به غایت نجیب و جذاب بود... وی با بی‌خوابی روحش را پاک و ناب نگه می‌داشت و همواره در کوشش به سوی امر الٰهی بود که آن را با تمام روحش دوست می‌داشت و هر کاری می‌کرد تا از «موج تلخ زندگی خون‌آشام در اینجا» بگریزد. بدین‌سان، خدا که نه شمایل دارد و نه هیچ‌گونه صورت معقول، بلکه بر فراز عقل و هر معقولی جا دارد، بر این مرد الٰهی ظاهر می‌شد. هدف همواره به افلوطین نزدیک می‌نمود، زیرا غایت و هدف او متحد شدن با خدایی بود که برتر از همه چیز است. هنگامی که من با او بودم، او ۴ بار به آن هدف، در فعلیتی ناگفتنی و نه بالقوه رسید و دست یافت... خدایان غالباً، هنگامی که او به کج راهه می‌رفت، با فرو فرستادن ستونی از نور، وی را در راه مستقیم می‌نهادند، به این معنا که آنچه او می‌نوشت، زیر نظارت آنان می‌نوشت (فصل 23).

از این اوصاف پیداست که واپسین هدف افلوطین از اندیشه‌ورزی فلسفی، مانند عارفان راستین همهٔ زمانها و دورانها، اتحاد با سرچشمهٔ یگانهٔ هستی، یعنی پیوستن به خدا بوده است. خود وی در دو جا تجربهٔ زیستهٔ عرفانی خویش را وصف می‌کند (انئاد IV، رسالهٔ 8، فصل 1). او بر آن است که راه رسیدن به هدف شهود است و اشراق، وصف‌ناپذیر است، دیدنی است. به گفتهٔ افلوطین، سرگشتگی یا حیرت به ویژه از آن‌رو پدید می‌آید که آگاهی ما از واحد، از راه شناخت یا ادراک عقلی ــ همچون شناخت مقولات دیگر ــ نیست، بلکه به وسیلهٔ «حضوری» فراتر و برتر از شناخت است. روح فرو افتادن و دور شدن خود را از «یکی یا واحد بودن» تجربه می‌کند و هنگامی که شناختی عقلی از چیزی دارد، به کلی یکی نیست، زیرا در جریان شناختی عقلانی عقل کثیر است. روح بدین‌سان، از واحد می‌گذرد و دچار عدد و کثرت می‌شود. بنابراین، شخص باید برتر از شناخت به بالا بر رَود و به هیچ روی از یکی بودن جدا نشود، بلکه باید از شناخت و چیزهای شناخته شده و از هر چیز دیگری، حتیٰ چیز زیبا که موضوع دیدن است، جدا شود؛ زیرا هر چیز زیبایی پسین بر واحد است و از او می‌آید، همان‌گونه که همهٔ روشنایی روز از خورشید می‌آید (انئاد VI، رسالهٔ 9، فصل 4). هنگامی که خدا ناگهان در روح ظاهر می‌شود، دیگر چیزی میان آن دو نیست، آنان دو نیستند، بلکه یکیند. روح در لحظهٔ شهود حق (واحد) نه تنها با خود یکی می‌شود ــ و تضاد و دویی میان عقل و روح ناپدید

---

1. gnōsis

می‌گردد ــ بلکه با واحد نیز. در این هنگام دیگر نه از شهودِ خدا، بلکه از «خدا بودن» باید سخن گفت؛ روح نورناب، و سبکبال و سبکبار می‌شود، گویی خدا می‌شود، یا بهتر بگوییم، روح باز می‌شناسد که او خداست (انئاد V، رسالهٔ 8، فصل 11). از اینجاست که افلوطین در یک جا می‌گوید: ولی اشتیاق ما دور از گناه بودن نیست، بلکه خدا بودن است (انئاد I، رساله 2، فصل 6).

در چنان تجربهٔ زیسته‌ای، روح بی‌خویش می‌شود و آنجا دیگر نشانی از اندیشیدن نیست، زیرا روح با آنچه فراتر از اندیشیدن است، یکی شده است. در آن جنبش و زندگی هم نیست، اندیشه و آگاهی هم نیست، بلکه آرامش و رامش بی‌جنبشی در خداست؛ و این برتر از هر زیبایی و فضیلتی است. در این وضع روح در حالت خلسه و جذبه یا شیفتگی (از خویش بیرون بودن[1]) و نیز بساطت یا نابی و تسلیم خویش است که آن را می‌توان با سرمستی و جنون عشق سنجید (انئاد V، رسالهٔ 3، فصل 1). در آنجا دیگر دویی نیست، بلکه بیننده (شاهد) با دیده شده (مشهود) یکی است، زیرا در واقع دیده نمی‌شود، بلکه متحد با اوست (انئاد VI، رسالهٔ 9، فصل 11). توجه‌انگیز است که افلوطین واژهٔ «اکستاسیس[1]» را ــ که دقیقاً معادل از خویش بیرون بودن است ــ در همهٔ نوشته‌هایش تنها همین یک‌بار به کار می‌برد. اتحاد عرفانی با حق در اختیار شخص نیست؛ او باید همیشه در «انتظار» باشد تا حق بر او ظهور یا تجلی کند (انئاد V، رسالهٔ 3، فصل 17، رسالهٔ 5، فصل 8).

به این هدف از راه دیگری نیز می‌توان رسید. هنگامی که وی از نقش عشق دربارهٔ اتحاد عرفانی سخن می‌گوید، تنها یک بار واحد (حق، خدا) را عشق[2] می‌نامد (انئاد VI، رسالهٔ 8، فصل 15)، زیرا در جای دیگری واحد را علت و بخشندهٔ عشق می‌شمارد که ما با آن او را دوست می‌داریم (همان، رسالهٔ 7، فصل 22)؛ این چنان عشقی است که چون به وصال معشوق رسد، از میان نمی‌رود، بلکه در وصال نهایی همچنان استوار می‌ماند (انئاد I، رسالهٔ 6، فصل 7، انئاد III، رسالهٔ 5، فصل 4). این اتحاد، اتحاد عاشقانه‌ای است که خود معشوق (واحد، خدا) سبب آن است و این از راه همانند شدن به او تا حد ممکن دست می‌دهد. افلوطین در وصف این حالت می‌گوید: گاه حالت روح چنان است که حتیٰ اندیشیدن را که در زمانهای دیگری از آن استقبال می‌کرد، تحقیر می‌کند؛ زیرا اندیشیدن گونه‌ای حرکت است و روح نمی‌خواهد حرکت کند؛ زیرا آن کس نیز که وی او را می‌بیند، حرکت نمی‌کند.

با وجود این، هنگامی که این روح عقل می‌شود، اندیشه می‌ورزد. عقل دارای یک نیرو برای اندیشیدن است که به وسیلهٔ آن به هر چیزی در خودش می‌نگرد؛ نیروی دیگری نیز دارد که با آن به آنچه فراتر و برتر از آن است، با یک ادراک و آگاهی شهودی (مستقیم) می‌نگرد که نخست به وسیلهٔ آن می‌دید و سپس، چون دید، کسب عقل کرد. آن نخستین، عقل اندیشه‌ورز است و دیگری عقل عاشق[3]. این هنگامی که از خود بی‌خود، و سرمست از بادهٔ خدایان می‌گردد، عاشق می‌شود و از خوشبودی ساده‌ای آکنده می‌گردد. برای او بهتر است که از یک چنین سرمستی مست باشد، تا محترمانه هشیار باشد (انئاد VI، رسالهٔ 7، فصل 35).

روح در چنین حالتی از مستی بر جوشش موج عقل سوار، و با خیزش آن به بالا کشانده می‌شود و ناگهان ــ بی‌آنکه بداند چگونه ــ می‌بیند (همان رساله، فصل 36). او سرانجام، در سفر عروجی خود، حال خود را بار دیگر به سامان می‌یابد، سبکبار می‌شود و از راه فضیلت به عقل و فرزانگی می‌رسد و از راه فرزانگی به خیر می‌پیوندد. این است زندگی خدایان و انسانهای خدایی و سعادتمند، رهایی یافتگی از چیزهای این جهانی و گریز یک تنها به یک تنها. افلوطین با این جمله رسالهٔ نهم انئاد VI را پایان می‌دهد (قس: ابن عربی، ۱۵۶/۲، که می‌گوید: لانّ الله امرنا بالفرار الی الله).

افلوطین و فلسفهٔ اسلامی: آنچه از نوشته‌ها و اندیشه‌های افلوطین به عربی برگردانده شده بود، بی آنکه دانسته شود که او منبع آن اندیشه‌هاست، از راه مجموعه‌ای با عنوان *اثولوجیا* به جهان اسلام راه یافته، و در شکل بخشیدن به تفکر فلسفی در جهان اسلام نقشی بسیار مؤثر داشته است (برای پژوهش تفصیلی آن، نک: هـ د، اثولوجیا، به ویژه ۵۸۳/۶-۵۸۴).

در پایان گزیده‌ای از مهم‌ترین پژوهشها دربارهٔ افلوطین برای مراجعهٔ بیشتر ذکر می‌شود:

Bréhier, E., *La Philosophie de plotin*, paris, 1952; *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. L. P. Gerson, Cambridge, 1996; Inge, W., *The Philosophy of Plotinus*, London, 1999; Schwyzer, H.R., «Plotinos», *Pauly*, XXI/471-592; ibid, Supplement, XV/310-328; Wallis, R.T., *Neo-Platonism*, London, 1972; Whittaker, Th., *The Neo-Platonists*, Cambridge, 1961; Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1963, III(2)/500-687.

مآخذ: ابن عربی، محمد، *الفتوحات المکیة*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ رازی، محمد بن زکریا، *رسائل فلسفیة*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نیز:

Aristotle, *De Anima;* Eusebios, *Praeparatio evangelica;* Plato, *Kratylos;* id, *Nomoi;* id, *Phaidros;* id, *Philebos;* id, *Politeia;* id, *Sophistes;* Plotinos, *Ennéades;* Porphyry, «On the Life of Plotinus and the Order of His Books», tr. A.H. Armstrong, ibid, London, 1966, vol. I; Puech, H. Ch., *Plotin et les gnostiques*, Geneva, 1960.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِفْلیلی، نک: ابن افلیلی.

اَفْلیمون[4]، سیماشناس یونانی سدهٔ ۲م و مؤلف اثری در همین فن. در فهرست ابن ندیم نام او به عنوان مؤلف کتاب *الفراسة*، فلیمون (و در

---

1. ekstasis 2. Erōs 3. nous erōn 4. Polemon

برخی نسخ کلیمون) ضبط شده که بی‌گمان خطای کاتبان است (ابن ندیم، ۳۷۶، چ فلوگل، ۳۱۴؛ نیز نک: فلوگل، 155). وی در لاذقیه زاده شد و در ازمیر شهرت یافت (سارتن، «مقدمه...[1]»، I/267,271).

افلیمون در منابع کهن عربی، به خطا معاصر بقراط شمرده شده است. وی مدعی بوده است که از ترکیب اندامهای اشخاص یا از چهرهٔ ایشان، به خلقیات آنان پی‌می‌برده، و سخنی که در زمینهٔ استنباط یکی از ویژگیهای خلقی بقراط از تصویر او (یا با دیدن خود او) به وی نسبت داده شده، بسیار شهرت یافته است (ابن جلجل، ۱۷؛ ابوحیان، ۱۷۲؛ قفطی، ۶۰، ۹۱-۹۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۷/۱؛ ابن عبری، ۸۵-۸۶). این داستان که در اصل منسوب به زُپیرُن[2] است و دربارهٔ سقراط گفته شده، در مقیاس گسترده‌تری به افلیمون منسوب، و موجب شهرت بیشتر وی گردیده است (اشتاین اشنایدر، 79؛ روزنتال، 342).

داستان یاد شده ظاهراً نخستین بار در *سرالاسرار* اثر مجعول منسوب به ارسطو نقل شده، و از آنجا به منابع عربی و عبری و سرانجام اروپایی راه یافته است (*الاصول*...، ۱۱۷/۱؛ نیز نک: اشتاین اشنایدر، 79-80,107).

اثر مشهور وی در سیماشناسی شامل ۷۰ فصل است. این کتاب، پس از کتاب سیماشناسی مجعولی که به ارسطو منسوب شده است، کهن‌ترین اثر به جا مانده در این فن به شمار می‌رود. این اثر با عنوان کتاب *افلیمون فی الفراسة* به عربی ترجمه شده است. از تاریخ این ترجمه و نام مترجم آگاهی نداریم، اما مسلّم است که همین ترجمهٔ عربی واسطهٔ ترجمهٔ لاتین و بسیاری از نقل قولها در منابع غربی بوده است (ابن ندیم، سارتن، همانجاها). همچنین ابن عبری (ص ۸۵) نسخه‌ای از ترجمهٔ این اثر به زبان عبری در اختیار داشته است. شایان توجه است که وی دربارهٔ ترجمهٔ عربی آن سخن نمی‌گوید.

از عواملی که به این کتاب اهمیت و اعتبار بخشیده، تأثیر آن در دانش جانورشناسی است. سیماشناسان یونان بر آن بوده‌اند که هر یک از خصلتهای گوناگون انسانها در یکی از جانوران برجستگی ویژه دارد و از این رو، هر کس بخواهد با فن سیماشناسی آشنا شود، باید جانورشناسی را نیز بداند. بر این پایه، افلیمون نیز فصل دوم کتاب خود را به شرح ویژگیهای ۹۲ گونه از جانوران، از جمله درندگان، پرندگان، خزندگان و حشرات اختصاص داده است (اولمان، «علوم طبیعی...[3]»، 18-17؛ روزنتال، 252؛ نیز نک: رازی، ۹۸-۹۹). از این رو، کتاب افلیمون به عنوان یکی از مآخذ کتابهای جانورشناسی مورد استفاده بوده است و مثلاً جاحظ (۱۴۶/۳، ۲۶۹، ۲۸۴، ۲۹۰) از کتاب *الفراسهٔ* افلیمون نقل قول می‌کند. شایان ذکر است که افلیمون با افراط در مقایسهٔ انسان و حیوان، و کاربرد معیارهای ارزشی مربوط به انسان دربارهٔ جانوران، اندیشه‌های نادرستی را نیز در دانش جانورشناسی وارد ساخته است (اولمان، همانجا).

سخنان حکمت‌آمیز بسیاری که از افلیمون نقل شده، بر شهرت وی افزوده است، از جمله در معنی عشق، فضیلت تسلط بر هوای نفس، مزیت دانش اندک همراه با توازن اخلاقی بر دانش بسیار که با طبع نامتعادل همراه باشد، چگونگی رفتار درست با خواجگان و رعایا و مردمان دون و اندرز وی به نگارگر گرمابه که بیشتر این سخنان از سیما شناسی وی برگرفته شده است (ابوسلیمان، ۲۴۵-۲۴۶؛ ابن فاتک، ۲۹۹، ۳۱۳؛ روزنتال، 176,180,191).

به گفتهٔ افلیمون، در سیماشناسی با اتکا بر یک نشانه نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد. هر گاه دلالتهای همهٔ نشانه‌ها مؤید یکدیگر باشند، نتیجهٔ درست به دست خواهد آمد. وی از سیما شناسان می‌خواهد که پیش از بررسی دقیق نشانه‌های متناقض دربارهٔ کسی حکم نکنند. با اینهمه، وی نشانه‌هایی را که به چشمان مربوط می‌شوند، از همه مهم‌تر و اطمینان بخش‌تر می‌شمرد. به سخن وی، «دیده دروازهٔ دل است». پس از چشمان، پیشانی، بینی، دهان، چانه و سر بیش از دیگر اندامها نشان می‌دهند که در دل چه می‌گذرد (ابوسلیمان، همانجا؛ ابوحیان، ۱۷۱-۱۷۲؛ ابن حزم، ۹۲؛ روزنتال، 342-340).

سیماشناسی افلیمون در طول تاریخ همواره مورد توجه بوده است. گذشته از مطالب فراوانی که در منابع گوناگون عربی و اروپایی از این کتاب نقل شده است (ابوسلیمان، نیز ابوحیان، همانجاها؛ اشتاین‌اشنایدر، 108-107؛ روزنتال، 342-339 ,324 ,191 ,180 ,176 ,65؛ اولمان، همانجا، نیز «پزشکی...[4]»، 96)، ترجمه‌ها و تلخیصهایی نیز از آن فراهم ساخته‌اند. در سدهٔ ۴م آدامانتیوس، پزشک یهودی خلاصه‌ای از آن به زبان یونانی تدوین کرد که بعدها، در سدهٔ ۱۶م چند بار در پاریس و بال و رم به چاپ رسید (سارتن، «مقدمه»، I/356). رازی در فصل دوم *الطب المنصوری*، با عنوان الفراسه از این اثر افلیمون بهره برده است (ص ۹۸-۹۹، ۱۰۸؛ قس: روزنتال، 341-339؛ نیز نک: اولمان، همانجا). در ۱۷۸۰م، فرانتس، متن یونانی و ترجمهٔ لاتین ۵۰ فصل آن را در مجموعه‌ای با عنوان «مؤلفان آثار کهن دربارهٔ سیماشناسی[5]» منتشر ساخت. در ۱۸۸۶م نقدی دربارهٔ آن، با عنوان «سیماشناسی افلیمون[6]» در کیل انتشار یافت. در ۱۸۹۳م، متن انتقادی دیگری به زبانهای عربی و لاتین به کوشش هوفمان[7] به چاپ رسید (سارتن، همان، I/271). متن عربی جداگانه‌ای از این اثر در ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م به کوشش محمد راغب طباخ در حلب منتشر شد (همو، «کتاب نامه...[8]»، 286).

مجموعه‌ای از نسخه‌های خطی کهن به زبان عربی در لیدن (شم ۱۲۰۶) از جمله شامل کتابی در سیما شناسی است که به افلیمون نسبت داده می‌شود. این نسخه با متن یونانی مطابقت ندارد، اما روشن است که بخشی از آن، از متن کتاب افلیمون برگرفته شده است. یک نسخهٔ عربی

1. *Introduction*... 2. Zopyron 3. *Die Natur*... 4. *Die Medizin*... 5. Franz, J. G. F., *Scriptores Physiognomoniae veteres*. 6. *De Polemonis physiognomonicis*. 7. Hoffmann, G., *Scriptores physiognomonici*. 8. «Twenty-Ninth...»

دیگر با عنوان *رسالة فی علم الفراسة* در گوتا نگهداری می‌شود که مطابقت بیشتری با متن یونانی دارد (هوتسما، 56؛ اشتاین اشنایدر، همانجا). جای تردید نیست که این نسخه‌ها، تحریرها یا اقتباسهایی از سیماشناسی افلیمون هستند و این خود گستردگی نفوذ این اثر را نشان می‌دهد.

افلیمون اثری نیز دربارهٔ آمیزش دارد. دوزی از وجود نسخهٔ خطی ترجمهٔ عربی این اثر در غرناطه، با عنوان *کتاب الباه و انواعه مما وضعه افلیمون الفیلسوف*، خبر می‌دهد (ص 342).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی، *طوق الحمامة*، به کوشش صلاح‌الدین قاسمی، تونس، ۱۹۹۳م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن فاتک، مبشر، *مختارالحکم*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ همو، همان، به کوشش گ. فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۲م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *الهوامل والشوامل*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ *الاصول الیونانیة للنظریات السیاسیة فی الاسلام*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ رازی، محمد، *المنصوری فی الطب*، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، بغداد، مکتبة المثنی؛ نیز: Dozy, R., «Über einige in Granada entdeckte arabische Handschriften», ZDMG, 1882, vol. XXXVI; Flügel, G., Anmerkungen zu *Kitab Al-Fihrist* (vide: PB, Ebn-e Nadim); Houtsma, M. Th., *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, Leiden, 1877; Rosenthal, F., *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich, 1965; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; id, «Twenty - Ninth Critical Bibliography...», *Isis*, 1931, vol. XV; Steinschneider, M., *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden / Köln, 1970; id, *Die Natur - und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, 1972.

محمدعلی مولوی

آفَنْدی، از القاب و عناوین رایج در امپراتوری عثمانی که اصلاً از آفنتس[1] بیزانسی، و این یکی از یونانی کهن آوثنتس[2] به معنی «آقا، سرور، ارباب» گرفته شده است (EI^1, III/4؛ لیدل، 275).

گفته‌اند که این عنوان پس از فتح قلمرو بیزانس در آناتولی توسط سلجوقیان آسیای صغیر وارد فرهنگ اسلامی شد («دائرة المعارف ترک[3]»، XIV/373). گویا اول بار ابن بطوطه (د ۷۵۶ق)، از برادر حاکم قصطمونیه (قسطمونی، کاستامونی) با عنوان افندی یاد کرده (۳۲۴/۱)، بدون آنکه معنای آن را ذکر کند. افلاکی (د ۷۴۱ق) هم از ملکه خاتون دختر جلال‌الدین محمد مولوی با عنوان افندی بوله نام برده، و آن را به «خداوندگار زاده» ترجمه کرده است (۹۹۵/۲). از اواخر عصر سلجوقیان روم، عنوان افندی کم‌کم به جای «چلبی» به کار رفت (IA, IV/132). دراوایل عصر عثمانی، افندی به جای مولانا به کار می‌رفت («دائرة المعارف جدید...[4]»، II/755). سلطان محمد فاتح در فرمانی به زبان یونانی خطاب به اهالی گالاتا، از خود با عنوان مگاس آوثنتس (به معنی سرور والا) یاد کرده است (IA; EI^2, II/687، همانجا). چون این عنوان به تدریج رایج می‌شد، شیخ ابوالسعود، شیخ الاسلام استانبول، طی فتوایی استفاده‌از عنوان افندی را متعلق به کفار دانست که به معنی صاحب غلامان و کنیزکان است (پاکالین، I/505-506). با اینهمه، عنوان افندی در میان عثمانیان رواج یافت و در برابر القاب نظامی، برای مردان دین و دیوان سالاران به کار می‌رفت.

از کلمهٔ افندی به دو صورت خطاب و لقب استفاده می‌شد که مهم ترین اشکال آن عبارت بود از: «الله افندیمیز» برای خداوند؛ «پیغمبر افندیمیز» برای پیامبر اسلام(ص)؛ «پادشاه افندیمیز» برای سلطان؛ «شهزاده افندیمیز» «برای ولیعهد؛ «خاتون افندی» برای زنان سلطان؛ «سلطان افندی» برای دختران سلطان؛ «مفتی افندی و بَی‌افندی» برای شیخ الاسلام؛ «افندی» برای شاهزادگان؛ «پیریم افندیمیز» و «شیخیمیز افندی حضرت لری» برای مشایخ؛ «امام افندی» برای امام جماعت دربار؛ «استانبول افندیسی» برای قاضی استانبول؛ «حکیم افندی» برای پزشک مخصوص سلطان؛ «قاضی عسکر افندی» برای قاضی عسکرهای روم ایلی و آناتولی؛ «ینی چری افندی» برای دبیر بزرگ ینی چریان؛ «پاپاس افندی» برای پاپ؛ «خاخام افندی» برای رؤسای دین یهود؛ همچنین برای افسران بالاتر از مین باشی نیز این عنوان به کار می‌رفت (EI^1، IA، همانجاها؛ «دائرة المعارف ترک»، XIV/373-374 ؛ «دائرة المعارف زبان...[5]»، III/2؛ «دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ کاظم قدری، ۲۵۷/۲).

به دنبال اصلاحات عصر تنظیمات (۱۲۵۵ق/ ۱۸۳۹م)، القاب نیز تحت قاعده درآمد و لقب افندی فقط برای مردان دینی و دیوانی اختصاص یافت و برای نظامیان و مردم عادی از لقب بَیْ (بیک) استفاده شد(EI^2، همانجا). در گزارشی از اولین‌پارلمان‌عثمانی در ۱۲۹۴ق/ ۱۸۷۷م تقریباً همهٔ نمایندگان به عنوان افندی و بی نامیده شده‌اند و رئیس مجمع نمایندگان آن افندی لر نامیده شده است (همانجا). استفاده از عنوان افندی مانند دیگر القاب و عناوین رایج در عثمانی، طبق قانون مورخ ۱۹۳۴م لغو شد. امروزه کلمهٔ افندی به معنی آقا برای عموم مردم به کار می‌رود و به صورت بی افندی و خانم افندی رایج است. در سرزمینهای تابع حکومت عثمانی نیز لقب افندی رواج داشت. در مصر از زمان به قدرت رسیدن محمد علی پاشا، خدیو مصر را افندینا می‌نامیدند که شکل عربی شدهٔ افندیمیز است (IA,IV/133). در مصر افندیها از مسلمانان (و نه قبطیان مسیحی) بودند (گیب، I/47) و کَحیاتی، معاون صدراعظم («نک: دائرة المعارف ترک»، XXI/122) به «آغا افندیمیز» شهرت داشت (گیب، I/120). در دیگر کشورهای عربی، عنوان افندی به مردم شهری درس خوانده گفته می‌شد که سپس جای خود را به کلمهٔ سید داد (EI^2، همانجا).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش

1. aphentes 2. authentes 3. *Türk ansiklopedisi.* 4. *Yeni Türk ...* 5. *Türk dili...*

تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۸۰م؛ کاظم قدری، محمد، تورک لغتی، استانبول، ۱۹۲۸م؛ نیز:

EI[1]; EI[2]; Gibb, H.A.R. & H. Bowen, *Islamic Society and the West*, London, 1950; IA; Liddell, H. G., & R. Scott, *A Greek - English Lexicon*, Oxford, 1961; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1966; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1979; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

محسن جعفری مذهب

آفَنْدی، عبدالله بن عیسی بن محمد صالح اصفهانی جیرانی (۱۰۶۶-۱۱۳۰ق/۱۶۵۶-۱۷۱۸م)، جامع منقول و معقول و متخصص در کتاب‌شناسی و تراجم علما. وی در خانواده‌ای متمکن، اهل فضل و تبریزی تبار (منتسب به جیران محله - از محلات قدیم تبریز، قس: ساعدی، ۳) در اصفهان متولد شد. پدرش میرزا عیسیٰ بیک، عالم و مروج علم بود و همهٔ نزدیکان و خویشان، حتیٰ خدمتگزاران و ساکنان محلهٔ خود را موفق به آموختن کرده بود (افندی، ۳۰۸/۴). عبدالله نوزادی بیش نبود که مادر خود را از دست داد و پدرش نیز در ۷ سالگی او وفات یافت. افندی از کودکی به آموختن آغاز کرد و در ۶ سالگی کتاب *شاطبیه* (در علم قرائت) را فراگرفته بود (همو، ۲۳۰/۳). عبدالله پس از پدر، تحت تکفل برادر و دایی خود در آمد. وی علم آموزی را نزد عالمان سرشناس ادامه داد و در ادبیات، ریاضیات، حکمت و علوم دینی صاحب اطلاع شد.

عبدالله نوجوانی را در اصفهان گذراند و سپس به آذربایجان رفت و مدتی در تبریز ساکن شد و در آنجا از خویشاوندان با مکنت خویش همسری برگزید و ازدواجی ناموفق نیز داشت (همو، ۲۳۰/۳-۲۳۱). افندی نیمی از عمرش را در مسافرت گذراند و بسیاری بلاد اسلامی همچون حجاز، عراق، عثمانی، قفقاز، ترکستان، افغانستان و هند را سیاحت کرد (نک: همانجا؛ مرعشی نجفی، ۱۹) و در این سفرها، به ویژه در برخی شهرهای مقدس حضوری مکرر داشت؛ چنانکه در ۱۱۰۶ق که تقریباً ۴۰ سال داشت، ۳ بار حج گزارده بود و ۳ بار به زیارت عتبات و نیز مشهد نائل گردیده بود (افندی، ۲۳۱/۳). آن زمان که افندی در بلاد عثمانی می‌زیست، بسیار مورد احترام سلطان آنجا بود؛ چنانکه به درخواست او، شریف مکه از کار برکنار شد. افندی در آن دیار رعایت تقیه می‌کرد و همگان او را سنی می‌انگاشتند (نک: همو، ۲۰۶/۱-۲۰۷؛ مجلسی، ۱۷۶/۱۰۷، ۱۷۷). به هر حال وی لقب افندی را همانجا از دربار عثمانی گرفته است (نوری، ۸۶). در کتاب *بساتین الخطباء* که مجموعهٔ خطب جمعات و اعیاد است و برخی را در استانبول انشا کرده است، سلطان عثمانی را دعا می‌کند (مرعشی نجفی، ۲۰). به هر روی حضور افندی در این دیار تأثیر شگرفی در شناخت وی نسبت به رجال عامه داشت.

میرزا عبدالله در مسافرتهایش از هر شهری می‌گذشت، کتابخانهٔ علما را کاوش می‌کرد و از متن کتب یا حواشی و ظهرنویسیها یادداشت برمی‌داشت. ذوق و توانایی وی در کتاب‌شناسی چنان بود که نسخه‌های خطی را که اول و آخر نداشت، شناسایی می‌کرد و حتیٰ مقدار افتادگی آن را هم معلوم می‌نمود (نک: جزایری، ۱۴۶). مهارت او در شناخت آثار و کتب، در کنار حسن سلیقهٔ وی، سبب شد تا مجلسی در گردآوری *بحارالانوار*، او را دستیار خود سازد و گویا تألیف برخی مجلدات زیرنظر وی صورت گرفته است (مرعشی نجفی، ۱۵). به طور مسلم ۹ جلد از *بحار الانوار* (مجلدات ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴ و ۲۵ از چاپ قدیم) پس از مجلسی به دست افندی فراهم آمده است (جزایری، ۸۴؛ مهدوی، ۵۵/۲؛ بهبودی، ۱۱). افندی افزون بر مساعدت در شناسایی و تهیهٔ منابع *بحار الانوار*، در متن آن نیز ملاحظات انتقادی بسیاری داشته است (نک: مجلسی، ۱۶۵/۱۰۷، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۵).

افندی مشایخ بسیاری را درک کرد که مشهورترینشان اینانند: محمدباقر مجلسی، محمدباقر بن محمد مؤمن سبزواری، آقا حسین خوانساری، آقا جمال خوانساری، میرزا محمد شیروانی و فاضل هندی. به این فهرست می‌توان نام بزرگانی دیگر همچون مولیٰ محمد صالح مازندرانی، حرعاملی، سیدمحمد موسوی میرلوحی و ملامیرزا علی نواب را نیز افزود (نک: مرعشی نجفی، ۱۷-۱۸).

افندی به بسیاری کسان اجازهٔ روایت داده است که از آن جمله می‌توان به سید عبدالله جزایری، میرزا حیدرعلی فرزند میرزا محمد شیروانی، ملا محمد صادق، نوادهٔ علامه مجلسی، میرمحمدحسین خاتون آبادی - نوادهٔ مجلسی - سید نورالدین جزایری و حزین لاهیجی اشاره کرد (همو، ۱۸).

اگرچه افندی هنگام اقامت در اصفهان در اواخر عمر، مدرسه‌ای جنب خانه‌اش عمارت کرد و همانجا به افادت و تدریس پرداخت (حزین، ۴۶-۴۷)، اما هرگز نتوانست شاگردی شاخص تربیت کند که شیوهٔ تحقیق و تدقیق او را در تراجم و به خصوص کتاب‌شناسی دنبال نماید. وی پس از سالها تلاش در راه دانش، پیش از حملهٔ محمود افغان، در ۱۱۳۰ق درگذشت (جزایری، ۱۴۷؛ خوانساری، ۲۵۶/۴-۲۵۷) و تاکنون مدفن وی شناخته نشده است (نک: مرعشی نجفی، ۲۲). از بازماندگان افندی جز عالمی دینی از نوادگان او به نام عبدالله، کسی را سراغ نداریم (همو، ۱۹؛ قس: آقابزرگ، *طبقات*...، ۴۵۲؛ مهدوی، همانجا).

آثار: افندی آثار بسیاری به زبانهای فارسی، ترکی و به ویژه عربی تألیف کرده بود (نک: افندی، ۲۳۱/۳-۲۳۲)، ولی براساس گفتهٔ خود وی، به سبب حوادث از انبوه نوشته‌هایش تنها اندکی باقی مانده است (۲۳۱/۳، ۲۳۳-۲۳۴). بیشتر آثار او که شرح و حاشیه بر تصنیفات دیگر مؤلفان است، اینهاست:

الف - چاپی:

۱. تعلیقه بر *امل الآمل* حرعاملی که به کوشش احمد حسینی در قم (۱۴۱۰ق) به چاپ رسیده است.

۲. *حاشیة علی مشارق الشموس فی شرح الدروس*، در فقه که در ۱۳۰۵ق در تهران چاپ سنگی شده است.

۳. *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، در شرح حال علمای شیعه و

اهل سنت. این کتاب مهم‌ترین اثر افندی است که موجب شهرت، نشانهٔ فضل، دقت و تتبع و اطلاع کم‌نظیر اوست. تدوین این اثر در ۴۰ سالگی افندی آغاز شده (نک: ۲۳۳/۳)، ولی گویا تا سال وفاتش همواره بر آن نکاتی می‌افزوده است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۳۳۱/۱۱). این کتاب تا پایان به صورت مسوده باقی مانده است و شاید وجود مسامحاتی در عبارات و مطالب آن از همین روی باشد (برای نمونه، نک: ۷/۲، ۲۸۷/۳، ۳۰۹/۴).

ریاض العلماء را در فن خود با *جواهر الکلام* در فقه امامیه مقایسه کرده‌اند (نوری، ۸۶) که نشان از اعتبار و اهمیت آن دارد. افندی در این اثر قصد پرداختن بـه شرح حال علمای شیعـه از زمان غیبت امام زمان(ع) تا عصر خود را داشته، اما گاه از این حد نیز فراتر رفته است (مثلاً نک: شرح مفصلی از زندگی زید بن علی و خواجه‌ربیع، ۲۸۵/۲-۳۱۴، ۳۱۸ به بعد).

منابع *ریاض العلماء* شامل مهم‌ترین کتابهای عامه و خاصه در تاریخ، تراجم و ادب است و افزون بر اینها مؤلف از منابع جغرافیایی، اجازات علما، وقف‌نامه‌ها و جز آن سود برده است. همچنین مشهودات و مسموعات او از معاصرانش اهمیت خاصی به این اثر بخشیده است (نک: ساعدی، ۲۲-۲۴؛ ذکاوتی، ۳۹-۴۰). مؤلف در این کتاب اگرچه پس از تصحیح و مقابلهٔ منابع، نمونه‌های اصلاحی را آورده (مثلاً نک: ۱۶۳/۱، ۲۰/۲)، اما هنگام نقل مستقیم، امانت را حفظ کرده، و عین عبارات را آورده است (نک: ۳۰۸/۱-۳۱۰، ۳۰۳/۲-۳۰۴). همچنین جز نقلیات مختلف، نقد و بررسی آراء بزرگان نیز به این اثر زیبایی ویژه‌ای بخشیده است (نک: ۱۸/۱، ۲۳، ۳۰، ۸۲/۲، ۴۴۰). از دیگر ویژگیهای این اثر، پرداختن مؤلف به اوضاع اجتماعی زمان خویش است و حتیٰ گاه خود در موضوعاتی چون خراج، نماز جمعه، استعمال تنباکو و اختلاف شیعه و سنی وارد شده، و مستقلاً اظهار نظر کرده است (نک: ذکاوتی، ۴۳). در این حال، او که طبق روح عصر خود با صوفیه، حکیمان و فیلسوفان روی آشتی نداشت و حتیٰ اعتقاد و گرایش صوفیانه را گناه تلقی می‌کرد (نک: ۲۵۸/۲؛ ذکاوتی، ۴۱-۴۲)، به عنوان روایتگری راست‌گفتار و امین، فضای علمی، فرهنگی و اعتقادی عصر خود را به خوبی تصویر کرده است.

انعکاس توجه کم‌نظیر افندی در مقایسه با علمای شیعهٔ عصر صفوی به آثار و علمای اهل سنت که می‌تواند نتیجهٔ حضور او در دیگر بلاد، خاصه در عثمانی باشد، در این اثر قابل مشاهده است؛ چنانکه نیمی از *ریاض العلماء*، اختصاص به علمای عامه دارد که هنوز به چاپ نرسیده است. اما بخش مربوط به علمای شیعه به کوشش احمد حسینی در ۷ مجلد در قم به چاپ رسیده است.

۴. *الدرر المنظومة المأثورة فی جمیع لئالی الادعیة السجادیة المشهورة*، یا *الصحیفة السجادیة الثالثة*، که سومین گردآوری از *صحیفهٔ سجادیه* است. چاپ سنگی این اثر در تهران (۱۳۲۴ق) صورت گرفته است.

ب- خطی: ۱. *بساتین الخطباء*، در ۳ جلد که در یک مقدمه و خاتمه و ۱۲ باب تنظیم شده است. این کتاب هزار خطبه را شامل می‌شود که به مناسبتهای گوناگون از جمله اعیاد و نمازهای جمعه ایراد شده (افندی، ۲۳۲/۳)، و نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانهٔ مرعشی نجفی موجود است (مرعشی، شم ۴۷۹۴، ۴۹۷۰، ۴۹۹۹). ۲. ترجمهٔ *جاماسب نامه*، به فارسی (آقابزرگ، *الذریعة*، ۹۳/۴، ۲۲/۵). ۳. *تحفهٔ حسینیه*، در ترجمهٔ *صحیفهٔ ادریسیه* که به فرمان شاه سلطان حسین صفوی نوشته شده، و نسخهٔ آن در کتابخانهٔ دانشگاه تهران موجود است (مهدوی، ۵۳/۲).

ج- یافت نشده: یکی از آثار مهم وی که در *ریاض العلماء*، بارها به آن اشاره شده، تألیفی بزرگ در ۵ مجلد با عنوان *وثیقة النجاة* بوده است. در این اثر، مؤلف از اصول و فروع دین در ملل و نحل به تفصیل سخن گفته است (نک: افندی، ۲۳۳/۳). دیگر آثار وی اینهاست: در فقه و حدیث آثاری مانند *رسالهٔ وجوب نماز جمعه*، *رسالهٔ خراجیه*؛ در فلسفه و کلام، آثاری همچون حاشیه‌بر *شفا* و شرح *المختصر* قاضی‌عضدالدین ایجی؛ در ریاضیات و نجوم شرح *شکل العروس* از تحریر اقلیدس، و *رسالة فی رسم خطوط الساعات*؛ در ادبیات عرب شرح فارسی بر *شافیهٔ* ابن‌حاجب و دوشرح بر *الفیهٔ* ابن‌مالک؛ در ادعیه *لسان‌الواعظین* و *صحیفهٔ علویهٔ ثانیه*؛ در تفسیر *الامان من النیران فی تفسیر القرآن* که جنبهٔ روایی داشته است و نیز تفسیر سورهٔ واقعه به فارسی. از دیگر آثار وی *مجموعهٔ الاجازات* است که بخشهایی از آن را احتمالاً می‌توان در *ریاض العلماء* باز جست. در انتها می‌توان به تعلیقات او بر کتب رجالی و نیز کتاب دیگر *روضة الشهداء* اشاره کرد که اثر اخیر به ۳ زبان عربی، فارسی و ترکی بوده است (نک: همو، ۲۳۱/۳-۲۳۴؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۴۵۰-۴۵۱؛ مرعشی نجفی، ۲۰-۲۱).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، بخش الکواکب المنتشرة، به کوشش علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ بهبودی، محمدباقر، مقدمه بر ج ۱۰۳ *بحارالانوار* (نک: هم، مجلسی)؛ جزایری، عبدالله، *الاجازات الکبیرة*، به کوشش محمد سمامی، قم، ۱۴۰۹ق؛ حزین لاهیجی، محمدعلی، «تاریخ و سفرنامهٔ حزین»، *دیوان*، به کوشش بیژن ترقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ خوانساری، محمد، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۱ق؛ ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، «کتاب *ریاض العلماء*»، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۶۳ش، شم ۶؛ ساعدی خراسانی، محمدباقر، مقدمه بر ترجمهٔ *ریاض العلماء* عبدالله افندی (ج ۱)، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مرعشی، خطی؛ مرعشی نجفی، شهاب‌الدین، «زهرالریاض»، در مقدمهٔ *ریاض العلماء* (نک: هم، افندی)؛ مهدوی، مصلح‌الدین، *زندگی‌نامهٔ علامهٔ مجلسی*، اصفهان، انتشارات حسینیهٔ عمادزاده؛ نوری، حسین، «الفیض القدسی»، ضمن ج ۱۰۲ *بحارالانوار* (نک: هم، مجلسی).

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

اِفْنی، یا ایفنی، منطقه‌ای در جنوب مغرب (مراکش)، در ساحل اقیانوس اطلس که بیش از یک سده (۱۸۶۰-۱۹۶۹م) مستعمرهٔ اسپانیا بود.

این منطقه که میان ۲۸° و ۵۴' و ۳" طول شرقی و ۲۹° و ۳۸' و ۱۰" عرض شمالی، در ۸۸ کیلومتری جنوب تیزنیت، قرار گرفته است، حدود ۱٬۵۰۰ کمـ ۲ مساحت دارد و از شمال به وادی بوسدره، از شرق به

صحرای مغرب، از جنوب به وادی نون و از غرب به اقیانوس اطلس محدود است. جمعیت آن که عمدتاً از بربرهای آیت باعمران تشکیل شده، در ۱۹۶۷م بالغ بر ۵۳ هزار تن بوده است و از این میان حدود ۸ هزار تن اسپانیایی بوده‌اند، اما پس از الحاق این منطقه به مغرب و خروج اسپانیاییها، جمعیت آن کاهش یافته، و در ۱۹۷۱م به حدود ۴۶ هزار تن رسیده است. مرکز آن سیدی افنی[1] با جمعیتی نزدیک به ۱۴ هزار تن (در ۱۹۷۱م)، در گذشته مرکز اداری حکومت افریقای غربی اسپانیا بوده، و امروزه بندری تجارتی و مرکز صنایع دستی است.

هوای این منطقه، گرم و خشک، و بارندگی آن اندک و پراکنده است. بخش جنوبی افنی منطقه‌ای نیمه‌صحرایی است که از منابع کافی برای فعالیتهای اقتصادی و کشاورزی برخوردار نیست. از این رو، افنی برای تأمین نیازهای خود همواره به مغرب وابسته بوده است و به همین سبب، نیمی از نیروی کار این منطقه برای یافتن کار راهی مناطق دیگر مغرب می‌شده‌اند. محصولات کشاورزی افنی محدود به برخی حبوبات و زیتون است که در پاره‌ای نقاط آن کشت می‌شود. دامداری، به ویژه پرورش گاو و گوسفند و بز منبع اصلی درآمد ساکنان این منطقه است. ماهیگیری نیز در سواحل افنی رواج دارد (بن عربی، ۷۱؛ *بریتانیکا*؛ *بروکهاوس*؛ *کلیر...*[2]؛ EI²).

تاریخ سیاسی افنی به سدهٔ ۱۵م باز می‌گردد. هنگامی که اسپانیاییها در ۱۴۷۶م در محلی از این منطقه که سانتا کروز دِ ماریکنیا[3] نامیده شد، مرکزی برای حمایت از فعالیتهای تجارتی و ماهیگیری خود در جزایر قناری[4] ایجاد کردند؛ اما این منطقه در ۱۵۲۴م به تصرف حکومت مغرب درآمد (*بریتانیکا*؛ *کلیر*؛ EI²). در سدهٔ ۱۹م، پس از جنگی که به معاهدهٔ تطوان در ۱۸۶۰م انجامید، این منطقه بار دیگر به حاکمیت اسپانیا درآمد، اما سلطهٔ اسپانیاییها بر آن تا نیمهٔ نخست سدهٔ ۲۰م کامل نشد. در این فاصله، حکومت اسپانیا همواره در پی گسترش قلمرو خود در این منطقه بود؛ تا اینکه در پی قراردادهای ۱۹۰۴ و ۱۹۱۲م میان فرانسه و اسپانیا سلطهٔ اسپانیا بر افنی تثبیت گردید و سرانجام در ۱۹۳۴م اسپانیا بر تمام این منطقه تسلط یافت (یحیی، ۳/۳۸۳-۳۸۶، ۴۳۲-۴۳۳؛ بن عربی، همانجا؛ *بریتانیکا*؛ *لاروس بزرگ*؛ *کلیر*؛ EI²؛ GSE). در ۱۹۴۶م، این منطقه بخشی از افریقای غربی اسپانیا گردید و سیدی افنی، چنانکه گفته شد، مرکز حکومت واحد این قلمرو بود. پس از استقلال مغرب در ۱۹۵۶م، دولت مغرب درصدد بازپس گرفتن افنی از اسپانیا برآمد و نماینده‌ای از این منطقه نیز به عضویت مجلس قانون‌گذاری مغرب فرستاده شد. در اواخر ۱۹۵۷م، برخوردهایی میان نیروهای نظامی مغرب و اسپانیا در این منطقه درگرفت که با عقب نشینی نیروهای مغرب پایان یافت. در ژانویهٔ سال بعد، افنی به صورت استانی مستقل از صحرای اسپانیا درآمد که فرماندار نظامی مخصوص به‌خود داشت. در دسامبر ۱۹۶۵، قطعنامه‌ای در مجمع عمومی سازمان ملل به‌تصویب رسید که اسپانیا را به بیرون بردن هرچه زودتر نیروهای خود از افنی فرا می‌خواند. سرانجام دولتهای اسپانیا و مغرب برای انتقال حاکمیت این منطقه به مغرب به توافق رسیدند و افنی در ژانویهٔ ۱۹۶۹ به دولت مغرب واگذار شد. افنی اکنون بخشی از استان اگادیر است و از مراکز مهم تجاری در ناحیهٔ سوس شمرده می‌شود (بن عربی، همانجا؛ *بریتانیکا*؛ *لاروس بزرگ*؛ *کلیر*؛ EI²).

مآخذ: بن عربی، صدیق، *کتاب المغرب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ یحیی، جلال، *المغرب الکبیر*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ نیز:
Britannica; Brockhaus; Collier's Encyclopedia, London/New York, 1988; EI²; *Grand Larousse;* GSE.
بخش جغرافیا

اَفْوَهِ اَوْدی، صلائة بن عمرو، شاعر یمنی دوران جاهلی. مأخذ عمدهٔ زندگی او، همان چند روایتی است که ابوالفرج اصفهانی در *اغانی* آورده، اما قطعات و ابیات پراکندهٔ او را در آثار پیش از *اغانی*، چون *الحیوان* و *البیان* جاحظ، یا *عیون الاخبار* و *الشعر و الشعراء* ابن قتیبه می‌توان یافت. کنیه‌اش ابوربیعه بود و از آنجا که لبانی درشت و دندانهایی نمایان داشت «اَفْوَه» لقب یافت (ابن قتیبه، ۵۹؛ عباسی، ۴/۱۰۷؛ زرکلی، ۳/۲۰۶-۲۰۷). پدرش عمرو بن مالک «فارس الشوهاء» (نک: عباسی، ۱۰۷: فارس الشهباء، که تحریف است) لقب داشته، و افوه خود در شعری بدان اشاره کرده است (ابوالفرج، ۱۲/۱۶۹).

افوه «سید» قبیلهٔ اود از مَذحِج بود و در جنگهای میان قبایل به خصوص در نبرد با عاصر بن صعصه، آنان را رهبری می‌کرد (همو، ۱۲/۱۶۹-۱۷۱؛ ابوعبید، ۲/۸۴۴؛ عباسی، همانجا؛ بلاشر، II/282-283؛ GAL, S, I/57). برخی او را در شمار نخستین شاعران عرب پیش از امرؤالقیس، مُهَلهِل، اَبرَص، مُرَقِّش اکبر و عمرو بن قَمیئه و حتیٰ معاصر حضرت عیسیٰ(ع) نهاده‌اند (سیوطی، ۲/۴۷۷؛ میمنی، ۳). اما سیوطی هوشمندانه اشاره می‌کند که این زمانها چندان آشکار نیست و این شاعران در دوره‌های نزدیک به هم می‌زیستند و کهن‌ترینشان از ۱۰۰ سال پیش از اسلام فراتر نمی‌رود. اشعار افوه همچون شعر دیگر شاعران جاهلی بیشتر در فخر و ستایش قوم خویش و شرح جنگها و دلاوریهای آنان است (نک: ص ۸، ۱۳، جم). اما او را به سبب معانی حکمت‌آمیزی که در شعرش آمده، در شمار حکیمان عرب نیز نهاده‌اند. ابوالفرج دالیهٔ او را علت این امر می‌داند (۱۲/۱۶۹). اما رائیهٔ او (نک: ص ۱۳) که شاید مشهورترین شعر او نیز باشد، معانی حکمت‌آمیز بیشتری در بر دارد. این قصیدهٔ ۳۰ بیتی به جای نسیب، با آن معانی آغاز می‌شود و به فخر و تعصبات قبیله‌ای می‌پردازد و سرانجام مذحج را بر نزار ترجیح می‌دهد (بیت ۲۱). گویند به همین سبب بود که حضرت پیامبر (ص) روایت آن را منع فرمود (فروخ، ۱/۱۳۴). ابیاتی از اشعار وی را شاعرانی چون کثیر تضمین کرده‌اند (ابوالفرج، همانجا) و در

1. Sidi Ifni   2. *Collier...*   3. Santa Cruz de Mar Pequeña   4. Canary

کتب ادب و لغت به ابیاتی از آنها استناد شده است (مثلاً نک: ابن سکیت، ۲۷۴ـ ۲۷۵؛ جاحظ، ۲۷۵/۶؛ زبیر، ۳۱۱ـ۳۱۲؛ ثعالبی، ۸۴؛ ابوالعلاء، ۲۹۷).

معاصران مرگ وی را به اختلاف حدود ۴۰ یا ۵۰ قبل از هجرت دانسته‌اند (زرکلی، ۲۰۶/۳؛ زیدان، ۱۳۴/۱؛ فروخ، ۱۳۳/۱). نخستین بار شیخو ۵۲ بیت از اشعار افوه را در اثر خویش *شعراء النصرانیة* جمع کرد، سپس عبدالعزیز میمنی مجموعهٔ اشعار افوه را در ضمن مجموعهٔ *الطرائف الادبیه* در بیروت (۱۹۳۷م) به چاپ رساند (برای دیگر اشعار وی، نک: GAS,II/303).

مآخذ: ابن سکیت، یعقوب، «الالفاظ»، *کنز الحفاظ فی کتاب تهذیب الالفاظ*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۸۹۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعرا*، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۲م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوالعلاء معری، احمد، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشه عبدالرحمان بنت شاطی، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ افوه اودی، صلائة، «دیوان»، ضمن *الطرائف الادبیة*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، بیروت، ۱۹۳۷م؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ زبیر بن بکار، *الاخبار الموفقیات*، به کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۴۱م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ میمنی، عبدالعزیز، مقدمه بر *الطرائف الادبیة*، بیروت، ۱۹۳۷م؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; GAL,S; GAS.

رضوان مساح

اَفْیون، معرب اُپیون[1] یونانی، شیره یا عصاره یا صمغ کپسولهای میوهٔ خشخاش سیاه (پاپاور سمنیفروم[2]) که در قدیم به عنوان مسکّنی بسیار قوی و گاه زهری کشنده به کار می‌رفته است. امروزه شیرهٔ خشخاش سیاه یکی از انواع تریاک به شمار می‌رود، در حالی که در آثار پزشکی قدیم ترکیباتی از داروهای مختلف با نام تریاق (تریاک، پادزهر) و افیون بسیار آمده (نک: دنبالهٔ مقاله)، و نشان دهندهٔ آن است که این دو نام در گذشته هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته‌اند. گویا تئوفراستوس (گیاه شناس یونانی سدهٔ ۴ق‌م) نخستین کسی بوده که به خواص دارویی افیون اشاره کرده است.

بیرونی در *الصیدنة* دربارهٔ نامهای مختلف این دارو چنین آورده است: «لغت رومی (در واقع یونانی) است و به لغت سریانی دعثادمیقون و دعثا رمانی دشعلا گویند. یعنی عصارهٔ «رمان السعال» و به پارسی نارخوک گویند و که باید نارکوک باشد... و فزاری گوید که به فارسی بدان ملبند خوشخواک سیاه و به سیندی سرستنی رس گویند... . حمزهٔ اصفهانی آن را توذر شیر یا شیرهٔ خشخاش خوانده است. و توذرو و توذری یکی است و آنچه در میان داروها بدین نام مشهور است، خشخاش نیست، اما حمزه فارسی را بهتر می‌داند» (ص ۶۵، نیز ترجمهٔ فارسی، ۷۷، با تفاوتهایی قابل ملاحظه). ابوالخیر اشبیلی نیز یکی از انواع شقایق را که هم خانواده و بسیار شبیه خشخاش است، توذری سیاه نامیده است (نک: ۵۸۸/۲ـ۵۵۹). گفتنی است که در *شرح اسماء العقار* ابن میمون، افیون به ضم همزه (اُفیون) ضبط شده است (ص ۷). ابوالخیر اشبیلی (۶۷/۱) و عطار هارونی (ص ۲۱۷) آن را به صورت ابیون نیز آورده‌اند و به عربی لبن الخشخاش گفته‌اند (اسحاق بن سلیمان، ۱۲۷/۲؛ حاجی زین عطار، ۳۸؛ حکیم مؤمن، ۹۴؛ عقیلی، ۱۵۴؛ قس: رازی، *المنصوری*...، ۱۹۱، که میان افیون و لبن الخشخاش تمییز قائل شده است). همچنین به گفتهٔ غسانی این دارو نزد مردم فاس به «عفیون» مشهور بوده است (ص ۲۵).

ماهیت: اغلب داروشناسان به پیروی از دیوسکوریدس (سدهٔ ۱م) بر آن بوده‌اند که افیون تنها از خشخاش سیاه (= مصری) به دست می‌آید (اسحاق بن سلیمان، ۱۲۲/۲، ۱۲۵؛ بیرونی، ۶۵، با استناد به آراء ارجانی، ابومعاذ، ابوعلی مندویه و حنین؛ ابومنصور، ۳۹؛ جرجانی، *ذخیره*...، ۶۱۲؛ ابوالخیر، همانجا؛ غسانی، ۲۴؛ ابن میمون، همانجا؛ نیز نک: *شرح لکتاب*...، ۶۷؛ ابن بیطار، *الجامع*...، ۴۵/۱؛ قس: ابن ربن، ۴۰۶) و اطلاق آن بر مواد به دست آمده از گونه‌های دیگر خشخاش مانند خشخاش سپید (مثلاً بیرونی، ۶۶، ترجمهٔ فارسی، ۷۹؛ انطاکی، ۵۲)، خشخاش سبز (عطار، همانجا)، خشخاش بری (ابن وحشیه، گ ۱۱۴ ب)، گونه‌هایی از شقایق و کاهوی صحرایی (خس بری) نادرست است (نک: عقیلی، ۱۵۴ـ ۱۵۵؛ نیز حکیم مؤمن، همانجا). مثلاً بیرونی عبارت «خشخاش افیون» را که از قول بولس آورده، دلیلی بر این مدعیٰ می‌داند (ص ۶۵).

به گفتهٔ ابن جزار (ص ۱۵۶) بسیاری از پزشکان بر آنند که از عصارهٔ کاهوی صحرایی نیز افیون به دست می‌آید، اما دیوسکوریدس این سخن را نادرست خوانده‌است (نیز نک: *شرح لکتاب*، همانجا: دربارهٔ نادرستی به دست آمدن افیون از نوعی شقایق نعمانی). با اینهمه پزشکانی چون ابن سینا و به پیروی از وی ابومنصور موفق هروی (همانجا) عصارهٔ کاهوی صحرایی را نوع ضعیفی از افیون برشمرده‌اند و خود ابن سینا این عصاره را از جملهٔ ناخالصیهای رایج در افیون برشمرده است (۲۵۶/۱ـ۲۵۷). همچنین دربارهٔ اینکه این ماده عصاره، صمغ یا شیرهٔ آن است، بحثهای بسیار شده است (مثلاً، نک: ابن ربن، همانجا؛ بیرونی، ۶۵، ترجمهٔ فارسی، ۷۷؛ ابومنصور، همانجا؛ جرجانی، *الاغراض*...، ۶۱۲؛ ابوالخیر، ابن بیطار، غسانی، همانجاها؛ قوصونی، ۱۸۵/۲).

دیوسکوریدس مشخصات بهترین (قوی‌ترین) نوع افیون و انواع غش (ناخالصی) در آن را چنین ذکر کرده است (همین شرایط تقریباً در تمامی آثار داروشناسی دورهٔ اسلامی با ذکر نام دیوسکوریدس یا بدون آن آمده است): غلیظ، سنگین، تند بوی، تلخ، به آسانی در آب حل شود، نرم، سفید، خشن نباشد، اگر در آب حل گردد، خشک نشود، یا نبندد،

1. opion 2. papaver somniferum

سخت نباشد. اگر در آفتاب باشد وا برود، و اگر بر چراغ گداخته شود، شعله‌اش تاریک نباشد. افیون آمیخته به عصارهٔ شیاف مامیثا زرد است و اگر با آب در آمیزد، آب را چون زعفران زرد خواهد کرد (یا بویی چون بوی زعفران از آن خواهد آمد). آنچه آمیخته به عصارهٔ کاهوی صحرایی باشد، خشن‌تر و کم بوی‌تر و آنچه آمیخته به صمغ عربی باشد، براق‌تر و ضعیف‌تر خواهد بود. همچنین اسحاق بن سلیمان به آمیختن افیون با آرد و بیرونی به نقل از ابونصر خطیبی به آمیختن آن با آرد باقلا و نخود و حتیٰ سرگین! اشاره کرده است. همچنین بیرونی از قول ابن‌ماسویه افیون زرد رنگ را بهترین نوع دانسته است (نک: رازی، *الحاوی*، ۲۲/۱۱-۱۲، از قول اریباسیوس؛ اسحاق بن سلیمان، ۱۲۸/۲- ۱۲۹؛ ابن سینا، ۲۵۷/۱؛ بیرونی، ۶۵، ترجمهٔ فارسی، ۷۷- ۷۸؛ ابن جزار، ابن بیطار، همانجاها).

احتمالاً کهن‌ترین گزارش دربارهٔ نحوهٔ استحصال افیون از خشخاش از آن دیوسکوریدس است. وی دو روش برای تهیهٔ افیون از خشخاش یاد کرده که در یکی از آنها عصاره و در دیگری که قوی‌تر است از شیره یا صمغ خشخاش سیاه گرفته می‌شود (نک: ابن جزار، ۱۵۵- ۱۵۶). بیرونی افزون بر سخن دیوسکوریدس، با استناد به گفتهٔ ابونصر خطیبی روشی برای به دست آوردن افیون از خشخاش سپید در ناحیهٔ اشمون مصر یاد کرده است (ص ۶۶، ترجمهٔ فارسی، ۷۸-۷۹؛ ابن بیطار، *الجامع*، ۴۵/۱؛ قوصونی، همانجا، به نقل از *الشامل*؛ نیز نک: عقیلی، ۱۵۵). اغلب داروشناسان دورهٔ اسلامی تأکید کرده‌اند که افیون تنها در مصر (نزدیک اسیوط) به دست می‌آید (ابن بیطار، همانجا، به نقل از تمیمی؛ غسانی، ۲۴؛ عطار، ۲۱۷). اما انطاکی بهترین نوع افیون را مصری، و سپس رومی دانسته، و نیز افیون به دست آمده در ماه مارس یا آذار را مرغوب‌ترین شمرده است (ص ۵۲). از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که در زمان وی (سدهٔ ۱۰ق) کشت خشخاش سیاه در جایهای دیگر، یا گرفتن افیون از خشخاشی جز خشخاش سیاه رایج بوده است.

طبع: اغلب گیاه‌دارو شناسان دورهٔ اسلامی مانند حنین در کتاب *العین* (نک: رازی، همان، ۴۱۳/۲۰)، علی بن عیسیٰ کحال (ص ۳۴۷)، ابن سینا (۲۵۷/۱)، جرجانی (*الاغراض*، ۶۱۲)، غسانی (ص ۲۵) و حکیم مؤمن (ص ۹۴)، شاید به پیروی از یونانیان و به ویژه دیوسکوریدس، طبع افیون را سرد و خشک از درجهٔ چهارم دانسته‌اند. برخی نیز، مانند اهوازی (۱۲۳/۲) و ابن جزار (۱۵۶) آن را سرد از درجهٔ چهارم (بدون اشاره به طبع خشک آن)، و ابن ماسویه آن را سرد از درجهٔ چهارم و خشک از درجهٔ دوم (نک: رازی، همان، ۴۱۲/۲۰، که البته با سخن همو دربارهٔ طبع خشخاش سیاه سازگار نیست، قس: همان، ۴۱۰/۲۰)، یا سرد و خشک در آخر درجهٔ سوم (ابومنصور، ۳۹؛ نیز نک: حکیم مؤمن، همانجا: برای افیون برگرفته از خشخاش سفید)، یا سرد در چهارم و خشک در سوم (حاجی زین عطار، ۳۸) آورده‌اند. عقیلی خراسانی بدون ذکر منبعی خاص به وجود این اختلاف نظرها در میان مآخذ یونانی، اسلامی و هندی اشاره کرده است (۱۵۵-۱۵۶).

خواص و کاربردهای دارویی افیون: کاربرد افیون در تسکین دردهای موضعی و عمومی، به ویژه سردردهای مزمن، درد چشم و گوش، و نیز گزیدگی مار و حشرات موذی و جز آنها بسیار رایج بوده است. خواصی که دیوسکوریدس برای این دارو بر شمرده، کم و بیش در بسیاری از آثار دورهٔ اسلامی دیده می‌شود: صمغ و عصارهٔ خشخاش سیاه (= افیون) بیش از بزرش سرد می‌کند و غلیظ و خشک می‌گرداند. اگر چیزی اندک از آن به قد کرسنه‌ای برگرفته شود، دردها را آرام می‌کند و می‌خواباند و قوی می‌گرداند و سعال و اسهال مزمن را سود بخشد، اما اگر مقدار بسیاری از آن برگرفته شود، انسان را در خوابی بسیار سنگین فرو می‌برد و سپس موجب مرگ می‌شود. اگر با روغن گل سرخ آمیخته و به سر مالیده شود، برای صداع [صفراوی] خوب است، و اگر با روغن بادام و زعفران و مُر آمیخته، و در گوش چکانده شود، دردهای آن را آرام می‌کند. و اگر با زردهٔ برشتهٔ تخم‌مرغ و زعفران مخلوط شود، برای حمره و خراجات مناسب است. و اگر با شیر زنان و زعفران آمیخته شود، برای نقرس مناسب است و اگر فتیلهٔ آن بر نشیمنگاه [کسی که به بی‌خوابی مبتلا باشد] گرفته شود، می‌خواباند و اگر در ظرفی آهنی آن قدر بجوشانند تا ذوب شود و رنگش به سرخی یاقوتی مایل گردد، در داروهای چشم به کار می‌رود. به گفتهٔ دیوسکوریدس، ارسسطراطیس افیون را در داروهای چشم و درمان گوش به کار نمی‌برد، زیرا به نظر او این کار موجب ضعف چشم می‌شده است. اندراس نیز بر آن بوده که اگر افیون بدون آمیختن به چیزی دیگر بر چشم کشیده شود، کور می‌کند و منسدیمس نیز تنها بوی افیون را برای خواباندن سودمند، و در دیگر بیماریها زیان بار دانسته است. اما دیوسکوریدس بر آن است که این ۳ پزشک به خطا با آنچه که با تجربه از قوت این دوا شناخته شده است، مخالفت کرده‌اند، زیرا آنچه طی تجارب از افیون ظاهر گشته است، بر درستی آنچه از تأثیرش به ما گفته‌اند، دلالت دارد (رازی، *الحاوی*، ۴۰۳/۲۰-۴۰۴؛ اسحاق بن سلیمان، ۱۲۸/۲-۱۲۹؛ ابن جزار، ۱۵۶-۱۵۷؛ ابن سینا، ۲۵۷/۱؛ ابن بیطار، *الجامع*، ۴۵/۱، *العلاج*...، ۹۱، ۹۶؛ حاجی زین عطار، ۳۹).

برخی از پزشکان مانند ابن سینا (۲۵۷/۱، ۱۱۹/۲) به پیروی از ارسسطراطیس کاربرد افیون در داروهای چشم و گوش را جایز نشمرده‌اند و برخی دیگر همچون علی بن عیسیٰ کحال (ص ۳۴۵، ۳۴۶) این دارو را از جملهٔ داروهای مفید برای چشم دانسته‌اند. پزشکان و گیاه شناسان دیگری همچون جالینوس، ابن ماسویه (نک: رازی، همان، ۴۱۱/۲۰-۴۱۲) و ابن وحشیه (گ ۱۱۴ ب، ۱۱۵ الف)، برای افیون خواصی چون جلوگیری از شکم روش، از میان بردن رطوبت و عفونت معده، طولانی‌تر کردن زمان ماندن داروها در معده (و در نتیجه تأثیر گذاری بیشتر آنها) نیز برشمرده‌اند (نیز نک: عقیلی، ۱۵۴-۱۵۵). البته به لحاظ خطرات ناشی از کاربرد خود این دارو، اولاً مقدار افیون می‌بایست بسیار اندک بوده، و ثانیاً همیشه با داروهایی دیگر که مصلح افیون به شمار می‌آیند به کار رفته باشد (رازی، همان، ۴۰۴/۲۰؛ ابن

جزار، همانجا). به طور مثال جالینوس خوردن افیون به تنهایی و بدون آمیختن با «جند بیدستر» را موجب از کار افتادن قوهٔ هاضمه یا رسیدن آسیب جدی بدان دانسته است (نک: رازی، همان، ۴۱۱/۲۰). البته مؤلف کتاب *الذخیرة فی علم الطب* (که به خطا آن را منسوب به ثابت بن قره دانسته‌اند)، بر آن است که افیون موجب نابودی مو از ریشه خواهد شد (ص ۱۰). گفتنی است که پزشکان قدیم مصلح افیون را روغن بلسان، فلفل، دارچینی، زمارة الراعی، عسل، نمک و سکنجبین، حلتیت، و به خصوص جند بیدستر آورده‌اند (رازی، همان، ۳۷۳/۱۹، ۳۷۸؛ ابن سینا، ۲۵۷/۱، ۲۷۳، ۳۱۲، ۴۰۲، ۶۷۲؛ ابومنصور، ۳۹؛ ابن بیطار، *الجامع*، ۴۶/۱؛ قلانسی، ۲۷۳). همچنین ابومنصور موفق افیون را مصلح بلاذر یاد کرده است (ص ۶۳).

مسمومیت بر اثر خوردن افیون و درمان آن: پزشکان قدیم در طبقه‌بندی زهرها غالباً چنین آورده‌اند: «اما آنچه مضرت از کیفیت او بود، ۴ گونه است... سوم آنکه دارویی بود سرد و فسراننده چون افیون، چهارم آنکه... و بعضی آن است که مضرت آن در همهٔ تن بود، چون افیون». نیز در مبحث تشخیص نوع سم به کار رفته، آورده‌اند: «نخست بوی دهان و بوی اندامها نگاه باید کرد که بعضی داروهاست که بوی دهان از آن خبر دهد، چون افیون که بوی او بتوان دانست... و اگر اندامها و اطرافها سرد باشد و خدر می‌شود، بباید دانست کی دارویی سرد و فسراننده است، چون افیون» (ابومنصور، ۷۲-۷۴؛ جرجانی، ذخیره، ۶۲۷-۶۲۸). تأثیرات منفی افیون در بدن به شرطی که به مقدار قاتل خورده شود (مسمومیت با افیون) چنین ذکر شده‌اند: «خدر کند و بفسراند، فواق آرد و تاریکی چشم، تنگی نفس، گرفتگی زبان، گرانی خواب و خارش در پوست پدید آرد و چشمها فرو شود پس کزاز (لرزش) پدید آرد و خوی (عرق) سرد، و هلاک کند». بر این عوارض می‌توان سرگیجه، خشکی گلو، و سیاهی ناخنها را نیز افزود (رازی، همان، ۳۶۱/۱۹، ۳۶۷، ۳۷۵، *المنصوری*، ۳۵۹-۳۶۰؛ اهوازی، ۲۲۸/۲؛ حکیم میسری، ۲۲۸؛ جرجانی، همان، ۶۳۱، *الاغراض*، ۵۷۶؛ قلانسی، همانجا).

آراء پزشکان دربارهٔ مقدار مجاز و مقدار خطرناک برای خوردن افیون بسیار متفاوت است، اما بیشتر آنان بر آن بوده‌اند که خوردن دو درهم افیون یا دو درهم در دو روز [پی در پی] موجب مسمومیت شدید و مرگ خواهد شد. در اغلب کتب پزشکی و نیز تقریباً در تمامی قرابادینها، نسخه‌ها و شیوه‌های خاصی برای درمان کسی که افیون خورده باشد، ذکر شده است و به لحاظ آنکه افیون مشهورترین مخدر بوده، درمان مسمومیت ناشی از دیگر مخدرات را نیز معمولاً به درمان افیون‌خوردگی ارجاع می‌داده‌اند. این درمانها عموماً شامل رعایت این نکات و نیز استفاده از داروهایی ترکیبی موسوم به تریاق افیون بوده است: نخست باید آن قدر بدو روغن و سرکه و سپس سکنجبین عسلی یا عسل و آب داغ، یا زیتون و چیزهایی از این قبیل خوراند تا بالا آورد و سمی که هنوز جذب نشده، از بدنش خارج گردد. سپس حقنه‌های گرم استعمال شود و باز هم بیمار به قی وادار گردد. آنگاه شرابِ صرف بسیار همراه فلفل و دارچینی، و اندکی سرکهٔ بسیار ترش بدو نوشانده و سپس صعتر کوهی و سذاب به او داده شود. نیز باید جندبیدستر و چیزهای بدبو بدو بویاند و جلو خوابیدن او را گرفت. و اگر خارش بدنش پایان نیافت، او را در آبزنی که آب گرم در آن است، نشاند. برخی دیگر از پزشکان به تأثیر مقدار شراب نوشیده شده همراه با افیون و نیز تأثیر عطسه کردن بیماری در رهایی او از مرگ و عوارض بعدی بسیار تأکید کرده‌اند (نک: ابن وحشیه، گ ۱۱۴ ب - ۱۱۵ ب؛ رازی، *الحاوی*، ۳۵۵/۱۹، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۳، ۴۱۱/۲۰، *المنصوری*، ۳۶۰؛ نیز نک: اهوازی، ۱۲۳/۲، ۲۲۸-۲۲۹؛ ابن سینا، ۲۵۶/۱-۲۵۷؛ ابومنصور، ۳۹؛ جرجانی، ذخیره، نیز *الاغراض*، همانجاها؛ حاجی زین عطار، ۳۹؛ حکیم مؤمن، ۹۵). حکیم میسری این روش درمانی را در *دانشنامهٔ* خود به نظم درآورده است (ص ۲۲۸).

مآخذ: ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ همو، *العلاج بالاعشاب و النباتات*، به کوشش ابومصعب بدری، قاهره، دارالفضیله؛ ابن جزار، احمد، *الاعتماد فی الادویة المفردة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ ابن ربن، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن سینا، *القانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابن میمون، موسی، *شرح اسماء العقار*، به کوشش ماکس مایرهوف، قاهره، ۱۹۴۰م؛ ابن وحشیه، احمد، *السموم و التریاقات*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ راغب پاشا، شم ۹۶۳۱۳؛ ابوالخیر اشبیلی، *عمدة الطبیب فی معرفة النبات*، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۹۹۵م؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اسحاق بن سلیمان اسرائیلی، *الاغذیة و الادویة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب*، بیروت، ۱۳۰۲ق؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة فی الطب*، قاهره، ۱۲۹۴ق؛ بیرونی، ابوریحان، *الصیدنة فی الطب*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، همان، ترجمهٔ کهن فارسی از ابوبکر بن علی بن عثمان کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ جرجانی، اسماعیل، *الاغراض الطبیة*، چ تصویری، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، چ تصویری، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حاجی زین عطار، علی، *اختیارات بدیعی* (قسمت مفردات)، به کوشش محمد تقی میر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حکیم مؤمن، محمد، *تحفه*، به کوشش احمد روضاتی، تهران، ۱۴۰۲ق؛ حکیم میسری، *دانشنامهٔ منظوم*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *الذخیرة فی الطب*، منسوب به ثابت بن قره، به کوشش جورجی صبحی، قاهره، ۱۹۲۸م؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۶-۱۹۷۱م؛ همو، *المنصوری فی الطب*، به کوشش حازم بکری صدیقی، کویت، ۱۹۸۷م؛ *شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب*، به کوشش آلبرت دیتریش، گوتینگن، ۱۹۸۸م؛ عطار هارونی، داوود، *منهاج الدکان و دستور الاعیان فی اعمال و تراکیب الادویة النافعة للابدان*، به کوشش حسن عاصی، بیروت، ۱۹۹۲م؛ عقیلی خراسانی، محمد هادی، *مخزن الادویه*، کلکته، ۱۸۴۴م؛ علی بن عیسی کحال، *تذکرة الکحالین*، به کوشش محیی‌الدین قادری شرفی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۴م؛ غسانی، محمد، *حدیقة الازهار فی ماهیة العشب و العقار*، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قلانسی سمرقندی، محمد، *اقرابادین*، به کوشش محمد زهیر بابا، حلب، ۱۹۸۳م؛ قوصونی مصری، مدین، *قاموس الاطباء و ناموس الالباء*، چ تصویری، به کوشش حسنی سبح، دمشق، ۱۹۸۰م.

یونس کرامتی

آفیونْ قَرَه‌حِصار، استان و مرکز استانی در بخش غربی آناتولی داخلی در ترکیه که امروزه به اختصار افیون نامیده می‌شود.

سبب نام گذاری: قره حصار یا قراحصار، نام نواحی مختلف در بلاد روم (یاقوت، ۴۴/۴-۴۵؛ حمدالله، ۹۷)، و در ترکیه به ویژه، در بخش آناتولی، به معنی دژ سیاه، و عموماً به قلاعی که برفراز توده سنگهای آتشفشانی سیاه رنگ بنا شده‌اند، گفته می‌شده است. در آناتولی حدود ۲۰ محل کوچک و بزرگ به این نام یافت می‌شود که هریک برای تمیز از دیگری با صفتی مشخص شده است (IA,VI/276)، مانند ایسچه حصار، شبین قره حصار و ... (همان، VI/280-284). این شهر و استان به سبب رواج کشت خشخاش به افیون قره حصار معروف شده است (لسترنج، ۱۶۲). در مآخذ تاریخ سلجوقیان، نام این شهر «قره حصار دوله» ضبط شده است (نک: «مختصر...»، ۳۰۸، ۳۲۳، جم؛ آق‌سرایی، ۱۳۱، ۱۴۵، ۳۱۱) و در اواخر دوران فرمانروایی سلجوقیان آسیای صغیر به اقطاع صاحب عطا فخرالدین علی که سمت وزارت داشت، درآمد (اوزون چارشیلی، 150، نیز حاشیهٔ 1؛ آق‌سرایی، ۱۴۵-۱۴۶) و به همین سبب «قره حصار صاحب» (اوزون چارشیلی، همانجا) و به زبان ترکی «صاحبین قره حصار» نامیده شد (کمال پاشازاده، ۲۸۹/۷؛ نشری، I/64-65)، و این نام تا انقراض امپراتوری عثمانی و اعلان نظام جمهوری متداول بوده است (YA,I/260). در مآخذ اروپایی به صورتهای گونه‌گون نوشته شده است: کاترینوزنو جهانگرد ونیزی آنجا را صایب کاراسکار در فاصلهٔ ۵ روز راه از استانبول می‌نویسد (*سفرنامه‌ها*...، ۲۱۹، حاشیهٔ ۸)؛ تاورنیه نیز آنجا را آفیوم کاراسار (IA, VI/278) آورده است؛ برخی نیز به صورتهای افکیون کارایسار، افیائون کارایسار (بلائو، 281) و افیوئوم (YA، همانجا) نوشته‌اند. به احتمال بسیار افیون قره‌حصار محل قلعهٔ آکروئنوس بوده که در دورهٔ بیزانسیها بنا شده است (همانجا). گویا پس از شکست مسلمانان از رومیها در ۱۲۲ق/۷۴۰م که احتمالاً در پای این قلعه بوده است، آنجا را نیکوپولیس یعنی شهر پیروزی نامیدند (حتی، ۲۶۴؛ YA، همانجا). حمدالله مستوفی گوید این شهر را بهرام‌شاه ساخت (همانجا) و اولیا چلبی بنای آن را به قیصر روم نسبت می‌دهد (IX/29-30).

موقعیت جغرافیایی و اوضاع طبیعی: استان افیون میان ۲۹° و ۴۰′ تا ۳۱° و ۴۳′ طول شرقی و ۳۷° و ۴۵′ تا ۳۹° و ۱۷′ عرض شمالی واقع است. مساحت استان ۱۴٬۲۹۵ کمـ۲ و برابر ۱/۸٪ خاک کشور ترکیه است. اراضی استان میان منطقهٔ اژه و بخشی از حوضهٔ مدیترانه و آناتولی داخلی محصور شده، و محل گذر بین این ۳ ناحیه است. استان افیون از شمال به استان اسکی شهر، از شمال غرب به کوتاهیه، از غرب به استان اوشاق، از جنوب غربی به دنیزلی، از جنوب به بوردور، از شمال به اسپارتا و از شرق به استان قونیه محدود است. شهرها و بخشهای تابع آن: بولوادین، چای، دازکری، دینار، امیرداغ، احسانیه، صندوقلو، سیمنانلی و شهود است (YA, I/248-249). این استان منطقه‌ای کوهستانی است، چنانکه ۴۷/۵٪ از وسعت آن را کوهها فراگرفته‌اند. بلندترین کوه آن سلطان داغ با ارتفاع ۲٬۵۱۹ متر در جنوب واقع شده است. در این استان رود مهمی وجود ندارد و فقط رودهای آقارچای (آکارچای، آخارچای) و کوفی چای را می‌توان نام برد (همان، I/249-251). هوای آنجا در زمستانها سرد و برفی، و در تابستانها گرم و خشک است (همان، I/253-254).

حمل و نقل: افیون از نظر ارتباط بین شهری و جاده‌ای یکی از نقاط مهم ترکیه است. راههای شرق ـ غرب، و شمال ـ جنوب آناتولی در این محل به هم می‌پیوندند. راههایی که سواحل دریای اژه و مرمره، یعنی شهرهای ازمیر و استانبول را به آناتولی داخلی، سوریه و ساحل خلیج آنتالیا وصل می‌کنند، در این شهر به هم می‌رسند. همچنین راه آهن ازمیر ـ مانیسا، و ازمیر ـ آیدین در این شهر به هم می‌پیوندد و از آنجا از یک سو به سمت استانبول ـ آنکارا، و از سوی دیگر به قونیه می‌رود (میدان لاروس، I/124). این خط آهن در سدهٔ ۱۹م توسط انگلیسیها، فرانسویها و آلمانیها ساخته شده است (YA,I/269).

جمعیت: در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش جمعیت استان ۷۳۹٬۲۲۳ نفر بوده است که ۳۰۶٬۲۰۹ نفر در شهرها و ۴۳۳٬۰۱۴ نفر در بخشها و روستاها سکنیٰ داشته‌اند. جمعیت شهر افیون ــ مرکز استان ــ در همان سال ۱۴۴٬۲۷۶ نفر بوده است («آمار...[1]»، 23). این استان از نظر جمعیت در رتبهٔ بیست و ششم از ۷۳ استان ترکیه جای دارد (همان، 7).

اقتصاد: کشاورزی مهم‌ترین بخش فعالیت اقتصادی مردم این ناحیه است. غلات، چغندر قند و تخم‌آفتابگردان از فراورده‌های مهم آن است. در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م کشت خشخاش و تجارت تریاک در اینجا رونق داشت و تریاک این ناحیه از مرغوب‌ترین نوع آن بوده است (تکسیه، ۳۸۰/۲). بازرگانان هلندی، تجارت تریاک را در دست داشتند، چنانکه ۴۰٪ مادهٔ تولید شده، توسط آنان خرید و فروش می‌شده است (نک: YA، همانجا؛ بلائو، 280-281). کشت خشخاش در ۱۹۷۱م ممنوع شد، اما در ۱۹۷۴م ممنوعیت آن لغو، و برای کشت محدود در برخی نقاط از جمله افیون اجازه داده شد (YA,I/287).

از دیگر شاخه‌های فعالیت اقتصادی، مرمر تراشی است و سنگ مرمر افیون یکی از معروف‌ترین مرمرهای ترکیه است (همان، I/291؛ تکسیه، ۳۷۹/۲). مهم‌ترین صنایع آنجا سیمان و شکر است (YA,I/289).

پیشینهٔ تاریخی: اگر چه از گذشته‌های دورِ این ناحیه آگاهی دقیق در دست نیست، اما یافته‌های باستان‌شناسی در تپهٔ باستانی قصورا (کوسورا) واقع در بخش صندوقلو نشان می‌دهد که حوزهٔ افیون از هزارهٔ ۳ ق م مسکون بوده است و ساکنان آن با کشاورزی، دامداری و کاربرد فلزات از جمله مس آشنا بوده‌اند؛ همچنین مهرهای بازرگانی به دست آمده از این منطقه نشان می‌دهد که از گذشته‌های دور داد و ستد در آنجا رونق داشته است (همان، I/260). دورهٔ تاریخی این ناحیه با تشکیل دولت حتی (۱۸۰۰-۱۲۰۰ق‌م) آغاز می‌شود. در دوران ضعف

---

1. *Census*...

دولت حتی مدتی نیز آرزاواها و همچنین پادشاه جزیرهٔ قبرس بر اینجا فرمان راندند. با فروپاشی دولت حتی، فریگیاییان به قدرت رسیدند و امیران و شاهزادگان فریگیایی هر یک در یکی از بخشهای تابع شهر افیون مانند شهود، صندوقلو و امیرداغ حکومت کردند (همان، I/260-261).

با انقراض دولت فریگیا در ۶۶۰ ق‌م، افیون به حاکمیت لیدی درآمد (همان، I/262) و سپس با سقوط شهر سارد پایتخت لیدی تمام منطقه به تصرف ایران درآمد (پیرنیا، ۶۵) و در اندک مدتی سرتاسر آسیای صغیر و نواحی فریگیا و کیلیکیه که افیون نیز جزئی از این منطقه بود، ضمیمهٔ قلمرو دولت ایران شد و کوروش هخامنشی برای هر یک از شهرهای این منطقه فرمانداری جداگانه برگزید (همو، ۶۷ ـ ۶۸). داریوش در ۴۹۲ ق‌م به تمام متصرفات ایرانی در آسیای صغیر آزادی داد و مالیاتها را تعدیل کرد (همو، ۸۹). حاکمیت ایران بر این نواحی نزدیک دو سده ادامه یافت. در این مدت راه جدیدی از شوش به سارد کشیده شد که پس از عبور از کوههای توروس و شهرهای قونیه و آق‌شهر وارد افیون شده، در قصبهٔ اپیسوس (چای) به راه دیگری که به ساحل دریای اژه می‌رفت، می‌پیوست (YA، همانجا). با پیروزی اسکندر بر داریوش سوم در ۳۳۰ ق‌م نفوذ ایران نیز بر این مناطق پایان پذیرفت (پیرنیا، ۱۱۶). پس از اسکندر ادارهٔ آناتولی و ناحیهٔ افیون به دست آنتیگونوس و سپس سلوکوس افتاد (همو، ۱۳۹). آنگاه دولتهای برگاما، گالات، روم و بیزانس بر آنجا فرمان راندند (YA,I/263-264). تسلط بیزانس تا شکست این دولت از ترکان سلجوقی در نبرد ملازگرد در ۴۶۴ق/۱۰۷۲م ادامه داشت (نک: آق‌سرایی، ۱۶ـ۱۷).

در سالهای پس از اسلام، مسلمانان بارها به آسیای صغیر و شهرهای آن حمله کردند (یعقوبی، ۱۷۵/۲ـ۱۷۶). اگر چه هدف این حملات پایتخت روم شرقی ــ استانبول ــ بود، ولی به شهرهای سر راه نیز تعرض می‌شد، چنانکه در حملهٔ یزید بن معاویه در ۴۹ق/۶۶۹م (طبری، ۲۳۲/۵؛ حتی، ۲۶۱) قلعهٔ امیر داغ از توابع افیون به تصرف وی درآمد (YA, I/264). در ۹۷ق/۷۱۶م مسلمة بن عبدالملک در جنگ با رومیان، قلعهٔ امیر داغ را محاصره کرد (یعقوبی، ۲۵۸/۲؛ YA، همانجا). در ۱۲۱ق/۷۳۹م قلعهٔ افیون به تصرف مسلمانان درآمد، ولی این امر چندان دوام نیاورد. در زمان هارون الرشید و معتصم نیز جنگ و کشمکش بر سر تصرف این قلعه میان مسلمانان و رومیان ادامه یافت و تئوفیلوس امپراتور بیزانس در جنگ با معتصم به قلعه پناه برد، اما سرانجام قلعهٔ افیون به دست مسلمانان افتاد و تئوفیلوس به بیزانس عقب نشست. طبق پیمانی که در ۵۰۹ق/۱۱۱۵م میان بیزانس و سلجوقیان بسته شد، افیون در اختیار سلجوقیان قرار گرفت و مرز میان دو دولت تعیین شد (همانجا).

با شکست سلجوقیان در نبرد کوسه‌داغ به دست مغولان و فروپاشی این سلسله (توران، 227-228)، ادارهٔ آناتولی به دست امیران خراجگزار مغول افتاد. یکی از این خاندانهای حکومتگر، خاندان صاحب عطاست که مدتی، در اواخر سدهٔ ۷ و اوایل سدهٔ ۸ق بر امیرنشینی کوچک که مرکز آن شهر افیون قره حصار بود و بعدها قره حصار صاحب نامیده شد (اوزون چارشیلی، 150)، فرمان راندند. فرزندان صاحب عطا فخرالدین ــ که سمت وزارت داشت و به سبب داشتن مؤسسات خیریه و موقوفات بسیار به ابوالخیرات معروف بود (توران، 296-295) ــ در ناحیهٔ افیون امارت خود را تأسیس کردند. آنان در حدود سال ۷۱۴ق/۱۳۱۴م به اطاعت تیمورتاش امیر چوپان گردن نهادند (اوزون چارشیلی، 152-150). آنگاه افیون مدتی در قلمرو حکومت خاندان گرمیان درآمد. از امیران این خاندان آثار بسیاری در این شهر باقی مانده است (همو، 52). این شهر در سدهٔ ۸ق/۱۴م از سوی ارطغرل فرمانروای عثمانی به قلمرو این خاندان ضمیمه شد (نشری، I/65)، اما حاکمیت دولت عثمانی بر این ناحیه در زمان ایلدرم بایزید در اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م به رسمیت شناخته شد (YA, I/266). تیمور در لشکرکشی به آسیای صغیر به قره حصار آمد و از آنجا به کوتاهیه رفت (نظام الدین، ۲۶۱). با شکست بایزید از تیمور، قره‌حصار نیز از جانب امیرزاده سلطان حسین و امیر سلیمانشاه تصرف شد (شرف‌الدین، ۳۲۷). در لشکرکشیهای پادشاهان عثمانی به نواحی جنوب از این شهر به سبب موقعیت خاص به عنوان پایگاه و محل تجمع سپاه استفاده می‌شد (تورسون، 145).

افیون در دوران حاکمیت دولت عثمانی در فاصلهٔ سده‌های ۹ـ۱۱ق/۱۵ـ۱۷م صحنهٔ شورشهای بسیاری شد که به قیامهای جلالی معروف است. از جملهٔ آنها از قیام آبازه حسن پاشا (YA، همانجا؛ هـ د، ۲۸/۱)، قره یازیجی‌زاده، خلیل طویل و حیدراوغلی (اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۱۳۶، ۴۰۳) می‌توان نام برد. شهر افیون اندک مدتی نیز در اشغال ابراهیم‌پاشای مصری بود («دائرة المعارف...[1]»، I/444).

با شکست امپراتوری عثمانی در پایان جنگ جهانی اول و انعقاد عهدنامهٔ مندرس در ۲۴ محرم ۱۳۳۷ق/۳۱ اکتبر ۱۹۱۸م، قلمرو دولت عثمانی تجزیه شد (YA, I/270؛ شاو، ۵۵۲/۲ـ۵۵۳). در ذیقعدهٔ ۱۳۳۹/ژوئیهٔ ۱۹۲۱، افیون به تصرف نیروهای یونان درآمد (کوجاتورک، 266؛ سون یل، 174) و سرانجام با آغاز تعرض بزرگ در جبههٔ غرب در محرم ۱۳۴۱/اوت ۱۹۲۲ از اشغال یونانیها آزاد شد و به کشور جمهوری ترکیه پیوست (کوجاتورک، 336؛ YA, I/271). این روز به عنوان روز آزادی افیون جشن گرفته می‌شود. شهر افیون در نظام اداری و تقسیمات کشوری عثمانی یکی از ۵ شهرستان ولایت خداوندگار محسوب می‌شد (سامی، ۳۶۲۷/۵).

از شهر افیون در آثار سیاحانی که در سده‌های مختلف از آن بازدید کرده‌اند، به تفصیل سخن رفته است. به نوشتهٔ اولیا چلبی که در سدهٔ ۱۱ق از آنجا دیدن کرده است، شهر ۴۲ محله داشته است که در آن ۴٬۶۰۰ خانوار مسلمان و ۱٬۰۰۰ خانوار مسیحی زندگی می‌کردند.

1. *Türkiye...*

به نوشتهٔ وی ۰۴۸‚۲ باب مغازه در آنجا وجود داشته است (IX/32-33). قطب الدین مکی در ۹۶۴ق/۱۵۵۷م، سیمون لهستانی و تاورنیه از این شهر بازدید کرده‌اند (YA, I/275-276). رامسی یکی دیگر از این جهانگردان، افیون را یکی از ۵ شهر پنتاپولیس می‌داند (IA, VI/278). شارل تکسیه جهانگرد دیگر اروپایی که در سدهٔ ۱۹م در این شهر مدتی اقامت داشته است، در کتاب خود آگاهیهای بسیاری دربارهٔ آنجا به دست می‌دهد (ص ۳۷۸-۳۸۰).

آثار تاریخی: در شهر افیون آثار مربوط به سده‌های کهن بسیار کم است، اما در بخشهای تابع آن آثار هزارهٔ ۳ و ۲ قم وجود دارد، از آن جمله‌اند: بقایای زیستگاه قدیمی در چاوادارلی در ۱۶ کیلومتری شرق افیون؛ سینادا، در محل قصبهٔ شهود امروزی؛ پریمنسوس[1]، در ۶ کیلومتری جنوب در محل روستای سویلون (IA,VI/280;YA,I/319)؛ و کلاینایی در شمال شرقی قصبهٔ دینار که خرابه‌های کاخ خشایارشا در آنجا قرار دارد (YA، همانجا).

از آثار دوره‌های اسلامی اولو جامع، مسجد ارسطا، آق مسجد (مسجد سفید)، مسجد کعبه، ینی جامع (مسجد جدید)، همچنین مجموعهٔ گدیک احمد پاشا شامل مسجد و مدرسه و جز آن را می‌توان نام برد («دائرة المعارف»، I/445). مولوی خانهٔ افیون نیز از آثار تاریخی این شهر است که بعد از مولوی‌خانهٔ قونیه مقام دوم را در ترکیه داراست (YA,I/322). از مراکز بازرگانی معروف در این شهر «سرای عجم = عجیم خانی» بود که محل اقامت بازرگانان ایرانی بوده است (IA, VI/279).

مهم‌ترین اثر تاریخی شهر که نشانهٔ آن نیز محسوب می‌شود، قلعه‌ای است که بنای آن را به مورسیلیس[2] دوم پادشاه حتی در ۱۳۵۰قم نسبت می‌دهند (YA, I/319). این قلعه بر فراز صخره‌ای از جنس تراکیت ساخته شده است. به نوشتهٔ اولیاچلبی قلعه به شکل ۵ ضلعی و دارای ۶ طبقه است. بر سر در قلعه کتیبه‌ای از سلطان علاءالدین کیقباد سلجوقی و نیز کتیبه‌ای دیگر مربوط به دورهٔ سلیم دوم به تاریخ ۹۸۱ق/۱۵۷۳م نصب شده است. متن کتیبه‌ها به مرمت این قلعه مربوط است که توسط آن فرمانروایان انجام شده است. در درون قلعه، مسجد، مخازن آب، انبار مهمات و زیارتگاه وجود دارد (IX/30-31). این قلعه در دوران عثمانیها به عنوان زندان نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت (عاشق پاشازاده، ۲۴۳-۲۴۴). انبارهای قلعه حدود ۸ متر عمق داشته‌اند (تکسیه، ۳۷۹). گویند ثروتمندان شهر در مواقع بحران اجناس گرانبهای خود را در آنجا پنهان می‌کردند (اولیا چلبی، همانجا).

از دیگر آثار تاریخی شهر افیون پل رودخانهٔ آقارچای در نزدیکی ایستگاه راه‌آهن است که به آلتی گوز (۶ چشمه) معروف است. این پل در ۶۰۶ق/۱۲۰۹م بنا شده است. چنانکه از سنگ نوشتهٔ مرمرین سفید رنگ آن به زبان عربی برمی‌آید، بانی آن امیرابوالوفا... الیاس بن اُغز بوده است. این پل یکی از معروف‌ترین پلهای سنگی ترکیه است (چولپان، 58-59).

مجسمه‌ای که به یادبود پیروزی بر یونانیها در میدان بزرگ شهر نصب شده، در ۱۹۳۶م توسط کرپیل مجسمه ساز اتریشی ساخته شده است (YA,I/325).

مآخذ: آق سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پیرنیا، حسن و عباس اقبال، *تاریخ ایران*، تهران، خیام؛ تکسیه، شارل، *کوچوک آسیا*، ترجمهٔ علی سعاد، استانبول، ۱۳۳۹ق؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس‌الاعلام*، استانبول، ۱۸۹۶م؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شاو، ا. ج.، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شرف‌الدین علی‌یزدی، *ظفرنامه*، به‌کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تواریخ آل عثمان*، به کوشش همت علی بیک، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ کمال پاشازاده، احمد، *تواریخ آل عثمان*، آنکارا، ۱۹۵۴م؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ «مختصر سلجوق‌نامهٔ ابن بی‌بی»، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نظام الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Blau, O., «Etwas über das Opium», ZDMG, 1869, vol. XXIII; *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Çulpan, C., *Türk taş köprüleri*, Ankara, 1975; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Istanbul, 1935; IA; Kocatürk, U., *Atatürk ve Türkiye cumhuriyeti tarihi kronolojisi*, Ankara 1983; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; Neşri, M., *Kitāb-ı Cihan Nümâ*, Ankara 1982; Sonyel, S.R., *Türk kurtuluş savasi ve diş politika*, Ankara, 1986; Turan, O., *Selçuklular tarihi ve Türk- Islâm Medeniyeti*, Istanbul, 1969; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul,1988; Tursun Bey, *Tārīh-i Ebū 'l- Feth*, Istanbul, 1977, Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; YA.

علی‌اکبر دیانت

اِقاله، اصطلاحی فقهی و حقوقی به مفهوم نقض قرارداد با تراضی طرفین. واژهٔ اقاله در لغت به معنای فسخ بوده، و کاربردهای خاص آن در موضوعاتی مانند «بیعت» و «عهد» (نک: ابن منظور، ذیل قیل)، نشانگر استحکام متعلق آن است. در مفهوم اصطلاحی، اقاله تنها در عقود لازم به کار می‌رود (نک: سیدمرتضی، ۳۶۷) که در این کاربرد اصطلاحی کاملاً از خیار فسخ متمایز می‌گردد. علاوه بر آن، تراضی نیز به عنوان رکن اساسی اقاله، آن را از سایر موارد فسخ، چون «رد به واسطهٔ عیب» جدا می‌سازد (نک: ابن قدامه، ۲۴۵/۴).

کاربرد اقاله در عقود مالی از قبیل بیع و اجاره است، اما در عقود لازمی چون نکاح که امکان فسخ آنها با خیار نیست، و همچنین در ایقاعات جریان نمی‌یابد (نک: شهید ثانی، ۴۳۶/۳؛ ابن عابدین، ۱۴۶/۴؛ طباطبایی، ۱۹۲). برخی با تلقی اقاله به عنوان معامله‌ای عقلایی، آن را به عبادات مالی چون خمس و زکات نیز تعمیم داده‌اند (همانجا).

احکام اقاله در برخی از نظامهای حقوقی پیش از اسلام، مورد توجه بوده است، از جمله در حقوق رم، اقالهٔ عقودِ مبتنی بر تراضی، قبل از تحویل موضوع معامله و پرداخت بهای آن، ممکن بود (نک: *مدونة*، ...،

---

1. Prymnessos 2. Mursilis

۲۴۴). در آغاز دورهٔ اسلامی، هرچند رواج اقاله در معاملات، از برخی روایات آشکار می‌گردد، اما در سنت نبوی به احکام آن به طور گسترده نپرداخته‌اند.

فروع فقهی اقاله از عهد صحابه رو به توسعه نهاد و در اواخر سدهٔ ۲ق/۸م در متون مدون فقهی، جایگاهی گسترده یافت. تقابل برخی از صحابه چون ابن عباس و ابن عمر در مسألهٔ «اقاله در بخشی از مال سلم» قابل توجه است که در دوره‌های بعد نیز موضوع گفت و گو در محافل فقهی بوده است. این گوناگونی دیدگاهها از سوی فقیهان سرزمینهای اسلامی، چون مدینه و کوفه پی‌گیری شد که در این میان تقابل ابوحنیفه و شاگردان او با مالک، فقیه حدیث گرای مدنی جالب توجه است. ابوحنیفه و شاگردان او با تمسک به رأی منقول از ابن عباس، برخلاف گرایش غالب فقیهان اهل رأی کوفه چون ابراهیم نخعی، قائل به جواز اقاله بوده‌اند (نک: محمدبن حسن، *الحجة*...، ۵۹۰/۲، ۵۹۶؛ ابن ابی شیبه، ۱۳/۶؛ صنعانی، ۱۲/۸ به بعد) و در مقابل، مالک با تمسک به حدیثی منقول از رسول اکرم(ص) مشتری را بین گرفتن تمامی مال سلم، یا استرداد تمامی سرمایه مخیر دانسته، و حقی برای او در گرفتن بخشی از سرمایه قائل نبوده است (نک: سرخسی، ۱۳۰/۱۲؛ ابن مرتضیٰ، ۴۰۹/۴). در دیدگاه محمد بن حسن شیبانی، این اقاله گونه‌ای از صلح جایز دانسته شده است (همان، ۵۹۷/۲).

در دیدگاه مالک، همچنین قول به جواز اقاله، «ذریعه»ای به «بیع و سلف» بوده است که مورد نهی نبی اکرم(ص) قرار گرفته بود (همان، ۵۹۵/۲)؛ هر چند نزد او، عدم جواز منحصر به سلم در خرید طعام با سرمایهٔ «درهم» است، اما در جایی که سرمایه کالا باشد (مانند لباس)، قائل به جواز اقاله در بخشی از سلم بود (نک: ابن قاسم، ۶۹/۴). شافعی نیز علاوه بر تمسک به برخی از آثار پیشینیان، در تحلیل دیدگاه جواز به قیاس، عقل و اولویت استناد کرده است (نک: ۷۶/۳، ۱۳۲). در دیدگاه وی مرادِ نهی نبوی از «بیع و سلف»، این است که عقد بر مجموع بیع و سلف منعقد گردد (۷۶/۳).

اقالهٔ بیع با پرداخت ما بازای مالی نیز در دورهٔ صحابه موضوع گفت‌وگو بود و ابن عباس برخلاف ابن عمر، آن را باطل می‌دانست (نک: ابن ابی شیبه، ۱۰۹/۶، ۱۱۱؛ صنعانی، ۱۹/۸؛ بیهقی، ۲۷/۶). براساس گزارشی از رأی ابوحنیفه، وی در اقاله، پرداخت ما بازا از جانب بایع یا مشتری را باطل می‌دانست (نک: محمد بن حسن، همان، ۵۰۰/۲، *الجامع*...، ۳۶۵)؛ اما مالک چنین پرداختی را از سوی بایع و نه مشتری، جایز می‌دانست (نک: ۶۱۰/۲-۶۱۱؛ ابن قاسم، ۷۶/۴؛ محمدبن حسن، *الحجة*، ۵۰۰/۲-۵۰۲). در نگرش شافعی اقاله با پرداخت ما بازا، بدون تفاوت بین بایع و مشتری جایز نبود، هر چند در نظر وی طرفین در برخی موارد می‌توانستند بیع جدیدی منعقد نمایند (نک: ۳۸/۳، ۷۷). دیدگاه مبتنی بر عدم جواز، از احمدبن حنبل نیز گزارش شده است (نک: ابن رجب، ۳۸۰).

در مکتب فقهی اهل بیت(ع) نیز دیدگاه مبنی بر جواز اخذ بخشی از سرمایه در سلم، در برخی از روایات از حضرت علی(ع) و امام صادق(ع) نقل گردیده است (نک: مسند...، ۲۷۹؛ نیز حرعاملی، ۳۰۴/۱۸، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۰). علاوه بر آن، در روایتی منقول از امام صادق(ع) صحت اقالهٔ بیع با پرداخت ما بازا، نفی شده است (نک: همو، ۷۱/۱۸-۷۲) و نیز در برخی روایات منقول از ائمه(ع) به تفاوت بین اقاله و خیار اشاره شده است (همو، ۲۸/۱۸-۲۹).

نگرش بر ماهیت اقاله به عنوان «نقل ملک» یا «اعادهٔ ملک» در طول تاریخ فقه اسلامی، سبب ارائهٔ تحلیلهای مختلفی گردیده است که عمدتاً می‌توان به تحلیل اقاله در ضمن «بیع» و «فسخ» اشاره نمود (نک: طوسی، ۵۹۴/۱؛ ابن عبدالبر، ۳۴۳/۱۶؛ ابن قدامه، ۲۴۴/۴؛ ابن مرتضیٰ، ۳۷۵/۴). در جمع‌بندی آراء و تنقیح موارد اختلاف در سده‌های متأخر، برخی با استناد به اجماع، اقاله را بسته به نوع عقد، در موارد اخذ به شفعه، بیع دانسته، و در موارد صرف و سلم قبل از «قبض»، آن را فسخ شمرده‌اند (همانجا)؛ هر چند اجماع یاد شده، از سوی برخی شدیداً مورد انتقاد قرار گرفت (نک: شوکانی، ۱۴۰/۳). به علاوه، اختلاف در ماهیت اقاله از نظر بعضی از فقیهان، تنها در کاربرد لفظ اقاله است، اما در صورت اطلاق لفظ «تفاسخ»، فسخ به طور قطع محقق می‌شود (نک: نووی، ۱۵۳/۳).

شایان ذکر است که در برخی موارد، از اقاله به عنوان گونه‌ای از «عقد» یاد شده است (مثلاً نک: ابن رجب، ۱۰۹). صاحب جواهر، فقیه امامی متأخر با اشاره به این نکته که تصریحی از جانب فقها، مبنی بر عقد بودن اقاله در دست نیست، به دلیل تفاوت برخی از احکام اقاله با عقود لازم آن را نه عقد معاوضه، بلکه همانند فسخ، گونه‌ای از خیار می‌داند، هرچند به لحاظ تراضی با فسخ متفاوت است (۳۵۴/۲۴-۳۵۵، ۳۵۷؛ قس: طباطبایی، ۱۹۱). تحلیل ماهیت اقاله در قالب بیان قاعده‌ای فقهی نیز جالب توجه است (نک: دبوسی، ۱۳۸-۱۳۹؛ قس: شهید اول، ۲۹۰/۱-۲۹۱).

فقیهان مذاهب اسلامی در آثار خود به تفصیل به تبیین شرایط صحت اقاله و فروع مربوط به آن پرداخته‌اند. شرط کردنِ خلاف ثمن اول، در نظر برخی موجب بطلان اقاله بود؛ هر چند برخی دیگر، در این حالت شرط را باطل، و اصل اقاله را صحیح می‌دانستند (نک: قدوری، ۲۵۸/۱-۲۵۹؛ طوسی، ۵۹۵/۱؛ ابن قدامه، ۲۴۵/۴؛ ابن مرتضیٰ، ۳۷۶/۴)؛ از دیدگاه برخی از فقیهان حنبلی، اقاله در این مورد با «بیع تولیت» قابل مقایسه است (ابن قدامه، همانجا). صحت اقاله با تلف تمامی مبیع، یا بخشی از آن، و همچنین تلف ثمن نیز مورد اختلاف است (نک: قدوری، ۲۵۹/۱؛ محقق حلی، ۶۷/۲؛ ابن مرتضیٰ، ۳۷۶/۴؛ نیز نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۲۸۶). علاوه بر این موارد، فروعی چون اقاله از سوی ورثه پس از درگذشت طرفین بیع، ملکیت «نمائات» قبل از اقاله، و اقالهٔ معاطاتی را می‌توان از مهم‌ترین موضوعات اختلافی در این زمینه شمرد (نک: ابن مرتضیٰ، همانجا؛ نووی، ۱۵۴/۳-۱۵۵؛ ابن رجب، ۳۸۱؛ شهید ثانی، ۴۳۸/۳؛ بهوتی، ۲۰۴/۳؛ صاحب جواهر، ۳۵۵/۲۴؛ نیز *قانون*

مدنی، مادهٔ ۲۸۴، ۲۸۷).

به موجب مادهٔ ۲۶۴ *قانون مدنی* ایران، اقاله یکی از طرق سقوط تعهدات شمرده شده، و در مواد ۲۸۳ تا ۲۸۸ احکام حقوقی آن به تفصیل آمده است.

مآخذ: ابن ابی شیبه، ابوبکر، *المصنف*، بمبئی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن رجب، عبدالرحمان، *القواعد*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن عابدین، محمد، *رد المحتار*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن عبدالبر، یوسف، *التمهید*، به کوشش عمر جیدی و سعید احمد اعراب، تطوان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبریٰ*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن مرتضی، احمد، *البحر الزخار*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م؛ ابن منظور، *لسان*؛ بهوتی، منصور، *کشاف القناع*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبریٰ*، به کوشش یوسف عبدالرحمان مرعشلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ق؛ حرعاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، قم، ۱۴۱۲ق؛ دبوسی، عبیدالله، *تأسیس النظر*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ سرخسی، محمد، *المبسوط*، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سیدمرتضی، علی، *الناصریات*، تهران، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ شافعی، محمد، *الام*، بیروت، دارالمعرفه؛ شوکانی، محمد، *السیل الجرار*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ شهید اول، محمد، *القواعد و الفوائد*، نجف، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شهیدثانی، زین‌الدین، *مسالک الافهام*، قم، ۱۴۱۴ق؛ صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام*، تهران، ۱۳۹۴ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طباطبایی، محمدکاظم، *سؤال و جواب*، به کوشش مصطفیٰ محقق داماد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ *قانون مدنی*؛ قدوری، احمد، «مختصر»، همراه *اللباب* غنیمی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ محقق حلی، جعفر، *شرایع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محمد بن حسن شیبانی، *الجامع الصغیر*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الحجة علیٰ اهل المدینة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ *مدونة جوستینیان فی الفقه الرومانی*، ترجمهٔ عبدالعزیز فهمی، قاهره، ۱۹۴۶م؛ *مسندزید بن علی(ع)*، بیروت، منشورات دارمکتبة الحیاة؛ نووی، یحییٰ، *روضة الطالبین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

علی تولّایی

اِقامَتگاه، اصطلاح حقوقی به معنی محل سکنای شخص و مرکز مهم امور او. اقامتگاه همچون «اسم» از مشخصات هر شخص حقیقی یا حقوقی است. اقامتگاه در حقوق داخلی و حقوق بین‌الملل خصوصی دارای اهمیت و آثار گوناگونی است. اقامتگاه در فقه اسلامی عنوان خاصی ندارد و مواد ۱۰۰۲ تا ۱۰۱۰ *قانون مدنی* ایران با استفاده از حقوق جدید اروپا، به ویژه از قانون مدنی فرانسه اقتباس شده است.

اقامتگاه در لغت به معنی محل سکنا به کار رفته، و در اصطلاح حقوقی «اقامتگاه هر شخصی عبارت از محلی است که شخص در آنجا سکونت داشته و مرکز مهم امور او نیز در آنجا باشد...» (*قانون مدنی*، مادهٔ ۱۰۰۲؛ نیز نک: «قانون مدنی فرانسه[1]»، مادهٔ 102). در اصطلاح حقوقی «مسکن[2]» مرکز زندگی مادی و سکنای هر شخص است، در حالی که «اقامتگاه[3]» ناظر به مرکز زندگی حقوقی فرد است. هیچ‌کس نمی‌تواند بیش از یک اقامتگاه داشته باشد (*قانون مدنی*، مادهٔ ۱۰۰۳)، در حالی که می‌تواند دارای چند مسکن باشد (شایگان، ۱۸۳/۱ به بعد؛ پلانیول، I(1)/343, 366).

مبنا در تعیین اقامتگاه «مرکز مهم امور» است و اگر *قانون مدنی* به «محل سکونت» توجه نموده، از این‌روست که غالباً مرکز مهم امور فرد همان محل سکنای وی نیز هست. این مبنا در حقوق فرانسه و کشورهای تابع نظام حقوقی رومن و ژرمن نیز پذیرفته شده است، چنانکه مادهٔ ۱۰۲ «قانون مدنی فرانسه» از آن به «مرکز اصلیِ[4]» شخص تعبیر کرده است.

در نظام آنگلو ساکسون هر فرد دارای اقامتگاه اصلی یا طبیعی است، یعنی محلی که در آن متولد شده است و آن محل قانوناً اقامتگاه او تلقی می‌شود، تا اقامتگاه جدیدی اختیار کند که در این صورت اقامتگاه جدید اقامتگاه انتخابی او خواهد بود. بنابراین، عناصر تحقق اقامتگاه دو چیز است: ۱. سکنای واقعی در یک محل معین، ۲. قصد ماندن در آن محل (نک: ریس، 13؛ *بلک*...، 435).

در برخی از کشورها مانند آلمان، سویس، اسپانیا و پرتغال اقامتگاه فرد همان محل سکنای اوست و بدین‌ترتیب، با تغییر محل سکنا، اقامتگاه قانونی فرد نیز تغییر می‌کند («قانون مدنی آلمان[5]»، مادهٔ 7؛ «قانون مدنی سویس[6]»، بند 1 مادهٔ 23؛ نیز نک: قاسم، ۳۷۸-۳۷۹).

تعریف اقامتگاه در حقوق ایران و فرانسه، دارای این مزیت است که «مرکز مهم امور» شخص برخلاف محل سکنا، معمولاً ثابت است و کمتر تغییر می‌کند؛ در نتیجه روابط حقوقی افراد با ثبات‌تر، و کمتر دچار اختلال می‌شود؛ دیگر آنکه بیشتر در مرکز مهم امور شخص است که افراد با او تماس می‌گیرند و به ایجاد و تنظیم رابطهٔ حقوقی با وی اقدام می‌کنند (نک: صفایی، ۹۱-۹۲). با اینهمه، گاهی تعیین مرکز مهم امور دشوار است و دادگاه باید برای تعیین اقامتگاه بررسی و تحقیق نماید.

در مقایسه میان جایگاه اقامتگاه و تابعیت باید توجه داشت که تابعیت رابطه‌ای ذاتاً سیاسی میان‌شخص و دولت است، اما اقامتگاه به‌رابطه‌ای حقوقی میان شخص و حوزهٔ معینی از قلمرو یک دولت بازمی‌گردد. همچنین تابعیت واجد وصفی معنوی است، یعنی شخص قطع نظر از محل اقامت خود به آن دولت وابسته است، در حالی که اقامتگاه بیشتر واجد وصفی مادی است و ناظر به محلی است که منافع مالی شخص در آنجا متمرکز شده است (نصیری، ۸۰؛ بارکر، 91).

نخستین‌بار اقامتگاه در «قانون موقتی اصول محاکمات حقوقی» مصوب ۱۲۹۰ش که بعداً منسوخ گردید، به عنوان معیاری در تعیین صلاحیتهای محلی دادگاهها شناخته شد. پس از آن در مادهٔ ۱ از «قانون راجع به ثبت شرکتها» مصوب ۲ خرداد ۱۳۱۵ تصریح شد: «برای آنکه شرکتی تبعهٔ ایران تلقی شود، باید مرکز اصلی آن در ایران باشد». در *قانون تجارت* مصوب ۱۳۱۱ش در مادهٔ ۵۹۰ به تعریف اقامتگاه اشخاص حقوقی، و در مادهٔ ۵۹۱ به تعیین اقامتگاه به عنوان ملاک تعیین تابعیت آنها تصریح شد. نقطهٔ عطف تحول این مفهوم در حقوق ایران تصویب کتاب چهارم از جلد دوم *قانون مدنی* به تاریخ ۲۷ بهمن ۱۳۱۳ است که در آن قانونگذار ۹ ماده را به این موضوع

1. *Code civil*. 2. résidence 3. domicile 4. principal établissement 5. *Bürgerliches* ...
6. *Schweizerisches* ...

اختصاص داد. مادهٔ ۱۰۰۲ به تعریف اقامتگاه اشخاص حقیقی و حقوقی، و مادهٔ ۱۰۰۳ به بیان اصل وحدت اقامتگاه، و مادهٔ ۱۰۰۴ به مسألهٔ تغییر اقامتگاه و اقامتگاه اختیاری اختصاص دارد. قانونگذار در مواد ۱۰۰۵ تا ۱۰۱۰ به بیان انواع دیگر اقامتگاه، یعنی اجباری و قراردادی پرداخته است.

قانونگذار در تصویب مادهٔ ۱۰۰۳ از قانون مدنی سویس، و در تصویب مادهٔ ۱۰۰۸ از قانون مدنی آلمان، و در تصویب بقیهٔ مواد *قانون مدنی* از قانون مدنی فرانسه استفاده کرده است. چند سال پس از قانون مدنی، در *قانون آیین دادرسی مدنی* مصوب ۱۳۱۸ش و *قانون امور حسبی* مصوب ۱۳۱۹ش به بیان نقش و آثار اقامتگاه در حقوق داخلی پرداخته‌شد که مهم‌ترین آنها نقش اقامتگاه در تعیین صلاحیت دادگاهها، ابلاغ اوراق قضایی و مواعد قانونی در آیین دادرسی است.

اوصاف اقامتگاه: قانونگذار اقامتگاه را همچون اسم از ویژگیها و ممیزات شخص حقیقی یا حقوقی دانسته است. برخی از اوصاف اقامتگاه اینهاست:

۱. اقامتگاه امری فرضی و قراردادی است، برخلاف مسکن که امری حقیقی است. بنابر فرض قانون، شخص همیشه در اقامتگاه خود حضور دارد و آثار حقوقی راجع به اقامتگاه بر آن محل مترتب می‌شود، اگرچه سکنا و حضور مادی شرط تحقق اقامتگاه نیست و در عمل گاهی فرد در اقامتگاه قانونی خویش حضور ندارد (شایگان، ۱/۱۹۱؛ صفایی، ۹۰-۹۱).

۲. همان‌گونه که از نظر قانونگذار هیچ‌کس فاقد اقامتگاه نیست، هر فرد تنها یک اقامتگاه دارد. این امر به عنوان یک اصل با عبارت «هیچ‌کس نمی‌تواند بیش از یک اقامتگاه داشته باشد»، موردتصریح قانونگذار قرار گرفته است (*قانون مدنی*، مادهٔ ۱۰۰۳؛ نیز نک: «قانون مدنی سویس»، بند 2 مادهٔ 23). البته این اصل با مفاد مادهٔ ۱۰۱۰ *قانون مدنی* که به افراد حق می‌دهد برای اجرای تعهدات حاصل از هر قرارداد، یا ابلاغ برگهای دادرسی اقامتگاهی را انتخاب نمایند، منافات ندارد، زیرا چنانکه در ذیل این ماده اشاره شده، مقصود از اقامتگاه در مادهٔ ۱۰۰۳ اقامتگاه حقیقی است که نمی‌تواند متعدد باشد، در حالی که اقامتگاههای انتخابی در مادهٔ ۱۰۱۰ موقت و خاص است (امامی، ۴/۲۱۷-۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۱-۲۲۲؛ کاتوزیان، ذیل مادهٔ ۱۰۰۳). دو اصل لزوم داشتن اقامتگاه و وحدت آن در نظام حقوقی رومن، به ویژه حقوق فرانسه از اصول موردقبول بوده است.

۳. تشخیص اقامتگاه همیشه آسان نیست، زیرا ممکن است شخص در محلهای مختلف فعالیت داشته باشد؛ در این صورت دادگاه، با بررسی جوانب موضوع یکی از آن محلها را که مرکز مهم امور اوست، به عنوان اقامتگاه وی تشخیص می‌دهد (شایگان، همانجا؛ نیز پلانیول، I(1)/343).

انواع اقامتگاه: در حقوق ایران ۳ نوع اقامتگاه پیش‌بینی شده است: اختیاری، اجباری و انتخابی. تقسیم‌بندیهای دیگری با اندکی تفاوت در حقوق کشورهای دیگر نیز مشاهده می‌شود (نک: ریس، 13).

۱. اقامتگاه اختیاری یا حقیقی: این اقامتگاه محلی است که فرد در آن سکنیٰ دارد و مرکز مهم امور اوست. درصورتی که محل سکنای شخص غیر از مرکز مهم امور او باشد، این مرکز، اقامتگاه اختیاری یا حقیقی وی به شمار می‌آید (امامی، ۴/۲۱۸؛ جعفری، ۱/۵۱۸). طبق اصل ۳۳ *قانون اساسی* : «هیچ‌کس را نمی‌توان از محل اقامت خود تبعید کرد، یا از اقامت در محل مورد علاقه‌اش ممنوع، یا به اقامت در محلی مجبور ساخت، مگر در مواردی که قانون مقرر می‌دارد».

۲. اقامتگاه اجباری: این اقامتگاه به‌محلی گفته می‌شود که بر حسب قانون برای برخی از اشخاص با توجه به شغل و مقام ایشان، یا به لحاظ ارتباط آنان با اشخاص دیگر تعیین می‌شود، یعنی قانون به طور تبعی اقامتگاه برخی از اشخاص مانند پدر را برای برخی دیگر مثلاً فرزند صغیر وی معین می‌داند و مفروض می‌دارد که مرکز مهم امور شخص در آنجاست. به این نوع اقامتگاه، اقامتگاه «قانونی»، یا «تبعی» نیز گفته می‌شود (امامی، همانجا).

برخی از اشخاص دارای اقامتگاه اجباری هستند: الف ـ زن شوهردار: براساس مادهٔ ۱۰۰۵ *قانون مدنی* «اقامتگاه زن شوهردار همان اقامتگاه شوهر است...». با این حال، ذیل همین ماده برخی موارد استثنا را یاد کرده است؛ ب ـ محجور: اقامتگاه اشخاص محجور، یعنی صغیر، مجنون و سفیه که از تصرف در اموال و ادارهٔ امور حقوقی خویش ممنوعند، طبق مادهٔ ۱۰۰۶ *قانون مدنی* همان اقامتگاه ولی یا قیم ایشان است؛ ج ـ مأموران دولت: طبق مادهٔ ۱۰۰۷ *قانون مدنی* «اقامتگاه مأمورین دولتی محلی است که در آنجا مأموریت ثابت دارند»؛ د ـ افراد نظامی: طبق مادهٔ ۱۰۰۸ *قانون مدنی* «اقامتگاه افراد نظامی که در ساخلو (پادگان) هستند، محل ساخلوی آنهاست» (نیز نک: «قانون مدنی آلمان» بند 1 مادهٔ 9)؛ هـ ـ خدمه: افرادی چون سرایداران آپارتمانها و منازل که معمولاً نزد دیگری کار یا خدمت می‌کنند، طبق مادهٔ ۱۰۰۹ *قانون مدنی* اقامتگاهشان همان اقامتگاه کارفرماست.

۳. اقامتگاه انتخابی یا قراردادی: طبق مادهٔ ۱۰۱۰ *قانون مدنی* این نوع اقامتگاه محلی است که طرفین معامله برای اجرای تعهدات، یا دعاوی ناشی از قرارداد یا ابلاغ اوراق دادرسی مربوط به آن انتخاب می‌کنند. این محل معمولاً مرکز مهم امور فرد نیست، ولی طرفین برای سهولت در طرح دعوی و اجرای تعهدات ناشی از قراردادی معین، آن را با توافق به عنوان اقامتگاه در نظر می‌گیرند.

اقامتگاه شخص‌حقوقی: مادهٔ ۵۹۰ *قانون‌تجارت* تصریح می‌کند: «اقامتگاه شخص حقوقی محلی است که ادارهٔ شخص حقوقی در آنجاست» و ذیل مادهٔ ۱۰۰۲ *قانون مدنی* که پس از آن به تصویب رسیده است، می‌گوید: «اقامتگاه اشخاص حقوقی مرکز عملیات آنها خواهد بود». برخی از حقوق‌دانان بر این باورند که مقصود *قانون مدنی* از «مرکز عملیات» همان مرکز امور و ادارهٔ شخص حقوقی است و میان این دو ماده تعارضی وجود ندارد (امامی، ۴/۲۶۱؛ کاتبی، ۳۹؛ کاتوزیان،

ذیل مادهٔ ۱۰۰۲). برخی دیگر از حقوقدانان معتقدند که مقصود قانونگذار از «مرکز عملیات» و «مرکز اداره» دو چیز است، زیرا مرکز عملیات محلی است که اعمال مادی شخص حقوقی چون صنعت، تجارت، زراعت یا امور خیریه در آن صورت می‌گیرد، در حالی که مرکز اداره مکانی است که رؤسا و مدیران در آن حضور دارند و تصمیمات و اعمال کلی و اساسی مربوط بـه شخص حقوقی در آنجا صـورت می‌گیـرد. از این‌رو، اینـان معتقدند ایـن دو ماده با یکدیگـر متعارضند و برای حل این تعارض نظریات مختلفی مطرح کرده‌اند: برخی معتقدند مادهٔ ۱۰۰۲ *قانون مدنی* که تصویب آن متأخرتر از *قانون تجارت* است، ناسخ مادهٔ ۵۹۰ آن بوده، و اقامتگاه اشخاص حقوقی همان محلی است که عملیات مربوط به آن شخص در آنجا صورت می‌گیرد، نه محل ادارهٔ شخص حقوقی (شایگان، ۱/۱۸۶؛ عبادی، ۶۶).

آثـار اقامتگاه در حقـوق داخلی: در حقـوق داخلی، اقامتگـاه شخص در امور مختلف از جمله آیین دادرسی دارای اثر و اهمیت بوده که موارد عمدهٔ آن به این شرح است:

۱. طبـق یک اصل حقوقی «دادگـاه صلاحیت‌دار دادگاه اقامتگـاه خوانده است[1]»، چنانکه مادهٔ ۲۱ *قانون آیین دادرسی مدنی* نیز به این اصل اشاره کرده است. نتیجهٔ اصل یاد شده آن است که اگر خوانده به صلاحیت محلی دادگاه ایراد کند و دادگاه با بررسی موضوع تشخیص دهد که اقامتگاه وی در حوزهٔ قضایی دیگری است، پرونده را به مرجع صالح ارسال می‌کند. با وجود این، در مواردی که شخص حقوقی دارای شعبه‌های متعدد در محلهای مختلف است، برای اشخاص دشوار است که به جای طرح دعوی در محل وقوع آن شعبه، در مرکز اصلی و اقامتگاه آن طرح دعوی کنند. از این‌رو، قانون‌گذار در اینگونه موارد تصریح می‌کند: «اگر شرکت دارای شعب متعدده در جاهای مختلف باشد، دعاوی ناشیه از تعهدات هر شعبه با اشخاص خارج باید در دادگاه محلی که شعبهٔ طرف معامله در آن واقع است، اقامه شود، مگر آنکه شعبهٔ نامبرده برچیده شده باشد که در این صورت دعاوی نامبرده نیز در مرکز اصلی شرکت اقامه خواهد شد» (همان، مادهٔ ۳۸).

۲. کلیهٔ اوراق قضایی و اعلامیه‌ها اعم از اخطاریه، احضاریه، احکام و قرارهای صادره از محاکم، هر نوع اجرائیه و نیز اظهارنامه در اقامتگاه شخص به وی ابلاغ می‌شود (نک: همان، مادهٔ ۹۰).

۳. امور مربوط به غایب مفقود الاثر راجع به دادگاهی است که آخرین اقامتگاه غایب در آن محل بوده است (*قانون امور حسبی*، مادهٔ ۱۲۶).

آثار اقامتگاه در حقوق بین‌الملل خصوصی:

۱. در حقوق بین‌الملل خصوصی اگر خوانده در ایران دارای اقامتگاه نباشد، خواهان می‌تواند دعوی خود را به ترتیب در دادگاه محل سکنای موقت وی، و در صورت نبودن آن در دادگاهی که وی در حوزهٔ آن مال غیرمنقول دارد، و درصورت نداشتن آن در دادگاه اقامتگاه خود طرح کند (*قانون آیین دادرسی مدنی*، مادهٔ ۲۱).

۲. هر دادگاه برای یافتن قانون حاکم بر دعاوی بین‌المللی، قواعد حل تعارض قوانین کشور خود را ملاک قرار می‌دهد. بنابراین، پس از احراز دادگاه صالح، قانون صالح و حاکم نیز معین می‌گردد. از این‌رو، می‌توان گفت که اقامتگاه به طور غیرمستقیم در تعیین قانون حاکم مؤثر است (نک: سلجوقی، ۱/۲۷۰ به بعد).

۳. از آثار مهم اقامتگاه نقش آن در تابعیت است. درمورد اشخاص حقیقی، فرد برای تحصیل تابعیت یک کشور لازم است مدتی معین در آن کشور اقامت داشته باشد. درمورد اشخاص حقوقی در کشورهایی چون ایران اقامتگاه یکی از عوامل تعیین کنندهٔ تابعیت است، یعنی شخص حقوقـی تابعیت کشوری را داراست که اقامتگاهش در آنجا واقـع است (*قانون تجارت*، مادهٔ ۵۹۱).

۴. در برخی از کشورها از جمله سویس و انگلستان، افراد در احوال شخصیه تابع قانون کشوری هستند که در آن اقامتگاه دارند، نه تابع قانون کشور متبوع خود. در اینگونه کشورها، اقامتگاه اشخاص اهمیت بسزایی دارد و در دعاوی راجع به احوال شخصیه قانون اقامتگاه‌افراد بر آنان حاکم خواهد بود. در برخی دیگر از کشورها نیز که افراد در احوال شخصیه تابع کشور متبوع خود هستند، اقامتگاه بی‌تأثیر نبوده، به عنوان جانشین تابعیت در نظر گرفته شده است. بدین معنی که درمورد افراد «بدون تابعیت[2]» قانون اقامتگاه بر آنها حاکم خواهد بود (نک: نصیری، ۸۱ به بعد).

مآخذ: امامی، حسن، *حقوق مدنی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سلجوقی، محمود، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شایگان، علی، *حقوق مدنی ایران*، تهران، ۱۳۳۱ش/۱۳۷۲ق؛ صفایی، حسین و مرتضی قاسم‌زاده، *حقوق مدنی: اشخاص و محجورین*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ عبادی، محمدعلی، *حقوق تجارت*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ قاسم، هشام، *المدخل الی علم الحقوق*، دمشق، ۱۹۶۷- ۱۹۶۸م؛ *قانون آیین دادرسی مدنی*؛ *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*؛ *قانون امور حسبی*؛ *قانون تجارت*؛ *قانون مدنی*؛ کاتبی، حسینقلی، *حقوق تجارت*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ کاتوزیان، ناصر، *قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نصیری، محمد، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، به کوشش مرتضی کاخی و مرتضی نصیری، تهران، انتشارات آگاه؛ نیز:

Barker, D. L. A. & C.F. Padfield, *Law*, Oxford etc., 1992; *Black's Law Dictionary*, Saint Paul Minnesota, 1979; *Bürgerliches Gesetzbuch*; *Code civil*; Planiol, M. & G. Ripert, *Treatise on the Civil Law*, tr. Louisiana State Law Institute, Paris, 1939; Reese, W.L.M.& M. Rosenberg, *Cases and Materials on Conflict of Laws*, New York, 1978; *Schweizerisches Zivilgesetzbuch*.

سیدمصطفی محقق‌داماد

اِقامه، نک: اذان و اقامه.

اَقانیم ثَلاثه، نک: تثلیث.

اِقبالِ آشْتیانی، عبـاس (۱۲۷۷-۱۳۳۴ش/۱۸۹۸-۱۹۵۶م)، فرزند محمـدعلی، مـورخ، نویسنده، استـاد دانشگاه، عضو پیوستهٔ فرهنگستان ایران و مجمع علمی عربی دمشق.

---

1. Actor sequitur forum rei
2. apatride

اقبال در آشتیان از پدری فقیر و مادری لایق، پرعاطفه و دلسوز به دنیا آمد. خانواده‌اش در دوران کودکی او به تهران کوچ کردند. پدرش در این شهر حمام بیمارستان وزیری را در اجارهٔ خود آورد و خود وی نیز به سبب تنگدستی تا ۱۴ سالگی به درودگری پرداخت و همزمان تحصیلاتش را در مکتب خانه‌ها دنبال کرد. در همین سالها شیخ مرتضیٰ نجم آبادی که با خانوادهٔ اقبال، آشنایی و مراوده داشت، او و برادر بزرگ‌ترش را به مدرسهٔ «شرکت گلستان» فرستاد. پس از اتمام دورهٔ ۳ سالهٔ این مدرسه، عباس جوان به پایمردی نجم‌آبادی و با مساعدت ابوالحسن فروغی، به دارالفنون راه یافت (دبیرسیاقی، چهارده ـ پانزده؛ نجم‌آبادی، ۶۰۲ـ۶۰۴؛ یغمایی، ۴۵؛ افشار، ۲۵۷).

اقبال دورهٔ متوسطه را در دارالفنون با موفقیت طی کرد و به دلیل توانایی فراوان، معاونت کتابخانهٔ معارف را که در همین مدرسه تأسیس گردیده بود، عهده‌دار شد. او تدریس را از همین زمان در دارالفنون آغاز کرد و در ۱۲۹۷ش که دارالمعلمین مرکزی به همت میرزا ابوالحسن فروغی تأسیس شد (*دایرة المعارف...*، ۹۳۶/۱)، در آنجا درکنار کسانی مانند عبدالعظیم قریب، به تدریس فارسی، تاریخ و جغرافیا مشغول شد و همزمان در مدرسهٔ سیاسی و مدرسهٔ نظام به تدریس پرداخت (افشار، ۲۵۸).

حضور اقبال در این مدارس و کتابخانهٔ معارف، از یک سو سبب آشنایی او با ملک الشعرا بهار، رشید یاسمی، تیمورتاش و سعید نفیسی ــ که مجلهٔ *دانشکده* را منتشر می‌ساختند ــ شد و از سوی دیگر موجب دوستی وی با محمد علی فروغی، ابوالحسن فروغی، عبدالعظیم قریب و غلامحسین رهنما ــ که مجلهٔ *فروغ تربیت* را انتشار می‌دادند ــ گردید، و این خود وسیله‌ای شد تا اقبال به نوشتن مقالاتی در این مجلات بپردازد و نامش بر سر زبانها افتد (همانجا؛ گلبن، ۴۴۷/۲).

در ۱۳۰۴ش، هنگامی که اقبال در مدرسهٔ نظام تدریس می‌کرد، به منشی‌گری هیأت نظامی ایران انتخاب، و همراه این هیأت به عنوان مترجم راهی فرانسه شد و در آنجا با علامه محمد قزوینی ــ که پیش‌تر مقالات اقبال توجه او را جلب کرده بود ــ آشنا شد. اقبال در فرانسه علاوه بر شغل موظف خود، به ادامهٔ تحصیل پرداخت و به اخذ درجهٔ لیسانس از دانشگاه سربُن توفیق یافت (افشار، ۲۵۸ـ۲۵۹). ظاهراً در همین سفر بود که از سوی وزارت معارف وقت مأموریت یافت تا در موزه‌ها و کتابخانه‌های پاریس تحقیقاتی انجام دهد و گزارشهایی از وضع تحصیلی دانشجویان ایرانی در فرانسه به مقامات ایرانی بفرستد (میرانصاری، ۲۵۰/۱، ۲۶۶ـ۲۶۷).

اقبال پس از بازگشت به ایران بار دیگر تدریس خود را در دارالمعلمین مرکزی ــ که اکنون دارالمعلمین عالی نام گرفته بود ــ آغاز کرد و از مهر ۱۳۰۸، در کنار استادانی چون بدیع‌الزمان فروزانفر، ملک‌الشعرا بهار، رضازاده شفق و محمود حسابی به تدریس تاریخ مفصل ایران، تاریخ ایران قبل از اسلام و جغرافیای کشورهای بزرگ جهان مشغول شد. از قرائن برمی‌آید که این دوره از تدریس اقبال کوتاه مدتی پیش از ۱۳۰۸ش بوده است (همو، ۲۷۸/۱ـ۲۷۹). او از همین سالها درصدد بازگشت به اروپا برای تکمیل تحصیلاتش بود، تا اینکه سرانجام در پاییز ۱۳۱۳ش توانست با کمک محمدعلی فروغی (نخست وزیر) و علی‌اصغر حکمت (وزیر معارف)، به عنوان نمایندهٔ ایران در کنفرانس «طرز نگهداری موزه‌های صنایع و تاریخ» در مادرید شرکت کند و از همانجا راهی پاریس گردد (همو، ۳۲۹/۱ـ۳۳۱).

در مدتی که اقبال در فرانسه اقامت داشت، رساله‌ای تألیف کرد و در ۱۳۱۴ش برای وزیر معارف وقت فرستاد تا به پایمردی وی در شورای دانشگاه تهران به عنوان رسالهٔ دکتری به تصویب برسد. این شورا نیز رسالهٔ اقبال را در ۲۱ اسفند ۱۳۱۴ به منزلهٔ درجهٔ دکتری در رشتهٔ ادبیات پذیرفت (همو، ۳۳۹/۱، ۳۴۴). اقبال پس از بازگشت به ایران، در دی ماه ۱۳۱۷ به سمت استادی دانشگاه تهران منصوب (همو، ۳۵۵/۱)، و در همین سال عضو پیوستهٔ فرهنگستان ایران شد (افشار، ۲۵۹؛ صدیق اعلم، ۲۴۶/۲؛ شهرستانی، ۲۹).

بعد از ۱۳۲۱ش که ظاهراً شرایط جدیدی بر دانشگاه تهران حاکم شد، اقبال احساس ناخشنودی می‌کرد و به ادامهٔ کار تدریس در دانشگاه بی‌میلی نشان می‌داد. بدین سبب، بعضی از دوستان سیاستمدار او در صدد برآمدند تا با ارجاع منصب وزارتی وی را راضی سازند، اما او تن به چنین مسئولیتی نداد. وی در این زمان از پیشنهاد عباس مسعودی مدیر روزنامهٔ *اطلاعات*، مبنی بر راه‌اندازی مجله‌ای ادبی استقبال کرد و به دلگرمی حضور محمد قزوینی در تهران و اطمینان از همکاری قاسم غنی، همفکری سیدحسن تقی‌زاده و مساعدت عبدالحسین نوایی، در شهریور ۱۳۲۳ مجلهٔ *یادگار* را در تهران منتشر کرد (محیط طباطبایی، ۱۷ـ۱۸).

اقبال در سر مقالهٔ نخستین شمارهٔ *یادگار*، تحت عنوان «مرام و روش مجله»، اهداف خود را از انتشار این نشریه چنین بیان داشت: طبع و نشر آثار پیشینیان، معرفی میراث فرهنگی و هنری ایرانیان، شناساندن وضعیت کنونی ایران، معرفی فرهنگ مردم و آداب و عادات بومی ایران و معرفی نسخه‌های خطی (۱/۱ـ۶).

انتشار *یادگار* به شکل ماهانه تا خرداد ۱۳۲۸، ادامه یافت و در طول ۵ سال، مجموعاً ۵۰ شماره از آن منتشر گردید. بسیاری از استادان طراز اول آن زمان در تألیف مقالات *یادگار* با اقبال همکاری می‌کردند. مهم‌ترین مطالبی که تقریباً در تمامی شماره‌های *یادگار* به طور ثابت مورد بحث قرار می‌گرفت، تحقیقات ادبا، مسائل روز، مباحث تاریخی، ترجمهٔ احوال، مباحث جغرافیایی، باستان‌شناسی، بحث لغوی، اسناد تاریخی، مباحث هنری، معرفی کتابهای چاپی و خطی، روزنامه‌نگاری و معرفی خاورشناسان بود.

در پایان بهار ۱۳۲۸ش، اقبال از انتشار *یادگار* منصرف شد. در این زمان علی‌اصغر حکمت وزیر خارجهٔ وقت، چند شغل رایزنی فرهنگی در تشکیلات وزارت خارجه ایجاد کرد و اقبال به میل خود به آنکارا فرستاده شد؛ چندی بعد ایتالیا را هم به حوزهٔ عمل او در آوردند (محیط

طباطبایی، ۱۹). اقبال تا پایان عمر چند مأموریت دیگر از این دست در آلمان، فرانسه، واتیکان و چند کشور عرب به عهده گرفت (میرانصاری، ۳۸۲/۱-۳۸۶، ۳۹۰، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۰) و در هر یک هم بر تجارب علمی خود افزود و هم برای تحقیقات تاریخی و فرهنگی ایران منشأ خدمات ارزنده‌ای گردید.

اقبال که مدتی بود از بیماری کلیه رنج می‌برد، به رغم پاره‌ای معالجات سرانجام در ۲۱ بهمن ۱۳۳۴ در شهر رم وفات یافت. پیکر او پس از آنکه در یکی از واپسین روزهای اسفند همان سال در تهران تشییع شد، در جوار حضرت عبدالعظیم، رواق ابوالفتوح رازی، کنار آرامگاه علامه قزوینی به خاک سپرده شد (محیط طباطبایی، ۲۰؛ شهرستانی، ۲۹).

عباس اقبال بی‌گمان یکی از بزرگ‌ترین، عمیق‌ترین و جامع‌ترین پژوهندگان معاصر ایران است که هر یک از آثار متعدد و گونه گونش الگوی تحقیق و نگارش اصیل است. از برجستگیهای وی تنوع حوزه‌های تحقیق و تتبع اوست. اقبال در زمینه‌های تاریخ، جغرافیا، علوم دینی، شعر و ادب و مباحث هنری، قدرت ذهن و قلم توانای خود را به خوبی نشان داد. چیره‌دستی و موشکافی عالمانهٔ او با درست نویسی، ساده‌نویسی و استواری و دلنشینیِ نگارش، همراه بود (قزوینی، ۹۵۹؛ دبیرسیاقی، چهارده). اقبال شاعر نبود، اما گه‌گاه به تفنن شعری هم می‌سرود (همو، بیست و دو). او پژوهشگری منتقد، روشمند، با انصاف و وجدان علمی، مهربان، سخی، دلسوز، سپاسدار محبت دوستان، قانع و نازک طبع بود.

آثار: از اقبال افزون بر ۱۰۰ مقاله در موضوعات تاریخی، جغرافیایی، ادبی، کلامی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی و حدود ۵۰ تألیف، تصحیح و ترجمه برجای مانده است. به علاوه، وی در ویرایش و تنقیح چند اثر تاریخی با کسانی دیگر، مانند محمد قزوینی همکاری داشت (برای فهرست نسبتاً کاملی از آثار اقبال، نک: افشار، ۲۶۲-۲۶۶؛ دبیرسیاقی، سه - یازده، بیست و سه - بیست و شش). پاره‌ای از آثاری که وی تألیف یا ویرایش یا ترجمه کرده، اینهاست:

۱. تصحیح *حدائق السحر فی دقائق الشعر* وطواط، تهران، ۱۳۰۹ش؛ ۲. ترجمهٔ *مأموریت ژنرال گاردان در ایران*، از آلفرد دو گاردان، تهران، ۱۳۱۰ش؛ ۳. ترجمهٔ *طبقات سلاطین اسلام*، از استانلی لین پول، تهران، ۱۳۱۲ش؛ ۴. تصحیح *بیان الادیان*، از ابوالمعالی محمد حسینی علوی، تهران، ۱۳۱۲ش (*آربری*، II(6)/71)؛ ۵. *تاریخ مفصل ایران از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت*، ج ۱، تهران، ۱۳۱۲ش؛ ۶. تصحیح *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، تهران، ۱۳۱۳ش (مشار، ۱۱۷۵/۱)؛ ۷. تصحیح *دیوان امیر معزی*، تهران، ۱۳۱۹ش؛ ۸. تصحیح *لغت فرس* اسدی طوسی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ ۹. تصحیح *تاریخ طبرستان* ابن اسفندیار، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ۱۰. تصحیح *کلیات عبید زاکانی*، تهران، ۱۳۲۱ش؛ ۱۱. ترجمهٔ *سه سال در دربار ایران*، اثر فوریه، تهران، ۱۳۲۶ش؛ ۱۲. تصحیح *شد الازار فی حط الاوزار عن زوار المزار*، از معین‌الدین جنید شیرازی، با مشارکت محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ۱۳. *جغرافیای آسیا، افریقا، اقیانوسیه برای سال اول دبیرستان*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ۱۴. تصحیح *سمط العلیٰ للحضرة العلیا*، از ناصرالدین منشی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ۱۵. تصحیح *ترجمهٔ محاسن اصفهان*، از حسین بن ابی‌الرضا آوی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ۱۶. *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ۱۷. *میرزا تقی خان امیر کبیر*، تهران، ۱۳۴۰ش. دو تألیف اخیر اقبال، پس از درگذشت وی، یکی به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و یحییٰ ذکاء، و دیگری به اهتمام ایرج افشار به چاپ رسید.

مآخذ: افشار، ایرج، «عباس اقبال آشتیانی»، *سواد و بیاض*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، «مرام و روش مجله»، *یادگار*، ۱۳۲۳ش، ج ۱، شم ۱؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ دبیر سیاقی، محمد، مجموعه مقالات عباس *اقبال آشتیانی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ شهرستانی، صالح، *شخصیات ادرکتها*، ۱۹۷۸م؛ صدیق اعلم، عیسیٰ، *یادگار عمر*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ قزوینی، محمد، *مقالات*، به کوشش ع. جربزه‌دار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلبن، محمد، *بهار و ادب فارسی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «مطبوعات و اقبال آشتیانی»، *راهنمای کتاب*، ۱۳۵۵ش، س ۱۹، شم ۱-۳؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۰-۱۳۵۵ش؛ میرانصاری، علی، *اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نجم‌آبادی، محمود، «استادم عباس اقبال»، *راهنمای کتاب*، ۱۳۵۵ش، س ۱۹، شم ۷-۱۰؛ یغمایی، حبیب، «عباس اقبال»، *یغما*، ۱۳۵۵ش، س ۹، شم ۱؛ نیز: *Arberry*.

محمد دبیرسیاقی

اِقْبالِ لاهوری، محمد (۱۲۹۴-۱۳۵۷ق/۱۸۷۷-۱۹۳۸م)، شاعر و متفکر مسلمان شبه قارهٔ هند و پاکستان. کسانی که در زمان حیات اقبال شرح احوال او را نوشته‌اند، تاریخ ولادت او را از روی قرائن به اختلاف سالهای ۱۸۷۰-۱۸۷۲ و ۱۸۷۵-۱۸۷۷م دانسته‌اند (نک: اقبال، ۲۹/۱-۴۹).

اقبال خود در شرح حال مختصری که در ۱۹۰۷م به پایان نامهٔ دکتریش ضمیمه کرده، ولادت خود را در ۳ ذیقعدهٔ ۱۲۹۴ در شهر سیالکوت پنجاب نوشته است، اما در تطبیق آن با سال میلادی محاسبهٔ دقیق نداشته، و آن را با ۱۸۷۶م مطابق دانسته است که البته درست نیست، زیرا این تاریخ با ۹ نوامبر ۱۸۷۷ مطابقت دارد. اقبال در ۱۹۳۰م نیز برای اخذ گذرنامهٔ سفر به انگلستان همان ۱۸۷۶م را تاریخ ولادت خود ذکر کرده است که طبعاً باید ناظر به ۱۲۹۴ق باشد. قرائن دیگر نیز این تاریخ را تأیید می‌کند (همو، ۴۵/۱، ۴۹) و به هر حال قول خود اقبال در این مورد باید مبنای معتبر شناخته شود.

اقبال دوران کودکی و نوجوانی را در زادگاه خود (سیالکوت) گذراند. زبانهای فارسی و عربی را در مدارس قدیمهٔ آنجا و به روش سنتی فراگرفت و با مقدمات علوم اسلامی و معارف قرآنی آشنا شد؛ سپس به مدرسه‌ای که مبلغان مسیحی اسکاتلندی به نام «اسکاچ میشن[1]» در سیالکوت تأسیس کرده بودند، وارد، و به اصول و مبادی

1. Scotch Mission

علوم جدید مشغول شد. پدرش شیخ نورمحمد، با آنکه پیشهٔ دوزندگی داشت، اوقات خود را در مصاحبت اهل سلوک می‌گذراند و با شعر و ادب عرفانی آشنا بود و خصوصاً به شیخ اکبر، محیی‌الدین ابن عربی ارادت تمام داشت و در خانه کتابهای *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* را مطالعه می‌کرد (همو، ۵۲/۱).

آشنایی اقبال با مقدمات عرفان نظری و الفاظ و اصطلاحات خاص آن از همین روزگار آغاز شد و چون پدرش به سلسلهٔ قادریه تعلق خاطر داشت، اقبال نیز در آغاز جوانی به این سلسله پیوست (همو، ۶۴/۱).

در مدرسهٔ مبلغان اسکاتلندی، استاد و راهنمای او سیدمیر حسن بود که هم به تشویق و مساعدت او اقبال به این مؤسسهٔ فرهنگی راه یافت (همو، ۵۱/۱). سیدمیرحسن مردی دانشمند بود که هم از علوم قدیمه و شعر و ادب فارسی و اردو و عربی بهرهٔ تمام داشت و هم با دانشهای جدید و افکار سیاسی و اجتماعی زمان به خوبی آشنا بود. وی مردی متقی و پرهیزگار و از معتقدان خاندان رسالت بود و در جریانهای فکری و سیاسی مسلمانان آن روزگار شبه قاره از نظریات سرسید احمدخان، بنیان گذار نهضت علیگره پیروی می‌کرد و با او روابط نزدیک داشت (همو، ۶۱/۱). شخصیت سیدمیرحسن و تعلیمات او در تکوین حیات فکری و روحی اقبال و شکل گرفتن شخصیت او بسیار مؤثر بود و تا پایان عمر همواره خود به این نکته آگاهی و توجه تمام داشت. هنگامی که در ۱۹۲۲م/۱۳۰۱ش حکمران انگلیسی پنجاب پیشنهاد کرد که به اقبال لقب «سر» داده شود (همو، ۶۲/۱)، اقبال قبول این پیشنهاد را مشروط بدان کرد که حکومت وقت رسماً از خدمات فرهنگی سید میرحسن تجلیل و قدر دانی کند و چون از اقبال دربارهٔ آثار و تصنیفات سیدمیرحسن سؤال شد، وی در جواب گفت «من خود از تصنیفات او هستم»، و تا لقب «شمس‌العلماء» برای سیدمیرحسن تصویب نشد، اقبال لقب پیشنهادی را برای خود نپذیرفت (همانجا).

اقبال از آغاز جوانی شعر می‌گفت و در مجالس شعر خوانی شرکت می‌کرد و در بعضی از جراید محلی اشعارش طبع و نشر می‌شد. سید میرحسن در تشویق او در این راه سهم کلی داشت و علاوه بر این، اقبال با داغ دهلوی استاد شعر اردو در آن روزگار، مکاتبه داشت و از راهنماییهای او بهره می‌گرفت (همو، ۶۹/۱ـ۷۰).

اقبال پس از طی دوران تحصیلات متوسطه، در ۱۸۹۵م به لاهور رفت و در دانشکدهٔ دولتی آن شهر به ادامهٔ تحصیل مشغول شد (همو، ۷۶/۱). در مدت ۵ سالی که وی در این دانشکده بود، علاوه بر زبانهای فارسی و عربی، با ادبیات انگلیسی و ادبیات جدید اروپایی آشنایی کامل حاصل کرد و مقدمات فلسفهٔ غرب را فرا گرفت. در دورهٔ فوق لیسانس علاوه بر تحصیل فلسفه که موضوع اصلی کار او بود، به مطالعهٔ اصول علم اقتصاد و حقوق نیز اشتغال داشت. استاد او در فلسفه دانشمند شرق‌شناس مشهور، سرتوماس آرنولد بود که در طول این دوران نسبت به شاگرد خود دلبستگی خاصی یافته بود (همانجا) و راهنماییها و تعلیمات او نیز در پرورش استعدادهای ذهنی و فکری اقبال تأثیر بسیار داشت.

اقبال پس از پایان این دوره از تحصیلات دانشگاهی، در بخش زبانهای شرقی همان دانشکدهٔ دولتی به تدریس پرداخت، و عهده‌دار دروسی در زبان عربی، ادبیات انگلیسی، اقتصاد، تاریخ و فلسفه شد (همو، ۸۶/۱)، و تا ۱۹۰۵م در این زمینه‌ها به تحقیق و ترجمه و تألیف مشغول بود.

یکی از نخستین کارهای او در این ایام مقاله‌ای بود به زبان انگلیسی دربارهٔ انسان کامل از دیدگاه عبدالکریم جیلی، و مقالهٔ دیگری دربارهٔ توحید وجودی نزد همین عارف (همو، ۸۷/۱). در این دو مقاله (که بعدها اساس فصل مهمی از رسالهٔ دکتری او ــ «رشد مابعدالطبیعه در ایران» ــ گردید) گرایش فکری اقبال به عرفان وحدت وجودی که از دوران کودکی بر اثر تلقینات پدرش با آن آشنا شده بود (همو، ۵۲/۱)، آشکار می‌گردد.

در همین اوقات بود که به پیشنهاد و تشویق استادش آرنولد، کتابی در علم اقتصاد سیاسی از زبان انگلیسی به اردو تلخیص و ترجمه، و کتاب دیگری در علم اقتصاد جدید تألیف کرد (همو، ۸۷/۱). از کارهای علمی دیگر او در این دوران تألیف کتابی در تاریخ سده‌های ۱۱ تا ۱۵م انگلستان، و کتابی در تاریخ هند برای مطالعهٔ دانشجویان بود (همو، ۹۰/۱).

در نخستین سالهای سدهٔ ۲۰م در شبه قاره، جریانهای فکری و حرکتهای سیاسی و آزادی‌خواهی و استقلال‌طلبی شدت تمام داشت و طبعاً طبقهٔ جوان روشنفکر را به سوی خود می‌کشید. اقبال در این احوال و بیرون از محیط تدریس دانشگاهی بیشتر اوقات خود را در انجمنهای ادبی و مجالس شعرخوانی می‌گذراند، و هنوز سالهای عمرش به ۳۰ نرسیده بود که سروده‌هایش در نواحی اردو زبان شبه قاره دست به دست می‌گشت و شهرتش به عنوان یکی از بهترین شاعران این زبان به دهلی و دکن و لکهنو رسیده بود.

شعر اقبال در این دوران، نخست رنگ صوفیانه و عشق عرفانی داشت و از سبک و مضامین شعر سنتی اردو پیروی می‌کرد، لیکن با درگیر شدن در جریانات سیاسی زمان و کوششهای مسلمانان برای تجدید حیات ملی و حفظ حقوق خود در مقابل اکثریت هندو مذهب، سروده‌هایش به تدریج رنگ سیاسی و اجتماعی می‌گرفت. منظومه‌های «تصویر درد» (اقبال لاهوری، *باقیات*...، ۳۱۹ـ۳۳۰) و «نالهٔ یتیم» (همان، ۳۴ـ۵۱) در حقیقت تصویر اوضاع دردناک مسلمانان هند بود. و منظومهٔ «فریاد به حضور سرور کائنات» (همان، ۱۳۹ـ۱۶۲) فریاد دادخواهی و تظلم آنان به پیشگاه پیامبر اسلام(ص) بود.

اقبال در این دوره از عقاید سرسید احمدخان پشتیبانی می‌کرد و استاد پیشین او سید میر حسن که خود از پیروان افکار سرسید و نهضت علیگر بود، سالها پیش او را در این جریان فکری قرار داده بود. سرسید آشنا شدن با علوم و فنون جدید را برای جوانان مسلمان ضرورتی حیاتی می‌دانست و می‌کوشید که برای این منظور از حکومت انگلستان

امتیازات بیشتری کسب کند. تأسیس دانشگاه علیگر، ترغیب مسلمانان به تفکر علمی و عقلانی و آموختن روشهای جدید زندگی، اقداماتی در این جهت بود (دربارهٔ سید احمد خان، نک: چند، II/352-380؛ احمد، «سید احمد...»، 62-61، 58-55؛ نیز نک: هد، ۵۷۸/۸-۵۷۹).

یکی دیگر از کسانی که در این دوره در تکوین شخصیت اقبال تأثیر تمام داشت، مولوی نذیر احمد دهلوی بود که طی اقامت ۱۰ سالهٔ اقبال در لاهور غالباً به آنجا می‌رفت و در مجالسی که از طرف «انجمن حمایت اسلام» برپا می‌شد، سخنرانی می‌کرد. اقبال در این انجمن شرکت فعال و مؤثر داشت و در هر مجلسی که تشکیل می‌شد، شعری از سروده‌های خود را می‌خواند. نذیر احمد در همان ایام از ستایشگران شعر اقبال بود و در اغلب مجالس شعرخوانی او حاضر می‌شد (صدیقی، ۲۳۹).

بسیاری از اندیشه‌های اقبال، مخصوصاً نظریهٔ «خودی» و «تسخیر فطرت» که از مبانی فلسفهٔ اوست، و نیز مخالفتهای او با برخی از جنبه‌های تصوف، انتقاد از تقلید غرب و اتکاء کلی به ارزش و اعتبار عقل، در حقیقت بسط و گسترش افکار نذیر احمد است که با بیانی فلسفی و نگرشی ژرف‌تر و جامع‌تر اظهار می‌شود.

اقبال در ۱۹۰۵م به اروپا سفر کرد و ۳ سال در انگلستان و آلمان به تحصیل حقوق و فلسفهٔ جدید و تحقیق در حکمت ایرانی و اسلامی و تفحص در تاریخ فکر و تمدن غرب مشغول بود. وی در این مدت با استادانی چون مک تگارت فیلسوف و هگل شناس انگلیسی، وایتهد، ادوارد براون و نیکلسن ارتباط نزدیک داشت و با افکار کسانی چون کانت، هگل، نیچه و برگسن آشنا شد. تأثیر نیچه و برگسن در فکر اقبال بسیار عمیق و سازنده بود و بعدها در ساختار فکر و فلسفهٔ او و نیز در تصوراتش دربارهٔ حیات و انسان و جهان برجای ماند. وی از دوران نوجوانی با شعر و ادب اروپا انس و الفت داشت و در این دوران بیش از همه به آثار گوته و وردزورث توجه یافته بود.

اقبال در یکی از یادداشتهای روزانهٔ خود که در ۱۹۱۰م آنها را نوشته است، به چند تن از کسانی که در شرق و غرب در تکوین شخصیت علمی و حیات روحی و فکری او مؤثر بوده‌اند، اشاره کرده، و گفته است که اسدالله غالب و عبدالقادر بیدل به او آموخته‌اند که در عین جذب و دریافت آراء و آرمانهای بیگانهٔ غربی، در فکر و روح خود شرقی باقی بماند؛ هگل و گوته او را به باطن و حقیقت امور راهنمایی کرده‌اند و وردزورث در دوران نوجوانی او را از بی‌خدا شدن نجات داده است («تفکرات...[1]»، 54؛ نیز نک: اقبال، ۸۳/۱).

رساله‌ای که اقبال تحت عنوان «رشد مابعدالطبیعه در ایران[2]» در سال ۱۹۰۷م برای اخذ درجهٔ دکتری در دانشگاه مونیخ تألیف کرد، نمایانگر رشد فکری، ذهن منطقی و روشمند، دامنهٔ اطلاعات، و ادراک نقادانهٔ او از مسائل علمی و فلسفی و تاریخی است. وسعت مطالعات او در تاریخ آراء و اندیشه‌های ایرانی پیش از اسلام، حکمت مشائی و اشراقی، آراء و مکاتب عرفانی، جریانهای فکری و فرهنگی مهم در جهان اسلام و کشورهای غربی، دقت نظر و نتیجه‌گیریهای او از یافته‌ها و آموخته‌ها، در این رسالهٔ کوچک و در برخی دیگر از نوشته‌ها و سروده‌های او در این سالها به خوبی آشکار است و حکایت از آن دارد که در این دوران عمیقاً درگیر مسائل فکری و فلسفی غربی و اسلامی بوده، و در عین حال با نگرانی و دلبستگی خاصی به اوضاع سیاسی و اجتماعی مسلمانان هند توجه داشته است (نک: همو، ۱۲۵/۱-۱۲۹، ۱۳۴-۱۳۸).

اقبال در ۱۹۰۸م به هند بازگشت و پس از دوران کوتاهی تدریس فلسفه در دانشگاه، از کار موظف کناره گرفت و تا پایان عمر با درآمدی که از وکالت دادگستری به دست می‌آورد، به سر برد (همو، ۱۴۰/۱). اوقات او کلاً به سرودن شعر، نوشتن مقالات و ایراد سخنرانیها می‌گذشت و سعی داشت که مسلمانان هند را به ارزشها و مواریث معنوی خود آگاه گرداند و آنان را برای کسب آزادی و استقلال و بازیافت هویت تاریخی و فرهنگی خود آماده سازد. آشنایی عمیق‌تر و دامنه دارتر او با افکار جلال‌الدین مولوی در این سالها آغاز شد و این شناخت نه تنها در شاعری و قدرت بیان او و به زبان فارسی تأثیر عظیم داشت، بلکه به جوهر اندیشهٔ او نیز رنگ و نیروی تازه بخشید و ترکیب و نظام فلسفه‌اش را کامل‌تر و منسجم‌تر ساخت.

تأثیر مولوی تا پایان عمر در حیات فکری و روحی اقبال برجای بود و این ویژگی در تمامی آثاری که از این دوران به بعد پدید آورد، آشکار است، چنانکه سرلوحهٔ منظومهٔ *اسرار خودی* او ابیاتی از *دیوان کبیر شمس* است؛ در *جاوید نامه* مولانا را راهبر و پیشرو خود در سیر و عروج روحانی قرار داده است؛ در *ارمغان حجاز* او را روشنی شب خود، و گره‌گشای کارها خوانده، و در *بال جبرئیل* مرید هندی و پیر رومی را به مشاعره نشانده است (نک: *کلیات فارسی*، ۲۴، ۴۹۰ به بعد، *کلیات اردو*، ۴۲۶-۴۳۴؛ نیز عبدالحکیم، 135-124, 184-182؛ خان، روح...، ۱۷۱، ۱۸۹).

نظر و دیدگاه اقبال نسبت به عرفان و تصوف اسلامی در طول ۴۰ سال زندگانی فکری او در تغییر و تحول بوده است و در آثار او آراء مختلف در این باب دیده می‌شود. وی از دوران نوجوانی، چنانکه گفته شد، با موضوعات عرفانی انس و آشنایی یافته بود و حتیٰ در رسالهٔ دکتری خود (۱۹۰۷م) بزرگ‌ترین فصل را به بحث دربارهٔ تصوف اختصاص داد و در آن از عرفان وحدت وجودی ابن عربی و عبدالکریم جیلی به تفصیل و با بیانی ستایش‌آمیز سخن گفت؛ اما پس از بازگشت از اروپا، و دربی تأملات و مطالعات نقادانهٔ بعدی در حیات اجتماعی مسلمانان هند و سعی در یافتن علل و عوامل ضعف و ادبار و واپس ماندگی عمومی این جامعه در جهان، و نیز تحت تأثیر افکار کسانی چون شوپنهاور و نیچه و برگسن، دربارهٔ تصوف و راه و روش صوفیانه به نظر و نتیجهٔ دیگری رسید که در منظومهٔ *اسرار خودی* و آثار بعدی او

---

1. *Stray...* 2. *The Development of Metaphysics in Persia.*

منعکس است. وی در این راستا نه تنها با اشعار حافظ و افکار ابن عربی و عرفان توحید وجودی و راه و رسم خانقاه‌نشینی و جنبه‌های زاهدانهٔ تصوف به مخالفت برخاست، بلکه حتیٰ فلسفهٔ افلاطون و پیروان او را نیز محکوم کرد (نک: نیکلسن، 22؛ اقبال لاهوری، *تاریخ...*، ۱۲-۲۱؛ خان، *حافظ...*، ۹-۴۸؛ مجتبائی، «گفت و گو...»، ۴۹۶-۵۱۱).

اقبال لاهوری در دوره‌های بعد بسیاری از اینگونه آراء خود را تعدیل کرد و تصوف را کلاً نوعی واکنش در برابر غلبهٔ قشریت و جمود فکری دینی و اعتراض به حکومتهای استبدادی به شمار آورد (نک: «بازسازی...[1]»، 77, 199) و نیز در نقادی عقل گرایی نظرگاه عرفانی اسلامی را ستود و از این جهت غزالی را با کانت برابر دانست (همان، 4)، ولی کلاً تا پایان عمر نوعی گرایش منفی نسبت به تصوف در افکار او دیده می‌شود و حتیٰ از خرده‌گیری بر غزالی نیز خودداری نمی‌کند (همان، 5). لیکن با اینهمه، در طول این تحولات فکری، نظر و اعتقاد او نسبت به مولوی هرگز تغییر نکرد، و همواره او را پیر و مرشد و راهنمای خود می‌دانست و در توضیح و تبیین نکات دقیق فلسفی و جهان‌شناسی اسلامی خود در موارد بی‌شمار به ابیاتی از مثنوی مولوی استناد و استشهاد می‌کند (نک: همان، 97-57,72,96).

اقبال در آغاز جوانی ــ چنانکه گفته شد ــ از افکار سید احمد خان پیروی می‌کرد و طبعاً توجه او بـه احوال اجتماعی و نیز معیشت مسلمانان هند معطوف و منحصر بود و گاهی نیز نوعی گرایش قومی و ملی هندی در سروده‌هایش دیده می‌شد. پس از بازگشت از اروپا و در دورانی که به تنظیم افکار و آراء خود مشغول بود، نوعی تحول کلی در دیدگاههای سیاسی و اجتماعی او پدید آمد. وی در عین آنکه مانند سید احمد خان اصلاح جامعهٔ مسلمان هند را در دگرگون شدن مبانی و مبادی فکری جامعه و کسب علوم و فنون و مهارتهای جدید می‌دانست و سعی داشت که نظریات خود را در قالب تعبیرات و مقولاتی بیان کند که برای طبقهٔ جوان و تجددطلب مسلمان قابل قبول باشد، از چند جهت با سید احمد خان و پیروان او اختلاف‌نظر پیدا کرده بود، یعنی اعتبار بی‌چون و چرای عقل و عقل‌گرایی یکسویه را نامقبول می‌دانست، تقلید از راه و روش زندگانی غربی و ارزش گذاریهای اخلاقی و اجتماعی غربی را مردود می‌شمرد و نیز دریافته بود که حیات سیاسی و اجتماعی مسلمانان هند را نباید از جامعهٔ بزرگ اسلامی بیرون از هند جدا دانست. وی در دوران اقامت در غرب و مشاهدهٔ جنگها و ستیزه‌های میان اقوام دریافته بود که بیشتر اینگونه فجایع و خونریزیها زاییدهٔ احساسات قومی و در جهت جلب منافع مادی و اقتصادی ملی است (نک: صدیق، 450)، از این رو بود که در سالهای بعد از بازگشت، اشعاری را که در آنها احساسات وطن پرستانه بیان شده بود و به روزگار جوانی او تعلق داشت، از مجموعهٔ آثار منظوم خود خارج کرد (چند، III/236؛ صدیق، 461) و به جای زبان اردو (هندوستانی) که زبان اکثریت مردم مسلمان هند بود، زبان فارسی و الفاظ و تعبیرات شعر عرفانی فارسی را برای بیان آراء و افکار خود به کار گرفت (نک: همو، 450). زبان فارسی از لحاظ تاریخی و فرهنگی دومین زبان مهم جهان اسلامی به شمار می‌رود و نه تنها بخش بزرگی از عالم اسلامی را دربر می‌گیرد، بلکه در سراسر شبه قارهٔ هند طبقهٔ درس خوانده و روشنفکر، آن را زبان دینی و فرهنگی خود می‌شناخته‌اند.

از لحاظ تفکر سیاسی، در این هنگام اقبال به وحدت جهانی اسلام و پیوستن مسلمانان هند به جهان اسلامی اعتقاد داشت (نک: چند، همانجا). این جریان فکری و سیاسی که با اشاعهٔ افکار جمال‌الدین اسدآبادی و آرمان تشکیل یک «خلافت» جهانی اسلامی آغاز شده بود (نک: اقبال، ۱۰۲/۱-۱۰۳)، در میان توده‌های مسلمان هند طرفداران بسیار داشت و با آنکه کسانی چون سرسید احمد خان و پیروان نهضت علیگر اینگونه آرمان جوییها را خیال پردازانه و غیر عملی و موجب تشدید تضادهای درونی هند و انحراف مسلمانان آن سرزمین از مسائل داخلی خود می‌دانستند (نک: احمد، «مطالعاتی...[2]»، 59, 60، «سیداحمدخان»، 69,70)، گروهی از روشنفکران مسلمان هند، چون شبلی نعمانی و ابوالکلام آزاد در آغاز از پشتیبانان آن شدند (اقبال، ۱۰۴/۱).

اقبال نیز طی سالیانی که در اروپا بود، و پس از آن درپی مطالعهٔ اوضاع اجتماعی هند، کشمکشهای درونی آن، توطئه‌ها و فتنه‌انگیزیهای قدرت استعماری، به این نتیجه رسیده بود که همزیستی مسلمانان با هندوان در کشوری واحد، عاقبت به غلبه و سلطهٔ اکثریت هندو مذهب بر اقلیت مسلمان خواهد انجامید و با آنکه در جریان مبارزات جاری برای طرد قدرت متجاوز بیگانه اتفاق و اتحادی میان دو گروه پدید آمده است، بی‌شک پس از کسب استقلال جنگ و ستیز و نابسامانی سراسر هند را فراخواهد گرفت و حاصل آن به هر حال به سود مسلمانان نخواهد بود. بنابراین، بهتر آن خواهد بود که هر چه زودتر مسلمانان هند خود را از اکثریت هندو مذهب جدا کنند و به پیروی از اصل توحید اسلامی به جامعهٔ بزرگ مسلمانان جهان بپیوندند.

این دیدگاهی بود که در آن روزگار در سراسر هند عمومیت یافته بود و اقبال خود در سراسر منظومهٔ رموز بیخودی که در ۱۹۱۸م انتشار یافت، به تفصیل تمام و در نهایت قوت و روشنی بیان کرده است. اما در سالهای آخر عمر، او خود دریافت که چنین جامعه‌ای لااقل در آن زمان وجود خارجی ندارد و با مشاهدهٔ نابسامانیها و اختلافات فرقه‌ای و اعتقادی در کشورهای اسلامی، رسوخ ضعف و زبونی و واپس ماندگی در میان آنها، در هم شکستن امپراتوری عثمانی (که چندین سال مرکز و محور تصورات مربوط به نظریهٔ خلافت بود)، و غلبهٔ مستقیم و غیر مستقیم قدرتهای بزرگ استعماری بر ملتهای اسلامی (از ملل مسلمان آسیای مرکزی که در حلقوم روسیهٔ تزاری فرورفته بودند، تا مصر و مراکش و الجزایر که دستخوش مطامع قدرتهای استعمارگر غرب

1. *The Reconstruction...* 2. *Studies...*

بودند). دریافت که در شرایط حاکم آن روزگار، اینگونه آرمان‌جویی غیر عملی است و با واقعیتهای سرسخت زمان موافق نیست. مسلمانان هند باید در درون زادگاه خود ــ هند بزرگ ــ به استقلال و آزادی فکر و عمل برسند و در این موقع نباید نیروهای فعال جامعه را از مسائل و مشکلات اصلی و محسوس خود منحرف، و به سوی آرمانی خیالی و غیر عملی معطوف سازند. این تغییر فکر نخست تلویحاً در بخش ششم از مجموعهٔ سخنرانیهایی که او در سالهای ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۸م ایراد کرده بود (و بعداً زیر عنوان «بازسازی تفکر دینی در اسلام» منتشر شد، نک: آثار، بخش د)، به نظر می‌رسد و سپس در خطابه‌ای که در دسامبر ۱۹۳۰م به مناسبت افتتاح جلسهٔ «مسلم لیگ» در اسدآباد عرضه کرد، به تصریح بیان می‌شود (برای متن خطابه، نک: قریشی، 768-763؛ مجتبائی، مقدمه، ۱۳-۱۴؛ نیز صدیق، 464)، و سرانجام رواج و غلبهٔ همین نظرگاه در جامعهٔ مسلمانان هند بود که به تشکیل کشور پاکستان و تأسیس حکومت اسلامی در مناطقی که اکثریت آنها مسلمان بود، منجر شد.

در راستای همین تغییر فکر و دیدگاه بود که اقبال در اواخر عمر دوباره به زبان اردو روی آورد، و دو منظومهٔ مهم *بال جبرئیل* (۱۹۳۵م) و *ضرب کلیم* (۱۹۳۶م) را به این زبان سرود. او با این کار می‌خواست مسلمانان هند را مخاطب خود قرار دهد. این دو منظومه گرچه از لحاظ تاریخ زبان و ادب اردو از مهم‌ترین آثار پدید آمده در این زبان به شمار می‌روند، لیکن از لحاظ مضامین و مطالب در حقیقت بیان همان افکار و نظریاتی است که قبلاً در منظومه‌های فارسی او به طور پراکنده عرضه شده بود.

در فاصلهٔ سالهای ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۵م کارهای ادبی اقبال منحصر بود به چند منظومهٔ کوتاه، چون «شکوه» (۱۹۰۹م)، «جواب شکوه» (۱۹۱۲م) و «شمع اور شاعر» (۱۹۱۲م) که غالباً آنها را برای جلسات سالیانهٔ «انجمن حمایت اسلام» لاهور سروده بود؛ نیز مجموعه‌ای از یادداشتهای مختصر دربارهٔ افکار و تصورات مختلف او که در ۱۹۱۱م به نام «تفکرات پراکنده» منتشر شد (نک: آثار، بخش د). مضمون این منظومه‌ها و اشعار دیگری که در سالهای بعد به زبان اردو سرود، چون «خضر راه» (۱۹۲۱م) و «طلوع اسلام» (۱۹۲۲م) بیشتر رنگ اجتماعی داشت و به قصد بیدار کردن جامعهٔ مسلمان هند، و تأسف بر غلبهٔ ضعف و غفلت و جهل بر این جامعه، و ایجاد حس اعتماد به نفس و اتحاد و همبستگی در آن بود.

از نامه‌های خصوصی او به دوستانش در این اوقات چنین برمی‌آید که در سالهای بعد از بازگشت از اروپا شدیداً افسرده خاطر، مأیوس و دلسرد بوده، و حتیٰ به گفتهٔ خودش شوق و ذوق شعر گفتن هم نداشته است. این احوال در منظومهٔ «شکوه» که در همان سالها سروده شده، به خوبی منعکس است. این منظومه، چنانکه از نام و عنوان آن برمی‌آید، شکوهٔ دردناک شاعر است از خداوند، از آنهمه تیره بختی و زبونی و سستی و جهلی که دامنگیر اقوام مسلمان در سراسر جهان شده است. ناگوارترین واقعیت برای اقبال و مسلمانان هوشمند در آن احوال تلخ و دردآور این بود که جامعهٔ مسلمان هند باید برای حفظ موجودیت خود در برابر اکثریت متخاصم هندو مذهب، از قدرت متجاوز و استعمارگر غاصب استمداد کند. گرایش اقبال به افکار جمال‌الدین اسدآبادی و وحدت جهانی اسلام که او تبلیغ می‌کرد، بیشتر نتیجهٔ روبه‌رو شدن با این بن‌بست تاریخی بود.

در ۱۹۱۵م و با انتشار منظومهٔ *اسرار خودی* دوران شاعری اقبال به زبان فارسی آغاز می‌شود. ۳ سال بعد، در ۱۹۱۸م دومین منظومهٔ فارسی او به نام *رموز بیخودی* انتشار یافت که در حقیقت ادامه و مکمل *اسرار خودی* است. ترجمهٔ منظومهٔ *اسرار خودی* به زبان انگلیسی به قلم شرق‌شناس معروف نیکلسن و انتشار آن در لندن در ۱۹۲۰م، و مقدمه‌ای که مترجم در معرفی این اثر نوشت، مایهٔ شهرت اقبال در اروپا شد. اقبال در این دو منظومه اصول فلسفهٔ نظری و دیدگاههای اجتماعی و سیاسی خود را بیان داشته است. در *اسرار خودی* حیات فردی مطرح، و در *رموز بیخودی* حیات اجتماعی مورد نظر است، و پیام هر دو تحقق کمالات فردی و اجتماعی است. در منظومهٔ دوم، «بیخودی» به معنایی که در فرهنگ و ادب صوفیانه به کار می‌رود، نیست. بیخودی در اینجا یکی شدن فرد در جامعه، و خود را در جمع و جمع را در خود دیدن است، و بدین سان است که خودی فرد در حیات جامعه جاودانی و مخلد می‌شود. آنچه در این دو منظومه مرکز و محور اندیشه‌های اوست، نظریهٔ «خودی» است که از این زمان به بعد در تمامی آثار اقبال مطرح است و همهٔ افکار و نظریات او بر آن قرار می‌گیرد. «خودی» انسان بنیاد شخصیت و هویت فردی و مرکز حیات و مرکز ثقل وجود اوست، و کمال خودی در حقیقت کمال وجودی هر فرد است. کمال اجتماع وابسته به کمال خودی افراد است، و فردیت هر فرد انسانی جلوه‌ای از فردانیت ذات الٰهی است. خداوند وحدانی و فرد مطلق است، و تخلق کامل به اخلاق الله، یعنی همچون ذات احدیت وحدانی و فردشدن و مظهریت کامل اسماء را حائز شدن. این حال، برخلاف نظر صوفیه، در ذات حق فنا شدن و یا با خدا یکی شدن نیست، بلکه رسیدن به کمال قرب، و مظهریت کامل یافتن است. بنابراین، هرچه انسان خودی، یعنی هویت فردی خود را بیشتر اثبات و تقویت کند، به فردانیت ذات حق نزدیک‌تر خواهد شد، و هر چه خودی ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، انسان از خدا دورتر است. حیات جلوه‌گاه و میدان رشد خودی است، و عالی‌ترین صورت حیات در کمال خودی تحقق می‌پذیرد، و بدین‌سان، کامل‌ترین انسان نزدیک‌ترین انسان به خداست و کامل‌ترین حیات در حقیقت حیاتی است که مظهر فردانیت حق باشد (نک: نیکلسن، 19-17).

خودی در ۳ مرحله یا ۳ مقام به کمال می‌رسد: نخست مقام «اطاعت» که پیروی از احکام الٰهی و تقید بدان است. دوم مقام «ضبط نفس» که مرحلهٔ تربیت قوای نفسانی و عقلانی است و تزکیهٔ نفس از آلایشها، تحصیل فضائل اخلاقی، و توسل به نیروی خلاقهٔ عشق و کشش تعالی بخش آن. سوم مقام «نیابت الٰهی» که عنایت و نتیجهٔ دو مرحلهٔ پیشین و مجاهدتهای اولیه است، و مقامی است که در آن تخلق به

اخلاق الٰهی و برخورداری تام از صفات و کمالات ربانی و سرانجام، قدرت «تسخیر فطرت» و «تعمیر طبیعت» حاصل می‌گردد. انسان در مقام نیابت و خلافت، و به حکم برخورداری تام از صفات خالقیت و ربوبیت، در کار آفرینش با خداوند سهیم است، آفرینش عملی انجام یافته و به آخر رسیده نیست و ذات باری تعالی همواره در افاضهٔ وجود و کمال بخشی است (کل یوم هو فی شأن). انسان در جریان این خلق مدام مداخلهٔ تمام دارد، و خودی نیز رو به سوی کمال دارد و دائماً به قوای نهفتهٔ خود فعلیت می‌بخشد، در هر مقام و مشهد دامنهٔ شناخت و آگاهیش گسترده‌تر می‌شود و خود را در نوری کامل‌تر می‌بیند، از خودی فردی به خودی جمعی و از خودی جمعی به خودی الٰهی می‌رسد (نک: *کلیات فارسی*، ۵۶-۶۲، ۵۵۰). هبوط آدم پلهٔ نخستین از سیر استکمالی انسان و لازمهٔ رسیدن او به مقام نیابت بوده، و وسوسهٔ ابلیس در حقیقت امر سرآغاز و انگیزهٔ اولیهٔ این سیر و سفر است.

«خودی» در این سیر تکاملی ۳ گونه «شاهد» یا شهود دارد: شاهد اول «شعور خویشتن»، یعنی شعور فردی و «خویش را دیدن به نور خویشتن»، شاهد دوم «شعور دیگری» که در حقیقت شعور جمعی است، و شاهد سوم «شعور ذات حق» و «خویشتن دیدن به نور ذات حق» که همان خودی الٰهی است (نک: همان، ۴۹۲). بدین سان، «خودی» در سیر استکمالی در هر مقام و مشهدی آگاهی و شعور پیشین خود را می‌شکند و به مقام و مشهدی بالاتر عروج می‌کند. حیات خودی در پویایی و رشد و گسترش است، و مرگش در سکون و رکود و سستی. خودی هر چه به کمال نزدیک‌تر شود، آزادتر و از قید جبر طبیعت و جبر زمان رهاتر می‌شود، و سرانجام، اراده و اختیار حق در اراده و اختیار او ظهور و تحقق می‌یابد و زمان و طبیعت مسخّر او می‌شود (نک: همان، ۸۶). نیروی محرک و دوام بخش خودی عشق است، و عشق به معنای گستردهٔ آن یعنی اراده و کوشش به جذب، درک و کمال یابی. آنچه خودی را سست و ناتوان می‌کند، «سؤال» است، یعنی خواستاری و نیاز و اتکای به دیگران که منافی استقلال خودی است (همان، ۴۱-۴۳).

اساس و بنیاد همهٔ جنبه‌های فکر و فلسفهٔ اقبال در حقیقت همین نظریهٔ خودی اوست که او تا پایان عمر سعی داشت آن را روشن‌تر و پرداخته‌تر در آثار خود عرضه کند. وی مسألهٔ جبر و اختیار، خیر و شر، جاودانگی، تربیت و تعالی نفس، ارتباط انسان و جهان و خدا، و سایر مسائل اساسی فلسفی را بر این پایه توجیه می‌کند و محور مباحث عمده در «بازسازی تفکر دینی در اسلام» همین نظریه است. خودی اسیر تاریخ و طبیعت نیست، بلکه آفرینندهٔ تاریخ است و در نظام طبیعت و فعلیت بخشیدن به قوای آن یار و مددکار آفریدگار است، و از دائرهٔ جبر و اختیار فراتر و بالاتر می‌رود. «خیر» همهٔ آن عواملی است که خودی را نیرو و توان می‌بخشد و «شر» هر چیزی است که خودی را سست و زبون و ناتوان کند (نیکلسن، 21-22؛ اقبال لاهوری، «بازسازی»، 63, 86-87). میزان و معیار سنجش هنر نیز همین است: هنر عالی و کامل آن است که نیروی اراده را بیدار کند و انسان را یاری دهد تا مردانه با رویدادها و آزمایشهای زندگی روبه‌رو شود، و هرهنری که خواب‌آور و افیون اثر باشد و حقیقت هستی و حیات را بپوشاند، مایهٔ تباهی و مرگ خودی است (همان، 97-94,87-86، چم؛ نیکلسن، 22).

فلسفهٔ سیاسی اقبال بر دو اصل بنیاد نهاده شده است: توحید الٰهی و رسالت محمدی. توحید الٰهی اساس فکر وحدت جامعهٔ اسلامی و یگانگی امت جهانی اسلام است، و رسالت محمدی اساس نظریهٔ آزادی، برابری و اخوت جهانی را تشکیل می‌دهد. این جامعه نهایت مکانی و زمانی ندارد، به هیچ حد و مرز جغرافیایی محدود نمی‌شود، مرکز آن کعبه، و قانون آن مبتنی بر شریعت اسلام و احکام قرآنی است. غایت توحید الٰهی و رسالت محمدی تحقق بخشیدن به مقام نیابت و خلافت الٰهی انسان است که «تسخیر فطرت و تعمیر طبیعت» نتیجهٔ آن است. کمال مطلوب، تأسیس جامعهٔ جهانی اسلامی و آرمان شهری است که در آن هیچ‌گونه تمایز قومی و نژادی نباشد و همهٔ نهادها براساس احکام و موازین دینی اسلامی استوار باشد و تحول و تحرک و کمال پذیری آن به اقتضای حرکت زمان و تحول شرایط جاری و بر اساس اجتهاد آگاهانه در احکام و معرفت کامل بر احوال و ضرورتهای حاکم بر معیشت جدید باشد. طرح نخستین این آراء در منظومهٔ رموز بیخودی در ۱۹۱۸م آورده شد و سپس در آثار دیگرِ اقبال، خصوصاً در بخشهای مختلف کتاب «بازسازی تفکر دینی در اسلام» تفصیل و گسترش یافت.

اقبال نهضت آزادی خواهی و استقلال طلبی مسلمانان هند را مقدمهٔ نهضتهای فکری و اجتماعی جهان اسلامی و تمامی مشرق زمین می‌داند و بر این نظر است که سرمایه‌داری و ماده پرستی غرب و سلطه‌جوییها و تجاوزگریهای قدرتهای غربی و نیرنگهای آنان در گرفتار کردن مردمان دیگر در جهل و فقر و زبونی و بی‌خبری، سرانجام به زوال تمدن غربی و درهم شکستن قدرتهای سلطه‌جو منجر خواهد شد. اقبال در عین اینکه ماده پرستی و سودجویی و بیدادگریهای غرب را شدیداً محکوم می‌کند، پیشرفتهای علمی غرب را می‌ستاید و معتقد است که اگر بینش علمی و تفکر عقلانی غربی با معنویت و نگرش دینی شرقی ترکیب شود، نتیجهٔ آن ظهور نوعی روابط انسانی و جهانی نو خواهد بود و در حیات بشری کیفیتی تازه پدید خواهد آمد.

به زعم اقبال آنچه در ادوار پایانی قرون وسطیٰ غرب را به حرکت درآورد و نهضتهای فکری و فرهنگی دورهٔ رنسانس و اصلاح کلیسا را به وجود آورد، ورود جهان بینی و تفکر علمی اسلام به غرب بود، ولی مسلمانان خود به علل گوناگون دچار رخوت و رکود فکری شدند و در طی سده‌های گذشته از حرکت باز ماندند، در صورتی که غرب به حرکت خود ادامه داد و موانع رشد و ترقی را از پیش راه برداشت. او بر آن است که مسلمانان باید نخست به نقد شیوه‌های تفکر و جهان‌بینی دیرین خود بپردازند، نقاط قوت و ضعف آن را خوب بشناسند، سپس با برخورداری از این بینش نو و بهره‌گیری از یافته‌های علوم و تجربه‌های

جدید جهانی، معارف دینی و حیات اجتماعی خود را نوسازی، و آن را با احکام معیشت جدید و روح و عقل حاکم بر زمان سازگار نمایند (نک: «بازسازی»، مقدمه).

در نظر اقبال علم و اندیشه شرقی و غربی ندارد و موهبتی است الٰهی که به انسان ارزانی شده است و سهم مسلمانان در همین علوم و یافته‌های مردم مغرب زمین و نیز در تمدن غربی و تحولات آن بسیار بزرگ و اساسی بوده است (همان، 104-103 ,6). عصر جدید در حقیقت با اسلام آغاز می‌شود و اسلام در پایان عصر قدیم و آغاز عصر جدید قرار دارد و تفکر برهانی استقرائی با اسلام آغاز می‌شود (همان، 101-100). بنابراین، برخورداری از پیشرفتهای علمی غرب مذموم نیست. آنچه مذموم است خود کم بینی و سستی در برابر غرب و هراس از سلطه جوییهای آن است. گرچه وی در اشعار خود غالباً از «فتنه‌های علم و فن» و «چنگیزی فرنگ» و «نیرنگهای فرنگ» می‌نالد (نک: *کلیات فارسی*، ۳۹۶)، لیکن باید توجه داشت که فریاد شکوهٔ او از نفس «علم و فن» نیست، بلکه از علم و فنی است که از «عشق» (به معنای یاد شده) جدا مانده، و از فرنگی است که بی‌دین و بی‌خدا و ماده پرست و متجاوز و ستمگر شده، و عقل و زیرکی را خدای خود قرار داده است (نک: همان، ۲۵۴-۲۵۵، ۳۱۹-۳۳۸)، از فرنگی است که حرص و آز و قدرت طلبی انسانیت او را به شیطانیت مبدل کرده است؛ وگرنه اقبال جنبه‌های مثبت تمدن غرب را منکر نیست (نک: اسمیث، 109-108).

اقبال خود از اندیشه‌های متفکران غربی بهره‌های فراوان گرفته که آثار آن در افکار و آراء او آشکار است. تأثیر نظریهٔ «نیروی حیاتی» و «تحول خلاّقهٔ» برگسن، «ابرمرد» نیچه، «ارادهٔ معطوف به حیات» شوپنهاور و «منِ فعال» فیخته را در افکار و آثار او به روشنی می‌توان باز شناخت (نک: عبدالحکیم، 186-120؛ خان، روح، ۱۳۵، ۱۳۷، ۲۱۵-۲۱۶)، و این کیفیت گاهی چنان غلبه دارد که برخی از نقادان آثار او فکر و فلسفهٔ وی را تقلید از افکار متفکران غربی دانسته‌اند (نک: صدیق، 457-454). باید توجه داشت که نظریه‌های «خودی»، «تسخیر فطرت»، «تعمیر طبیعت» و سایر عناصر اصلی فکر اقبال، گرچه از جهاتی شباهتهایی با نظریات فلاسفهٔ یاد شده دارد و طبعاً ــ چنانکه گفته شد ــ تأثیرات فراوان از آنها پذیرفته است، لیکن اساس این عناصر دریافتهای خود او از مسائل و موضوعات فکری و اجتماعی زمان، و حاصل مطالعات در اوضاع و احوال تاریخی جاری در شرق و غرب بوده است. وی بیش از آنکه متأثر از افکار متفکران غربی باشد، بر آراء حکما و عارفان اسلامی در باب انسان و جهان و نظریه‌های مربوط به مراتب وجود، خلافت الٰهی و خلق مدام متکی و مبتنی است (نک: «بازسازی»، 10, 93, 110) و برخلاف آراء و نظریات فلاسفهٔ غربی که غالباً خاستگاهی دنیوی و غیر الٰهی دارد، اقبال سرچشمهٔ همهٔ امور عالم را در مشیت الٰهی و عنایت ربانی می‌بیند (نک: خان، همان، ۱۳۷، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۲۱). اقبال خود در مواردی بر نظریات این فیلسوفان انتقادهای تند دارد. در «پیام مشرق» نیچه را دیوانه‌ای دانسته که به کارگاه شیشه‌گری رسیده است (نک: *کلیات فارسی*، ۳۲۷-۳۲۸، نیز ۶۲۳-۶۲۶، «بازسازی»، 41,43,154).

اقبال در دوران انقلاب روسیه، هوادار نهضت سوسیالیستی شده بود و نظریات مارکس را برای مبارزه با سرمایه داری و مفاسد آن سودمند می‌دانست. در «ضرب کلیم» (*کلیات اردو*، ۶۴۸-۶۴۹، ۶۵۳) از مارکس و انقلاب «اشتراکیت» به نیکی یاد می‌کند و سوسیالیسم را به طور کلی با نظرگاه اجتماعی اسلام سازگار می‌بیند (نک: *کلیات فارسی*، ۳۳۷) و معتقد است که *قرآن* با سرمایه داری و استثمار طبقهٔ محروم مخالف، و پشتیبان محرومان (بندگان بی‌ساز و برگ) و رنجبران است (نک: همان، ۵۵۱-۵۵۳؛ اسمیث، 119). ولی در عین حال بی‌دینی و بی‌خدایی آن را مردود می‌شمارد (نک: خان، همان، ۳۲۲-۳۲۶). وی در آغاز نظریات سیاسی ـ اجتماعی موسولینی را نیز می‌پسندید و پس از ملاقاتی که در ۱۹۳۲م با او در ایتالیا داشت، هواخواه شخصیت و کارهای او شد، لیکن چندی بعد، هنگامی که ایتالیا به حبشه حمله کرد، اقبال شدیداً این عمل را تقبیح، و تجاوزگری و اغراض سیاسی رهبر ایتالیا را محکوم کرد (نک: *کلیات اردو*، ۶۵۷، ۶۶۱، ۶۶۲؛ اسمیث، 142).

ظاهر زندگانی و کیفیت معاش اقبال، برخلاف حیات فکری و روحی پرنشیب و فراز او، بسیار ساده و بی تکلف، و از کشاکشها و ماجراهایی که معمولاً مردان سیاست را به خود مشغول می‌کند، خالی و برکنار بود وی از ۱۹۰۸م که از اروپا بازگشت تا پایان عمرش، یک‌بار در دسامبر ۱۹۲۸ و ژانویهٔ ۱۹۲۹ به دعوت «کنفرانس سراسری اسلامی هند» به صدارت آقاخان و «مجمع اسلامی مدراس» برای ایراد چند سخنرانی به دهلی و علیگر و حیدرآباد و مدراس سفر کرد، و در ضمن این سفرها از بنگلور و میسور نیز دیدن نمود (نک: چغتایی، ۱۷-۴۵). او در ۱۹۳۰م به ریاست جلسات مسلم لیگ انتخاب شد و در ۱۹۳۱ و ۱۹۳۲م برای شرکت در میزگرد لندن به منظور رسیدگی به امور مربوط به هندوستان به لندن سفر کرد. در بازگشت از سفر اول، در پاریس با برگسن ملاقات و گفت‌وگو داشت و در بازگشت از سفر دوم، به اسپانیا رفت، از مسجد قرطبه و سایر آثار تمدن اسلامی آن سرزمین دیدن کرد و در مادرید با آسین پالاسیوس، اسلام شناس معروف آشنا شد (برای گزارش این سفر، نک: شاهین، ۱۱۷-۱۳۲). وی از اسپانیا بنابر دعوت موسولینی به ایتالیا رفت و در رم با وی ملاقات و گفت‌وگو کرد و در راه بازگشت به هند از مصر و دانشگاه الازهر دیدار نمود. در ۱۹۳۳م به دعوت دولت افغانستان برای مشاوره در امور فرهنگی و آموزشی به آن کشور سفر کرد و به زیارت مرقد حکیم سنایی غزنوی نائل شد. در سالهای آخر عمر گرفتار ضعف و بیماری شد و سرانجام در ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ درگذشت و در مسجد بزرگ شهر لاهور به خاک سپرده شد.

آثار: نوشته‌های اقبال را می‌توان به چند گروه تقسیم کرد:

الف ـ به نثر اردو:

۱. *علم الاقتصاد*، شامل مبادی علم اقتصاد برای استفادهٔ

دانشجویان، و آشنا کردن عامهٔ مردم با مقدمات این علم که در ۱۹۰۳م در لاهور طبع، و در ۱۹۶۲م در کراچی تجدید چاپ شد.

۲. *تاریخ تصوف*، طرحی کلی برای تألیفی مفصل دربارهٔ تصوف که اقبال در ۱۹۱۶م آن را آغاز کرد، ولی به صورت کامل در نیامد. وی در این کتاب از اشارات اعتراض آمیزی که در *اسرار خودی* و سروده‌های دیگر خود به «شعر عجمی» عموماً، و به شعر حافظ خصوصاً نموده، دفاع کرده، و به انتقاداتی که از این جهت به او کرده‌اند، جواب گفته است. در بخشهای دیگری از این طرح به ذکر احوال چند تن از مشاهیر صوفیه، شرح بعضی اصطلاحات و نقل برخی اشعار پرداخته، و در ضمن خلاصه گونه‌ای از طواسین حلاج را در چند صفحه آورده است. این طرح به صورت کتاب کوچکی به کوشش صابر کلوروی در ۱۹۸۵م در لاهور به طبع رسید.

۳. *انوار اقبال*، به کوشش بشیر احمد دار، کراچی، ۱۹۶۷م.

۴. *گفتار اقبال*، به کوشش م. رفیق افضل، لاهور، ۱۹۶۹م.

۵. *اقبال نامه* (مجموعهٔ مکاتیب اقبال)، به کوشش شیخ عطاءالله (در دو بخش)، لاهور، ۱۹۴۵ و ۱۹۵۱م.

۶. *خطوط اقبال*، به کوشش رفیع الدین هاشمی، لاهور، ۱۹۷۶م.

۷. *مقالات اقبال*، به کوشش عبدالواحد معینی، لاهور، ۱۹۶۳م.

۸. *روح مکاتیب اقبال*، به کوشش عبدالله قریشی، لاهور، ۱۹۷۷م (شامل ۲۳۳'۱ نامه، به ترتیب تاریخی).

ب - به نظم اردو:

۱. *بانگ درا*، مجموعهٔ اشعار متفرقهٔ او که از ۱۹۰۱ تا ۱۹۲۳م سروده، و در جراید و مجموعه‌های مختلف چاپ شده است، لاهور، ۱۹۲۳م.

۲. *بال جبرئیل*، مجموعهٔ اشعار و منظومه‌های مختلف اقبال از ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۵م، لاهور، ۱۹۳۵م. بخشهایی از این مجموعه به کوشش و. گ. کیرنان به انگلیسی ترجمه شد[1] و بعضی اشعار دیگر آن را سید اکبر علی شاه به زبان انگلیسی درآورد و در ۱۹۷۹م در اسلام آباد منتشر کرد.

۳. *ضرب کلیم*، مجموعهٔ اشعار و منظومه‌هایی که بیشتر رنگ سیاسی و اجتماعی دارد، لاهور، ۱۹۳۶م.

۴. *ارمغان حجاز*، شامل آخرین اشعار و منظومه‌های اقبال که به فارسی و اردو سروده شده و مانند *ضرب کلیم* شامل اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی اوست، لاهور، ۱۹۳۸م.

ج - به نظم فارسی:

۱. *اسرار خودی*، لاهور، ۱۹۱۵م. این منظومه را نیکلسن به انگلیسی ترجمه کرد[2] و همراه مقدمه‌ای در لندن منتشر ساخت. انتشار این منظومه و ترجمهٔ آن موجب شهرت اقبال در شبه قاره و اروپا گردید و نظر روشنفکران غرب را به افکار او جلب کرد. اقبال در چاپ دوم این منظومه برخی اشعاری را که در آنها از تصوف ایرانی با لحنی تلخ انتقاد کرده، و خصوصاً اشارات تندی نسبت به حافظ آورده بود، حذف کرد و مقدمهٔ آن را نیز تغییر داد.

۲. *رموز بی خودی*، لاهور، ۱۹۱۸م. آربری این منظومه را به زبان انگلیسی ترجمه کرد[3]. اقبال این دو منظومه را به وزن مثنوی مولوی سروده، و تأثیر فکر و کلام مولانا جلال‌الدین در آنها به روشنی آشکار است.

۳. *پیام مشرق*، دهلی، ۱۹۲۳م. این منظومه که با توجه به *دیوان شرقی* گوته سروده شده، شامل چند بخش است: بخش اول («لالهٔ طور») شامل شماری دو بیتی در مضامین فکری و فلسفی، و بخشهای دیگر («افکار»، «می‌باقی»، «نقش‌فرنگ») متضمن اشعاری در موضوعات فلسفی و سیاسی و اجتماعی است. این اثر در ۱۹۶۳م به قلم آنماری شیمل به آلمانی، و در ۱۹۷۷م به قلم هادی حسین به انگلیسی درآمد.

۴. *زبور عجم*، لاهور، ۱۹۲۷م، شامل دو مثنوی به نامهای «گلشن راز جدید» که شاعر در آن به استقبال *گلشن‌راز* رفته، و اندیشه‌های جدید خود را در شکل و قالب منظومهٔ شیخ محمود شبستری عرضه کرده است، و «بندگی نامه» که شامل برخی از آراء اجتماعی و هنری و ادبی اوست. این اثر همراه با گزیده‌ای از نظم و نثر اقبال در ۱۹۶۸م به قلم آنماری شیمل به زبان آلمانی درآمد، و پیش از آن نیز بخشهایی را بشیر احمد دار در ۱۹۶۴م (لاهور)، و دو منظومهٔ «گلشن راز جدید» و «بندگی نامه» را هادی حسین در ۱۹۶۹م (لاهور) به زبان انگلیسی در آورد. ترجمهٔ ایتالیایی «گلشن راز جدید» نیز به قلم آلساندرو باوزانی در ۱۹۵۸م در رم انتشار یافت.

۵. *جاوید نامه*، لاهور، ۱۹۳۲م. این منظومه را شاعر برای فرزند خود، جاوید اقبال سروده است؛ عموماً آن را مهم‌ترین اثر ادبی و فلسفی او دانسته‌اند. اقبال در این اثر از ساختار معراج‌نامه‌ها و بیشتر از *کمدی الهی* دانته الهام گرفته است و همچون دانته وی نیز به راهنمایی پیر و مرشد خود، مولانا جلال‌الدین به سیر در افلاک می‌پردازد و به مقام قرب الهی می‌رسد. او در این سیر و سفر با بسیاری از بزرگان شرق و غرب، چون هگل، نیچه، تولستوی، زرتشت، بودا، حلاج، ابوجهل و جمال‌الدین اسد آبادی و با برخی اشخاص اسطوره‌ای، چون زروان، سروش، مردوخ و دیگران دیدار و گفت‌وگو دارد و ضمن آنها بسیاری از مسائل مهم فلسفی و تاریخی را مورد بحث قرار می‌دهد. این اثر نخست به قلم آلساندرو باوزانی در ۱۹۵۲م (رُم) به ایتالیایی ترجمه شد و سپس در ۱۹۶۱م (لاهور) به قلم شیخ محمود احمد، و در ۱۹۶۶م (لندن) به قلم آربری به زبان انگلیسی درآمد و شیمل در ۱۹۶۷م (مونیخ) آن را به زبان آلمانی ترجمه کرد. ترجمهٔ فرانسوی آن نیز در ۱۹۶۲م به قلم محمد مکری و میردویچ در پاریس انتشار یافت.

۶. *مثنوی مسافر*، لاهور، ۱۹۳۴م، گزارش منظومی است از سفر

1. Kiernan, V. G., *Poems from Iqbal*, London, 1955.
2. *The Secrets...*
3. Arberry, A. J., *the Mysteries of Selflessness*, London, 1953.

اقبال به افغانستان در ۱۹۳۳م و دیدار او از غزنه و قندهار و بیان تأثرات و اندیشه‌های او از مشاهدهٔ آثار تاریخی این نواحی.

۷. *پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟*، لاهور، ۱۹۳۶م. این منظومه از آخرین سروده‌های اقبال به زبان فارسی، و متضمن افکار و اندیشه‌هایی است که وی در طول حیات فکری و اجتماعی خود دربارهٔ سرنوشت مردم شرق، و خصوصاً مسلمانان شبه قاره داشته است.

د- به انگلیسی:

۱. «رشد ما بعدالطبیعه در ایران[1]»، لندن، ۱۹۰۸م، نیز لاهور، ۱۹۵۴، ۱۹۵۹، ۱۹۶۴، ۱۹۹۶م. این کتاب رسالهٔ دکتری اقبال در دانشگاه مونیخ بوده، و سیری است در جریانهای فکری و فلسفی در ایران تا دوره‌های جدید. این اثر در ۱۳۴۹ش به قلم امیرحسین آریان‌پور با عنوان *سیر فلسفه در ایران* ترجمه شده است.

۲. «شش گفتار دربارهٔ بازسازی تفکر دینی در اسلام[2]» (لندن، ۱۹۳۰م). این اثر در ۱۹۳۴م با تجدید نظر و افزودن مقاله‌ای به عنوان بخش هفتم با نام «بازسازی تفکر دینی در اسلام» (نک: مآخذ) در لندن انتشار یافت و پس از آن بارها با همین عنوان جدید در هند و پاکستان به طبع رسیده است. این کتاب شامل آخرین نظریات اقبال دربارهٔ حیات دینی مسلمانان، و تفکرات او در چگونگی تجدید و بازسازی و سازگار ساختن آن با اوضاع و شرایط تمدن جدید است. ترجمهٔ فرانسوی این اثر به قلم اِوا میرورویچ (پاریس، ۱۹۵۵م) و ترجمهٔ عربی آن به قلم عباس محمود در قاهره انتشار یافت (۱۹۵۵م). احمد آرام این اثر را با عنوان *احیاء فکر دینی در اسلام* به فارسی ترجمه کرد (تهران، ۱۳۴۶ش).

۳. «تفکرات پراکنده[3]»، به کوشش جاوید اقبال (لاهور، ۱۹۶۱م).

۴. «مباحثات اقبال[4]»، به کوشش شاهد حسین رزاقی (لاهور، ۱۹۷۹م).

۵. «نامه‌های اقبال به عطیه بیگم[5]» (بمبئی، ۱۹۴۷م).

۶. «نامه‌ها و نوشته‌های اقبال[6]»، به کوشش بشیر احمد دار (کراچی، ۱۹۶۷م).

۷. «نامه‌های اقبال[7]»، به کوشش بشیر احمد دار (لاهور، ۱۹۷۸م).

۸. «نامه‌های اقبال به جناح[8]»، با پیش گفتاری به قلم محمد علی جناح (لاهور، ۱۹۴۲م).

۹. «یادداشتهای اقبال[9]»، گردآوردهٔ رحیم بخش شاهین (لاهور).

۱۰. «سخنرانیها، نوشته‌ها و بیانات اقبال[10]»، به کوشش لطیف احمد شروانی (چ ۳، لاهور، ۱۹۷۷م).

۱۱. «اندیشه‌ها و تأملات اقبال[11]»، به کوشش سید عبدالواحد (لاهور، ۱۹۶۴م).

مآخذ: اقبال، جاوید، *زنده رود حیات اقبال کا تشکیلی دور*، لاهور، ۱۹۸۵م؛ اقبال لاهوری، محمد، *باقیات اقبال*، به کوشش عبدالواحد معینی، لاهور، ۱۹۶۶م؛ همو، *تاریخ تصوف*، به کوشش صابر کلوروی، لاهور، ۱۹۸۵م؛ همو، *کلیات اردو*، اسلام آباد، ۱۹۹۰م؛ همو، *کلیات فارسی*، اسلام‌آباد، ۱۹۹۰م؛ چغتایی، محمد عبدالله، *متعلقات خطبات اقبال*، به کوشش سید عبدالله، لاهور، ۱۹۷۷م؛ خان، یوسف حسین، *حافظ اور اقبال*، دهلی، ۱۹۷۶م؛ همو، *روح اقبال*، دهلی، ۱۹۷۶م؛ شاهین، رحیم بخش، *اقبالیات*، لاهور، ۱۹۸۵م؛ صدیقی، افتخار احمد، «اقبال اور نذیر احمد کی فکری روابط»، *اورینتل کالج میگزین*، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۴۸؛ مجتبائی، فتح‌الله، «گفت و گوی اقبال و حافظ»، *نامهٔ شهیدی*، به کوشش حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۴ش؛ همو، *مقدمه بر فلسفهٔ آموزشی اقبال لاهوری* غلام السیدین، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Abdul Hakim, Kh., «Rumi, Nietzsche and Iqbal», *Iqbal as a Thinker*, Lahore, 1973; Ahmad, Aziz, «Sayyid Aḥmad Khān, Jamāl al - dīn al - Afghānī and Muslim India», SI, 1960, vol. XIII; id, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964; Chand, Tara, *History of Freedom Movement in India*, Lahore, 1967; Iqbal, M., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. S. Sheikh, Lahore, 1996; id, *Stray Reflections*, ed. J. Iqbal, Lahore, 1961; Nicholson, R. A., introd. *Secrets of the Self*, Lahore, 1983; Qureshi, I. H., «The Muslim Revival», *Sources of Indian Tradition*, ed. W. Th. de Bary et al., Delhi etc. 1972; Sadiq, M., *A History of Urdu Literature*, Karachi, 1985; Smith, W. C., *Modern Islam in India*, Lahore, 1946.

فتح‌الله مجتبائی

اِقْبالْنامهٔ نِظامی، نک: خمسهٔ نظامی.

اِقْبالیّه، شهری کوچک در استان قزوین. این شهر در ۳۶° و ۱۴′ عرض شمالی و ۴۹° و ۵۵′ طول شرقی واقع است (مفخم، ۲۶۰/۱) و حدود ۳/۴۷ کمـ۲ وسعت دارد (*آمارنامهٔ استان زنجان*، ۶۲). اقبالیه دارای موقعیتی دشتی است و در دهستان اقبال غربی از بخش مرکزی شهرستان قزوین (*سازمان تقسیمات...*، ۳۸) و ۱۰ کیلومتری جنوب غربی شهر قزوین، بر سر راه اصلی این شهر به همدان و زنجان قرار دارد (*فرهنگ جغرافیایی...*، ۱۱۵/۱؛ گلریز، ۹۲۲/۱، نقشه؛ ورجاوند، ۲۷۶).

این شهر که یکی از شهرهای ۱۲ گانهٔ استان قزوین به‌شمار می‌رود (*سازمان تقسیمات*، ۱)، پیش از این سلطان‌آباد خوانده می‌شد که از ۱۳۷۰ش با نام اقبالیه به صورت شهر درآمد (تحقیقات میدانی؛ نیز قس: *سرشماری*، ۱۳۶۵ش، ۱۵؛ *آمارنامهٔ استان زنجان*، ۵۴). جمعیت سلطان‌آباد در اواخر دههٔ ۱۳۲۰ش، ۱٬۲۷۰ نفر بود (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ گلریز، ۹۲۱/۱). اما جمعیت اقبالیه مطابق آخرین سرشماری (۱۳۷۵ش)، به ۳۱٬۴۶۹ نفر (۶٬۱۵۴ خانوار) رسیده‌است (*سرشماری*، ۱۳۷۵ش، هفتاد و شش) که ۶/۴٪ از کل جمعیت شهری شهرستان قزوین را تشکیل می‌دهد (*آمارنامهٔ استان تهران*، ۴۳،۳۶). تراکم نسبی جمعیت در این شهر حدود ۹ هزار نفر در کمـ۲ و نسبت جنسی ۱۰۲ مرد در برابر ۱۰۰ زن است (*سرشماری*، ۱۳۷۵ش، همانجا).

فعالیت اقتصادی ساکنان این شهر تا یک دهه پیش عمدتاً و به ترتیب

1. *The Development of Metaphysics in Persia.* 2. *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam.* 3. *Stray Reflections.* 4. *Discourses of Iqbal.* 5. *Iqbal, by Atiya Begum.* 6. *Letters and Writings of Iqbal.* 7. *Letters of Iqbal.* 8. *Letters of Iqbal to Jinnah.* 9. *Mementos of Iqbal.* 10. *Speeches, Writings and Statements of Iqbal.* 11. *Thoughts and Reflections of Iqbal.*

اهمیت عبارت بود از زراعت، باغداری و دامداری. زمینهای کشاورزی این محل برابر ۱٬۲۰۷ هکتار بود که حدود ۶۱٪ آن (۷۳۶ هکتار) آبی و مابقی به صورت دیم بود (*فرهنگ اقتصادی...*، ۹۹). محصولات عمدهٔ زراعی عبارت بود از گندم (۳۸۴ هکتار)، جو (۱۹۲ هکتار)، چغندرقند (۲۴ هکتار)، نباتات علوفه‌ای (۴۸ هکتار)، حبوبات (۲۹ هکتار) و سیب‌زمینی (۲۴ هکتار). سیب و انگور از دیگر محصولات این آبادی بود (همانجا). این آبادی در ۱۳۶۷ش دارای ۴۵۴ خانوار بهره‌بردار کشاورزی بود که از یک رشته قنات و ۷ چاه عمیق به عمق متوسط ۱۰۰ متر استفاده می‌کردند (*فرهنگ آبادیها*، ۱۲۴).

امروزه بخش قابل توجهی از اهالی اقبالیه در فعالیتهای صنعتی و خدماتی شرکت دارند. اهالی اقبالیه شیعی مذهب و زبان رایج آنان فارسی و ترکی است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ تحقیقات میدانی).

در این شهر تپه‌ای تاریخی وجود دارد که سفالهای یافت شده در آن را به حدود سدهٔ ۸ تا ۱۰ق نسبت داده‌اند (ورجاوند، ۲۷۵). اقبالیه دارای کاروانسرای متروکی است، به شکل ۴ گوش که در هر گوشهٔ آن طاق‌نمایی وجود دارد و نهایتاً طرح بنا به صورت ۸ ضلعی جلوه می‌کند (همو، ۲۷۶). این شهر ضمناً دارای قلعهٔ خرابه‌ای است (گلریز، ۹۱۹/۱؛ *فرهنگ جغرافیایی*، همانجا) که در کنار کاروانسرای محل واقع است (ورجاوند، ۲۷۹). اقبالیه دارای ۴ پارک عمومی جمعاً به مساحت ۱۲ هزار م۲ است (*آمارنامهٔ استان تهران*، ۵۳۷).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان تهران* (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجه استان تهران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *آمارنامهٔ استان زنجان* (۱۳۷۱ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان زنجان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان قزوین، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان قزوین، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان زنجان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، شهرستان قزوین، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان مرکزی، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ گلریز، محمدعلی، *مینودر یا باب الجنهٔ قزوین*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ورجاوند، پرویز، *سرزمین قزوین*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف.
عباس سعیدی

اِقْبالیّه، نام دو مدرسهٔ معروف به «اقبالیهٔ شافعیه»، و «اقبالیهٔ حنفیه» در دمشق، مخصوص تعلیم و تعلم پیروان مذاهب شافعی و حنفی در آن دیار که در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م، توسط جمال‌الدین اقبال (د ۶۰۴ق/ ۱۲۰۷م در قدس) از خادمان دولت ایوبی تأسیس شده، و به همو منسوب گردیده است (ابوشامه، ۵۹؛ نعیمی، ۱۵۸/۱-۱۵۹).

زندگی و سرگذشت جمال‌الدین یا جمال‌الدوله اقبال، بانی و واقف این دو مدرسه به روشنی دانسته نیست. از اندک اشارات تاریخی چنین برمی‌آید که او از امیران سپاه مسترشد خلیفهٔ عباسی بود که پس از قتل وی (۵۲۹ ق) از بغداد به تکریت رفت و به امیر مجاهدالدین بهروز حکمران آن ناحیه پیوست. اما بار دیگر به روزگار راشد خلیفهٔ عباسی (د ۵۳۰ق) به بغداد بازگشت، ولی به فرمان او زندانی شد. اندکی بعد عمادالدین زنگی (د ۵۴۱ق) او را آزاد کرد و در شمار غلامان خویش درآورد (ابن اثیر، ۶۷۸/۱۰، ۲۵/۱۱، ۲۸، ۳۶). از آن پس اقبال روزگاری دراز تا هنگام مرگ در دستگاه نورالدین زنگی (حک ۵۱۱-۵۶۹ق) و صلاح‌الدین ایوبی (حک ۵۶۹-۵۸۹ق) و خاتون جلیله ست الشام (د ۶۱۶ق) خواهر صلاح‌الدین به غلامی به سر برد.

به نظر می‌رسد که این مدارس در آغاز سدهٔ ۷ق تأسیس شده است، زیرا بر کتیبهٔ اقبالیهٔ حنفیه تاریخ ۶۰۳ درج شده است. اما تأسیس این مدرسه‌ها را در ۵۷۳ق نیز آورده‌اند که در آن تردید می‌توان کرد (ابن شداد، *الاعلاق...*، ۲۱۰؛ علبی، ۱۰۱). بنابراین نمی‌توان تاریخ تأسیس آنها را به دقت معلوم کرد. اما باید توجه کرد که این مدرسه غیر از مدارس شرابیه منسوب به اقبال شرابی در بغداد و واسط و مکه است که گاه اقبالیه نیز نامیده شده است (نک: نعیمی، ۱۵۹/۱-۱۶۰؛ معروف، ۴۴۱،۷). به هر حال جمال‌الدین اقبال همراه با تأسیس این مدارس، دو خانه از خانه‌های خود را وقف آنها کرد. خانهٔ بزرگ‌تر را به مدرسهٔ شافعیه، و خانهٔ کوچک‌تر را به مدرسهٔ حنفیه اختصاص داد و دو سوم اموال شخصی را نیز بر مدرسهٔ شافعیه، و بقیه را بر مدرسهٔ حنفیه وقف کرد (ابوشامه، همانجا؛ نعیمی، ۱۵۹/۱).

مدرسهٔ اقبالیهٔ شافعیه در داخل دو محلهٔ باب الفرج و باب الفرادیس دمشق قرار داشت. بین آن و مدرسهٔ اقبالیهٔ حنفیه، جامع اموی و مدارس جوانیه و جاروخیه واقع بود (همو، ۱۵۸/۱-۱۵۹؛ شمیسانی، ۶۸-۶۹). بجز تعلیم و تعلم فقه مذاهب شافعی و حنفی که این دو مدرسه بدان مخصوص و بر آن موقوف بوده است، از تدریس رشته‌های علمی و همچنین کتابهای درسی در آن اطلاعی در دست نیست. تنها از شرح احوال و پایگاه علمی فقیهان و قاضیان مشهوری که در اقبالیه کرسی مدرسی داشتند، می‌توان دریافت که علاوه بر دروس فقهی، اصول فقه و حدیث، علوم قرآنی، رجال، لغت، نحو و ادب عربی از جمله رشته‌های آموزشی در اقبالیه بوده است.

فعالیت آموزشی این دو مدرسه از آغاز تأسیس در اوایل سدهٔ ۷ تا اواخر سدهٔ ۹ق که ظاهراً دوران رونق آموزشی و فعالیت درسی اقبالیه بوده، به درازا کشیده است. در این دوره شماری از بزرگان علمی در اقبالیهٔ شافعیه به تدریس اشتغال داشته‌اند که مشاهیر آنان عبارتند از: شمس‌الدین ابوالبرکات یحییٰ دمشقی شافعی، معروف به ابن‌سنی‌الدوله (د ۶۳۵ق) قاضی القضات و مدرس چندین مدرسه در دمشق؛ صدرالدین بن شمس‌الدین ابن‌سنی‌الدوله (د ۶۵۸ق) از شاگردان ابن عساکر دمشقی؛ ابن خلکان (د ۶۸۱ق) مورخ، شاعر و ادیب و مؤلف *وفیات الاعیان*؛ محیی‌الدین نووی (د ۶۷۶ق) که مدتی به نیابت از ابن خلکان در اقبالیهٔ شافعیه تدریس کرده است؛ ابوالحسن علاءالدین قونوی تبریزی شافعی (د ۷۲۹ق)؛ شهاب الدین محمد بن مجد اربلی

دمشقی (د ۷۳۶ق) قاضی‌القضات دمشق؛ تقی‌الدین ابن قاضی شهبه (د ۸۵۱ق) که‌از ۸۳۸ق به جای پدرش در اقبالیه تدریس می‌کرده است (ابن شداد، همان، ۲۳۴-۲۳۵؛ اسنوی، ۵۴۸/۱، ۳۳۵/۲؛ ابن کثیر، ۱۹۲/۱۴؛ نعیمی، ۱۶۰/۱-۱۶۶).

از مدرسان مشهور در اقبالیهٔ حنفیه این کسان را باید نام برد: ابن جنّان فخرالدین ابوالولید محمد بن سعید کافی اندلسی حنفی؛ تاج‌الدین عبدالعزیز بن سوار حنفی؛ شمس‌الدین محمد بن عثمان بن محمد اصفهانی، معروف به ابن عجمی حبطی؛ نجم‌الدین ابن قاضی القضات عمادالدین طرسوسی حنفی، امین الدین حنفی، مشهور به ابن الآدمی (د ۷۹۵ق)، و پسرش ابوالحسن صدرالدین ابن الآدمی (د ۸۱۷ق) که علاوه بر تدریس، بر دو سوم از موقوفات مدرسه نظارت داشت (ابن شداد، همانجا، *تاریخ*...، ۲۱۱؛ ابن قاضی شهبه، ۱۸۴/۳، ۴۶۴؛ ابن عماد، ۵۸۳/۸).

از استمرار فعالیت این دو مدرسه و سرگذشت مدرسان و طلاب آن از سدهٔ ۱۰ ق به بعد و روزگار سلطهٔ ترکان عثمانی بر شام اطلاعی در دست نیست. در آثار مربوط به نهادهای علمی و آموزشی دمشق که در دوره‌های اخیر نوشته شده، آمده است که هر دو مدرسهٔ اقبالیه به مرور ایام فرسوده گردید و ویرانهٔ آن دو به صورت خانه‌های مسکونی دربانان مدرسه درآمد، تا اینکه در اواخر حکومت عثمانی در ۱۳۲۴ق اقبالیهٔ شافعیه به صورت مدرسهٔ دخترانه، و اقبالیهٔ حنفیه به صورت مدرسهٔ پسرانه مورد استفاده قرار گرفت و به تملک ادارهٔ معارف دمشق درآمد (حصنی، ۹۴۲/۳؛ علبی، ۱۰۲). حسن علبی که سرگذشت این نهادهای قدیمی دمشق را تا ۱۴۰۰ق دنبال کرده، بر آن است که پس از تأسیس دو مدرسهٔ دخترانه و پسرانه در اقبالیهٔ شافعیه و حنفیه در دوره‌های اخیر، مدرسهٔ دیگری به نام دکتر عبدالرحمان شهبندر در آن محل گشایش یافته که به احتمال در محل اقبالیه بوده است (همانجا). محل اقبالیهٔ حنفیه اکنون در کویی معروف به «السبع طوالع» و روبه‌روی حمام قدیمی منسوب به ملک ظاهر بیبرس مملوک قرار دارد. تنها اثر بازمانده از این مدرسه، سنگ نوشته‌ای است که هنوز نام بانی و تاریخ بنای مدرسه بر آن دیده می‌شود و تاریخ ذیقعدهٔ سال ۶۰۳ را به خود دارد (همو، ۱۰۱، ۱۷۲؛ کردعلی، ۷۵/۶، ۸۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ همو، *تاریخ الملک الظاهر*، به کوشش احمد حطیط، ویسبادن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *تراجم رجال القرنین السادس و السابع*، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ حصنی، محمد ادیب، *منتخبات التواریخ لدمشق*، دمشق، ۱۳۵۳ق؛ شهابی، حسن، *مدارس دمشق فی العصر الایوبی*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ علبی، اکرم حسن، *خطط دمشق*، دمشق، ۱۴۱۰ق؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، دمشق، ۱۴۰۳ق؛ معروف، ناجی، *المدارس الشرابیة*، قاهره، ۱۳۶۷ق؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م.

نورالله کسایی

اِقدام، قاعده‌ای در فقه امامیه که در ابواب گوناگون معاملات جاری است و بر پایهٔ آن، اقدام به معاملهٔ فاسد، موجب ضمان می‌گردد. قاعدهٔ اقدام به عنوان یکی از مستندات فقهی قاعدهٔ ضمان مقبوض به عقد فاسد («ما یضمن بصحیحه، یضمن بفاسده») شمرده شده است (نک: شهید ثانی، *مسالک*...، ۵۶/۴؛ صاحب جواهر، ۱۷۶/۳۷؛ انصاری، ۱۵۸/۷؛ بجنوردی، ۸۴/۲).

مفاد قاعدهٔ اقدام در موارد بسیاری از سوی شیخ طوسی مورد استفاده قرار گرفت (انصاری، ۱۵۹/۷) و توسط فقیهان پس از او نیز پی‌گیری شد (برای نمونه، نک: شهید ثانی، *الروضة*...، ۲۳۶/۳ به بعد؛ صاحب جواهر، ۱۷۹/۳۷ به بعد). بر پایهٔ این قاعده، در جایی که مال غصبی توسط غاصب به فروش می‌رفت و مال در دست مشتری نقصان می‌یافت، مالک می‌توانست ارش نقصان را از مشتری مطالبه نماید و مشتری بـه دلیل اقدام بـر ضمان، حق رجوع بـه غاصب را نداشت (طوسی، ۸۵/۳، برای برخی موارد دیگر، ۱۴۹/۱، ۱۵۰). علاوه بر آن، هرگاه مشتری کالایی را که به طور فاسد خریداری کرده است، بفروشد و این کالا در دست مشتری دوم تلف گردد، مالک می‌تواند قیمت کالا رااز مشتری دوم نیز طلب نماید (علامهٔ حلی، ۴۹۶/۱؛ قس: ابن قدامه، عبدالرحمان، ۶۵/۴).

در سدهٔ اخیر، شیخ انصاری با نفی قاعدهٔ اقدام، دیدگاهی ارائه نمود که نزد فقیهان پس از او پذیرش عام نیافت؛ در دیدگاه وی، علاوه بر اینکه قاعدهٔ اقدام عمومیت ندارد و در مواردی نقض می‌گردد، دلیل معتبری نیز بر صحت آن موجود نیست (۱۶۵/۷). استناد شیخ طوسی به اقدام در موارد مقبوض به عقد فاسد، توسط برخی اینگونه تحلیل گردید که اقدام نه به تنهایی، بلکه در کنار استیلا سبب ضمان است (نک: خویی، ۲۵۸/۳؛ نیز برای تحلیلهای دیگر این مورد، نک: آل‌بحرالعلوم، ۸۲/۱؛ بجنوردی، ۸۵/۲-۸۶).

به هر تقدیر، در مواردی اقدام به مفهوم قبول ضرر و اسقاط ضمان از دیگری، به عنوان یکی از اسباب سقوط ضمان در ضمن قاعده‌ای کلی با عنوان «التسلیط و الاقدام یسقط الاحترام» بیان شده (نک: آل کاشف الغطـاء، ۹۰/۱)، و ادلـه‌ای بـر آن اقامـه گردیـده است (نک: مصطفوی، ۴۹ به بعد).

در برخی از منابع حقوقی، عمومیت قاعدهٔ اقدام مورد بازنگری قرار گرفت و تنها در موارد صراحت قانون، قابل استناد دانسته شد (نک: جعفری، ۲۵۴/۱).

شایان ذکر است که تمسک به مفاد قاعدهٔ اقدام در فقه حنابله نیز به چشم می‌خورد؛ به عنوان نمونه‌ای قابل توجه، در صورت اجارهٔ مال غصبی توسط غاصب و بطلان اجاره، مالک می‌تواند مستأجر را ضامن اجرت‌المثل بداند، اما بر اساس قاعدهٔ اقدام، مستأجر نمی‌تواند در گرفتن اجرت‌المثل به غاصب رجوع نماید (نک: ابن قدامه، عبدالله، ۴۱۳/۵). علاوه بر آن، در برخی از منابع، «اقدام بر عقد فاسد» از نظر احکام تکلیفی به بحث گذارده شده است (نک: زرکشی، ۳۵۴/۱).

مآخذ: آل بحرالعلوم، محمد، *بلغة الفقیه*، تهران، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م؛ آل کاشف الغطاء، محمدحسین، *تحریر المجلة*، نجف، ۱۳۵۹ق؛ ابن قدامه، عبدالرحمان، «الشرح الکبیر»، همراه *المغنی* عبدالله ابن قدامه؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ انصاری، مرتضی، *المکاسب*، به کوشش محمدکلانتر، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیة*، قم، ۱۳۷۱ش؛ جعفری لنگرودی، محمد جعفر، *دائرةالمعارف حقوق مدنی و تجارت*؛ خویی، ابوالقاسم، *مصباح الفقاهة* (تقریرات)، به قلم محمدعلی توحیدی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ زرکشی، محمد، *المنثور فی القواعد*، به کوشش تیسیر فائق احمد محمود، کویت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ همو، *مسالک الافهام*، قم، ۱۴۱۴ق؛ صاحب جواهر، محمدحسن، *جواهر الکلام*، به کوشش محمود قوچانی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طوسی، محمد، *المبسوط*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، المکتبة المرتضویه؛ علامهٔ حلی، حسن، *تذکرة الفقهاء*، تهران، المکتبة المرتضویه؛ مصطفوی، محمد کاظم، *القواعد*، قم، ۱۴۱۵ق.

علی تولایی

آقْدَسیِ مَشْهَدی، محمد (د ۱۰۰۲ق/۱۵۹۴م)، از شعرای عهد صفوی. او در مشهد زاده شد (نک: اوحدی، ۱۷۰؛ گلچین، ۱۴، ۱۸؛ قس: فخرالزمانی، ۲۳۵، که زادگاه وی را سبزوار ذکر کرده است). سال ولادت وی دانسته نیست، اما از آنجا که درگذشت او را در ۲۶ سالگی نوشته‌اند (نک: اوحدی، ۱۷۱؛ نفیسی، ۵۱۷/۱)، ولادت وی می‌بایست در ۹۷۶ق/۱۵۶۸م باشد.

اقدسی در اوایل جوانی هجویه‌ای سرود و آن‌را به جنونی قندهاری نسبت داد، اما پس از برملا شدن آن از بیم جان گریخت. گویند به عتبات رفت و در آنجا توبه کرد و اشعاری در مدح امامان سرود (اوحدی، ۱۷۰؛ نیز نک: فخرالزمانی، ۲۳۵-۲۳۶) و پس از بازگشت در اوایل سلطنت شاه‌عباس (سل ۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م) به قزوین رفت و به دربار وی راه یافت و هم در آنجا با کسانی چون تقی‌الدین اوحدی صاحب *عرفات العاشقین* آشنا شد و در زمرهٔ دوستان وی درآمد. سپس راهی اصفهان و شیراز شد و در این دو شهر نیز همراه با اوحدی، حکیم شفایی و میرجنونی در مجالس مباحثه و مشاعره شرکت می‌کرد. بار دیگر در شیراز به سبب برخی اشعارش خشم مردم را برانگیخت و این‌بار به اشارهٔ اوحدی از مهلکه جان به در برد و به زیارت عتبات رفت و در ۱۰۰۱ق به اصفهان بازگشت و سپس به قزوین رفت و در آنجا درگذشت (اوحدی، ۱۷۰-۱۷۱؛ نک: گلچین، ۱۵؛ قس: فخرالزمانی، ۲۳۵-۲۳۷).

با آنکه عمر اقدسی چندان نپایید که در شاعری به کمال رسد، اما اشعار وی تحسین بسیاری از تذکره‌نویسان را برانگیخت. از جمله رکن‌الدین مسعود کاشانی در مجموعهٔ *خیال* مثنوی زیبایی در ستایش از اقدسی سروده، و در یکی از ابیات آن ماده تاریخی نیز برای درگذشت شاعر داده است، که براساس این ماده تاریخ (زعالم اقدسی رفت) وی در ۱۰۰۳ق درگذشته است (همو، ۲۳۷-۲۴۲).

از اقدسی افزون بر ابیات پراکنده که در تذکره‌ها موجود است، *ساقی‌نامهٔ* دلنشینی نیز برجای مانده که در آن شرحی کوتاه از مجلس طرب شاه عباس صفوی آمده است. ابیات این *ساقی نامه* آکنده از استعاره‌ها و صور خیال بدیع است. متن کامل آن در *تذکرهٔ میخانه* تألیف فخرالزمانی قزوینی و به کوشش احمد گلچین معانی در تهران (۱۳۴۰ش) چاپ شده است.

مآخذ: اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ فخرالزمانی، عبدالنبی، *تذکرهٔ میخانه*، به‌کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلچین معانی، احمد، «اقدسی مشهدی»، *نشریهٔ فرهنگ خراسان*، مشهد، ۱۳۳۹ش، س ۳، شم ۱؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش.

بخش ادبیات فارسی

آقْرابادین، نک: قرابادین.

اِقْرار، اصطلاحی فقهی و حقوقی و آن عبارت است از إخبار به حقی برای دیگری به زیان خود. اقرار در کتب لغت به اذعان یا اعتراف به‌حق معنا شده است (جوهری، ۷۹۰/۲؛ *قاموس*، ذیل قرر). خلیل بن احمد آن را اعتراف به شیء (۲۲/۵)، و راغب اصفهانی (ص ۶۰۰) اثبات شیء دانسته است (قس: حج/۵/۲۲). معنای اصطلاحی اقرار نیز به معنای لغوی بسیار نزدیک است (نک: محقق حلی، ۱۴۳/۳؛ شهید اول، *الدروس*...، «کتاب الاقرار»؛ زیلعی، ۲/۵؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۱۲۵۹).

در تعریف و ماهیت حقوقی اقرار چند نکته اهمیت دارد:

۱. اقرار نوعی اخبار است و اقرار کننده خبر می‌دهد که حقی برای دیگری برعهدهٔ وی ثابت است. از آن‌رو که وی قصد اخبار دارد، نه انشاء، اقرار نه یک عمل حقوقی (عقد یا ایقاع)، بلکه یک واقعهٔ حقوقی است (شهید اول، *القواعد*...، ۱۶۴/۱؛ مجددی، ۶۰).

۲. حقی که در این تعریف موضوع اقرار است، در معنای اعم به کار رفته، و شامل عین، منفعت و حق به معنای اخص مانند حق شفعه، حق انتفاع، حق ارتفاق و حق قصاص می‌شود. موضوع اقرار، هم می‌تواند از امور مدنی باشد و هم از امور کیفری (خمینی، ۵۰/۲؛ سماکیه، ۳۵۱-۳۵۲؛ جعفری، *دائرة المعارف*...، ۲۵۹/۱).

۳. اقرار با دعوی و شهادت (بینه) تفاوت دارد، زیرا دعوی عبارت است از «اخبار به حقی به سود خبر دهنده و به ضرر دیگری» و شهادت «اخبار به حقی به نفع دیگری و بر ضرر شخص ثالث»، در حالی که اقرار ــ چنانکه گفته شد ــ اخبار به حقی است به سود دیگری و بر ضرر خبر دهنده (تهانوی، ۱۱۸۳/۲؛ عاملی، ۲۱۲/۹؛ زیلعی، ۲/۵-۳).

۴. اقرار همیشه جنبهٔ ایجابی و اثباتی ندارد، بلکه گاهی سلبی است، چنانکه کسی اقرار کند که هیچ حقی بر ذمهٔ دیگری ندارد. به همین سبب، برخی اقرار را اینگونه تعریف کرده‌اند: «اخبار به حقی لازم بر خبر دهنده، یا به نفی حقی از او» (اصفهانی، ۲۲۹/۲؛ خویی، ۱۹۳/۲).

۵. خبر دهنده باید به صورت جازم و بدون تردید و تعلیق خبر دهد وگرنه اقرار باطل است، به همین سبب، برخی در تعریف اقرار «اخبار جازم» را ذکر کرده‌اند (شهید اول، *الدروس*، همانجا؛ خمینی، ۴۹/۲).

۶. در برخی از موارد اخبارِ قائم‌مقام شخص به ضرر او معتبر است

و اقرار تلقی می‌شود؛ مانند اقرار وکیل به آنچه در انجام دادن آن وکالت داشته است، چنانکه وکیلِ در بیع اقرار به فروش مال موکل نماید. از این‌رو، برخی از فقیهان در تعریف اقرار گفته‌اند: «اخبار مکلف از خود یا موکل خود به حقی لازم» (ابن مفتاح، ۱۵۷/۴؛ بطاشی، ۱۸۰/۸؛ سماکیه، ۴۴۹-۴۵۱).

۷. در اقرار خبردهنده از حقی سابق سخن می‌گوید. بنابراین، اعتراف به حقی درآینده (حق مستقبل) به نفع دیگری، «وعده» تلقی می‌شود، نه اقرار. برخی از فقیهان برای اخراج وعده از تعریف اقرار موضوع آن را «حق سابق» ذکر کرده‌اند (شهیدثانی، *الروضة*...، ۳۸۰/۶).

با توجه به نکات یاد شده می‌توان تعریف کامل‌تری از اقرار ارائه کرد: «اقرار عبارت است از اخبار جازم شخص یا قائم مقام او به حقی سابق برای دیگری بر ضرر خود یا نفی حقی از خود».

اقرار کننده به اقرار خود ملزم است. پس اگر کسی اقرار کرد که مبلغی به دیگری مدیون است، به پرداخت آن ملزم خواهد بود، یا اگر متهم، به قتل یا سرقت مالی اعتراف کند، جرم او ثابت می‌شود (نک: ابن رشد، ۴۷۱/۲؛ سنگلجی، ۷۴).

ارکان اقرار: اقرار دارای ۴ رکن است: اقرار کننده یا مقر، منتفع از اقرار یا مقَرٌّله، موضوع اقرار یا مقَرٌّبه، و صیغه یا لفظ اقرار.

مقر یا اقرار کننده: مقر کسی است که به‌ضرر خود و به‌سود دیگری خبر می‌دهد و باید دارای این شرایط باشد:

الف ـ بلوغ: اقرار صغیر اگرچه ممیز باشد، معتبر نیست، حتیٰ اگر به اذن ولی صورت گرفته باشد (علامهٔ حلی، *تحریر*...، ۱۱۴). البته فقیهان برآنند که اگر وصیت یا وقف صغیر نافذ دانسته شود، اقرار او نیز دربارهٔ وصیت یا وقف طبق قاعدهٔ «من ملک شیئاً ملک الاقرار به» نافذ خواهد بود (نک: همو، *قواعد*...، ۲۷۷/۱؛ شهید ثانی، همان، ۳۸۵/۶؛ نیز روحانی، ۱۱۹/۱۶). مادهٔ ۱۲۶۲ *قانون مدنی* بلوغ اقرار کننده را شرط دانسته است (برای موارد خاص در اقرار صغیر ممیز، نک: همان، مادهٔ ۱۲۱۲؛ امامی، ۳۰/۶-۳۱).

ب ـ عقل: اقرار کننده باید عاقل باشد (*قانون مدنی*، مادهٔ ۱۲۶۲)، بنابراین، اقرار مجنون نافذ نیست. درصورتی که اقرار کننده مجنون ادواری باشد و در حالت افاقه و سلامت روانی اقرار کند، اقرار وی نافذ خواهد بود (شهید ثانی، همان، ۳۸۶/۶؛ روحانی، همانجا؛ دولتشاهی، ۳۹ به بعد).

ج ـ رشد: کسی که به واسطهٔ سفه از تصرف در اموال و حقوق مالی خود ممنوع گردیده است، اقرار وی در این امر معتبر نیست، زیرا طبق مادهٔ ۱۲۶۳ *قانون مدنی* ایران: «اقرار سفیه در امور مالی مؤثر نیست»؛ البته اقرار سفیه در اموری که جنبهٔ مالی ندارد، نافذ است، مثلاً اقرار سفیه به ارتکاب جرمی که موجب حد یا قصاص یا تعزیر است، یا اقرار وی به طلاق و نسب معتبر است (خمینی، ۵۲/۲؛ نیز نک: حصینی، ۲۳۵/۱؛ بحرالعلوم، ۴۲۸). درصورتی که سفیه به امری اقرار کند که هم جنبهٔ مالی و هم جنبهٔ غیرمالی دارد، اقرار او تنها نسبت به جنبهٔ غیرمالی نافذ است، مثلاً اگر سفیه به سرقت اقرار کرد، حد بر وی جاری می‌شود، ولی به پرداخت مال ملزم نمی‌گردد (طوسی، *المبسوط*، ۳/۳-۴؛ شهید ثانی، همان، ۳۸۷/۶؛ اصفهانی، ۲۳۲/۲).

د ـ قصد: اقرار کننده باید به هنگام اقرار دارای قصد اخبار باشد و الفاظ یا اشاراتی که بدون قصد ادا شود، اثر حقوقی ندارد؛ پس اقرار شخص خفته، بیهوش، یا مست و نیز اقرار در مقام استهزا، یا در بیان مثال معتبر نیست (نک: علامهٔ حلی، *قواعد*، همانجا؛ شربینی، ۲۳۸/۲؛ شیخ‌نیا، ۷۴).

هـ ـ اختیار: اقرار کننده باید در حال اختیار و بدون هیچ‌گونه اکراهی اقرار کند، وگرنه اقرار او چه در امور مدنی و چه در امور کیفری نافذ نخواهد بود (*قانون مدنی*، مادهٔ ۱۲۶۲؛ باز، شرح مادهٔ ۱۵۷۵؛ عبدالملک، ۱۱۳/۱). در حدیثی از حضرت علی(ع) نقل شده است: «کسی که در برابر زندان، ترس یا تهدید اقرار کند، بر او حد جاری نمی‌شود» (حر عاملی، *وسائل*...، ۱۱۱/۱۶). درصورتی که متهم به سرقت یا قتل و مانند آن برای اقرار مورد ضرب و شتم قرار گیرد، اقرار او معتبر نخواهد بود. همچنین اگر اقرار پس از شکنجه صورت گیرد و متهم بداند که اگر اقرار نکند، دوباره شکنجه خواهد شد، چنین اقراری مؤثر نخواهد بود (شربینی، ۲۴۰/۲-۲۴۱). *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران* در این باره می‌گوید: «هرگونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع ممنوع است. اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگند مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار و سوگندی فاقد ارزش و اعتبار است...» (اصل ۳۸).

دربارهٔ مقرله و مقربه نیز در منابع فقهی شرایطی پیش‌بینی شده است. مقرله یا منتفع از اقرار باید اولاً شخصی معلوم باشد و ثانیاً از اهلیت تمتع برخوردار باشد (نک: طوسی، *الخلاف*، ۳۷۱/۳؛ علامهٔ حلی، *تحریر*، ۱۱۵؛ ملاخسرو، ۳۶۲/۲؛ نیز *قانون مدنی*، ماده‌های ۹۵۶-۹۵۷). موضوع اقرار یا مقربه نیز دارای شرایطی است که به خصوص «مشروع بودن» را از آن جمله شمرده‌اند (نک: شهید ثانی، *مسالک*...، ۱۶۹/۲؛ خمینی، ۵۰/۲؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۶۵۴).

صیغه یا لفظ اقرار: اقرار در صورتی صحیح است که به وسیلهٔ چیزی که بر آن دلالت کند، اعلام شود و قصد باطنی بدون کاشف خارجی اقرار شمرده نمی‌شود. اقرار معمولاً از طریق «لفظ» ابراز می‌شود. در اقرار لفظ مخصوصی شرط نیست و نیز اقرار می‌تواند به هر زبانی واقع شود (نک: محقق حلی، ۱۴۳/۳؛ فیض کاشانی، ۱۵۷/۳). مادهٔ ۱۲۶۰ *قانون مدنی* ایران مقرر می‌دارد: «اقرار واقع می‌شود به هر لفظی که دلالت بر آن نماید». کسی که قادر به تکلم نیست، اشارهٔ او جانشین لفظ می‌گردد، به شرط آنکه با صراحت بر معنای اقرار دلالت کند (نک: میرفتاح، عنوان اقرار العقلاء...؛ سماکیه، ۱۶۱-۱۶۸).

نوشته نیز مانند لفظ راهی برای اقرار است، پس اگر کسی ادعا کند که مبلغ معینی از دیگری طلبکار است و نوشته‌ای به خط مدعیٰ علیه

حاکی از اقرار وی به این دین ارائه دهد و مدعیٰ علیه نیز انتساب نوشته را به خود تأیید کند، به نفع مدعی حکم می‌شود، حتیٰ اگر مدعیٰ علیه دین را به لفظ انکار کند (نک: ابن مرتضیٰ، ۷/۶؛ نیز *قانون مدنی*، مادۀ ۱۲۸۰).

سکوت در برابر ادعا اقرار نیست، زیرا سکوت نمی‌تواند حاکی از ارادۀ شخص به اخبار از وجود حق باشد، مگرآنکه قراین قطعی بر آن دلالت کند (قائم‌مقامی، ۵؛ نیز *موسوعة...*، ۱۲/۲۲، ۶۴).

اقرار باید از روی جزم و قطع باشد و اقرار کننده نباید اظهار تردید کند. از این‌رو، برخی از فقیهان در تعریف اقرار «إخبار جازم» را به کار برده‌اند (خمینی، ۴۹/۲؛ نیز نک: اصفهانی، ۲۲۹/۲).

اقرار مریض: اقرار مریض درصورتی که در مرض موت نباشد، نافذ است، خواه اقرار به نفع یکی از ورثۀ اقرار کننده باشد و خواه به نفع شخص دیگر و خواه به اندازۀ ثلث مال و خواه بیش از آن باشد. در اقرار در مرضِ موت، فقیهان امامیه درصورتی که اقرار کننده در معرض تهمت باشد، اقرار وی را تنها تا ثلث مال نافذ دانسته، و نسبت به بیش از آن را موقوف به اجازۀ ورثه شمرده‌اند (محقق حلی، ۱۵۲/۳؛ علامۀ حلی، *تذکرة...*، ۱۴۷/۲-۱۴۸؛ شهید اول، *الدروس*، «کتاب الاقرار»؛ حر عاملی، *بدایة...*، ۲۹۲/۲). قول غیرمشهور در فقه امامیه در این باره که کسانی چون شیخ مفید، شیخ طوسی و ابن ادریس آن را برگزیده‌اند، آن است که اقرار مریض نسبت به وارث و اجنبی به طور مطلق نافذ است (نک: مفید، ۶۶۲؛ نیز عاملی، ۲۳۳/۹-۲۳۴؛ برای اختلافات مذاهب اسلامی، نک: *موسوعة*، ۱۱/۲۲ به بعد؛ نیز نک: کاسانی، ۲۲۴/۷؛ غنیمی، ۸۵/۲).

اقرار به مجهول: معلوم بودن موضوع اقرار شرط صحت اقرار نیست. درصورتی که موضوع اقرار به کلی مجهول باشد، اقرار صحیح است و اقرار کننده ملزم می‌شود که مقربه را تفسیر کند و از آن رفع ابهام نماید (نک: شهید اول، همانجا؛ ابن قدامه، ۳۱۳/۵ به بعد). مادۀ ۴۶۴ «قانون مدنی عراق» ضمن بیان اینکه موضوع اقرار می‌تواند مجهول باشد، می‌گوید: اگر کسی به امانت گرفتن یا سرقت یا غصب مال مجهولی اقرار کند، از او خواسته می‌شود که آن مال را تعیین کند، اما اگر اقرار کند که مال مجهولی را فروخته، یا اجاره داده است، چنین اقراری صحیح نیست، زیرا اقرار به عقودی صورت گرفته است که جهل به موضوع باعث بطلان آن می‌شود (نک: سنهوری، ۴۹۱/۲، حاشیه). درصورتی که تفسیر اقرار کننده با درک عرف از اقرار پیشین سازگار باشد، پذیرفته می‌شود و شخص به مفاد اقرار خود ملزم می‌گردد (ابن رجب، ۲۳۴ به بعد؛ ابن فهد، ۳۱۸؛ حصینی، ۲۳۵/۱-۲۳۶؛ صاحب جواهر، ۳۲/۳۵ به بعد). اگر موضوع اقرار به کلی مجهول نباشد و بتوان قدر متیقنی به دست آورد، نیازی به تفسیر نیست و اقرار کننده به همان قدر متیقن مأخوذ می‌گردد (نک: ابواسحاق، ۲۷۵؛ علامۀ حلی، *تحریر*، ۱۱۶؛ غنیمی، ۷۷/۲). همچنین اگر موضوع اقرار میان دو امر مردد باشد، اقرار کننده باید آن را تفسیر، و از آن رفع ابهام کند.

تکذیب مقرٌّ له: قبول و تصدیق مقرله شرط صحت اقرار نیست، ولی اقرار درصورتی نافذ و معتبر است که مقرله اقرار کننده را تکذیب نکند (نک: باز، شرح مادۀ ۱۵۸۰). برخی از فقیهان عدم تکذیب اقرار به وسیلۀ مقرله را در شمار شرایط مقرله آورده‌اند (علامۀ حلی، *قواعد*، ۲۷۹/۱؛ شهید ثانی، *الروضة*، ۳۷۷/۶) و برخی دیگر آن را جداگانه و به عنوان شرط صحت یا نفوذ اقرار ذکر کرده‌اند (ابن حمزه، ۲۸۳؛ صاحب جواهر، ۶۰/۳۵، ۱۲۰). *قانون مدنی* ایران نیز در شرایط اقرار تکذیب مقرله را موجب عدم نفوذ اقرار دانسته، و مقرر داشته است که «در صحت اقرار تصدیق مقرله شرط نیست، لیکن اگر مفاد اقرار را تکذیب کند، اقرار مزبور در حق او اثری نخواهد داشت» (مادۀ ۱۲۷۲).

پس از تکذیب مقرله، مال در دست اقرار کننده باقی می‌ماند، اگرچه برخی بر این باورند که قاضی مخیر است مال را از او گرفته، نزد خود نگهدارد، یا آن را همچنان در دست اقرار کننده باقی گذارد (نک: عاملی، ۲۵۱/۹؛ محقق‌کرکی، *جامع...*، ۲۳۰/۹-۲۳۱؛ صاحب‌جواهر، ۵۸/۳۵-۵۹). امام خمینی در توضیح این مطلب می‌نویسد: «درصورت تکذیب مقرله، اگر مقربه‌دین یا حق باشد، دیگر نمی‌توان آن را از وی مطالبه کرد و از نظر ظاهر ذمۀ او بری می‌گردد و اگر مقربه عین باشد، مال مجهول‌المالک خواهد بود که در دست اقرار کننده یا حاکم باقی می‌ماند تا مالک آن معلوم گردد؛ البته این بر حسب ظاهر است، ولی از نظر واقع، اقرار کننده باید بین خود و خدا چنانچه مدیون است، ذمۀ خویش را از آن فارغ سازد و اگر عین از دیگری است، آن را به مالکش برساند» (۵۳/۲).

درصورتی که مقرله از تکذیب و انکار خود نسبت به اقرار رجوع کند و اقرار را تصدیق نماید، انکار اخیر او پذیرفته می‌شود و اقرار نافذ خواهد بود و در نتیجه، مالی که مثلاً موضوع اقرار بوده است، به وی تسلیم می‌گردد؛ زیرا احتمال دارد که مقرله به هنگام انکار فراموش کرده باشد که موضوع اقرار از آن اوست، یا بعداً از طریق ارث و مانند آن، مال موردنظر به ملکیت او درآمده است و براساس اصل حمل بر صحت کردن افعال و اقوال فرد مسلمان، در اینگونه موارد که احتمال صحت وجود دارد، باید انکار او را پذیرفت (عاملی، ۲۵۲/۹). به علاوه، چنین مالی مورد ادعای هیچ کس نیست و صاحب ید به ملکیت آن به نفع مقرله اقرار کرده است و با تصدیق بعدی مقرله اثر انکار و تکذیب پیشین از بین می‌رود، در نتیجه، اقرار معارض نداشته، نافذ خواهد بود (همانجا؛ محقق کرکی، همان، ۲۳۲/۹).

اقسام اقرار: اقرار به اعتبارات گوناگون تقسیم شده است: گاهی به اعتبار لفظ و صیغه، گاهی به اعتبار محل اقرار و گاهی به اعتبار موضوع اقرار.

الف ـ اقرار منجَّز و معلّق: اقرار منجز اقراری است که بر شرط یا صفتی معلق نشده باشد؛ چنین اقراری به اتفاق فقیهان نافذ است. اقرار معلق آن است که اقرار بر امری تعلیق گردد، اعم از آنکه تحقق آن مشکوک، یا قطعی باشد؛ به اتفاق فقیهان چنین اقراری نافذ نیست، زیرا حقیقت اقرار با تعلیق تنافی دارد، چه، اقرار اخباری است جزمی به

ثبوت امری برعهدهٔ اقرار کننده و ثبوت امری درگذشته نمی‌تواند به‌امری معلق گردد (ابن قدامه، ۳۴۹/۵ـ۳۵۰؛ علامهٔ حلی، تحریر، ۱۱۷؛ حصینی، ۲۳۶/۱؛ غنیمی، ۷۹/۲؛ بجنوردی، ۵۵/۳؛ دردیر، ۵۳۰/۳ ـ ۵۳۱).

ب‌ـ اقرار صریح و ضمنی: اقرار صریح آن است که شخص از طریق لفظ و به روشنی ادعای طرف خود را بپذیرد و اقرار ضمنی آن است که شخص به امری اعتراف کند که لازمهٔ آن تصدیق به حقی برای مدعی است (نک: صاحب جواهر، ۷۹/۳۵ به‌بعد). اقرار ضمنی هرگاه به عنوان اقرار پذیرفته شود، همان آثار اقرار صریح را خواهد داشت، چنانکه *قانون مدنی* ایران در مادهٔ ۱۱۶۱ به اقرار صریح و ضمنی ارزش یکسانی داده است.

ج ـ اقرار در دادگاه و اقرار خارج از دادگاه: از نظر فقهی اقرار چه در محضر قاضی صورت گیرد و چه در غیر آن معتبر است. برخی با تمسک به قید «عندالامام» که در بعضی از روایات آمده است، بر این باورند که در «حقوق‌الله» متهم باید در حضور قاضی اقرار کند و در اینگونه حقوق اقرار نزد غیرقاضی را معتبر نمی‌شمارند. این استدلال درست به نظر نمی‌رسد، زیرا اولاً در اینجا به مفهوم لقب استدلال شده است که معتبر نیست، ثانیاً ادلهٔ اعتبار اقرار از جمله بنای عقلا، اقرار را به طور مطلق حجت می‌داند. تعبیر عندالامام در اینگونه روایات به این سبب نیست که اقرار نزد قاضی خصوصیتی دارد، بلکه از این‌روست که در زمان صدور روایت غالباً اقرار نزد امام و قاضی واقع می‌شده است (نک: مرعشی، ۳۷ـ۳۸).

در حقوق فرانسه اقرار به‌دو نوع اقرار قضایی[1] (اقرار در دادگاه) و اقرار غیرقضایی[2] (اقرار خارج از دادگاه) تقسیم شده (*گدسیویل*، مادهٔ 1354)، و اقرار قضایی به اقرار شخص یا نمایندهٔ او در دادگاه تعریف شده است (همان، مادهٔ 1356). «قانون مدنی فرانسه» به بیان اعتبار اقرار در دادگاه و غیرقابل تجزیه بودن آن، و عدم امکان رجوع از آن، مگر در اشتباه حکمی پرداخته (همانجا)، ولی از بیان اقرار خارج از دادگاه سکوت کرده که می‌توان گفت احکام آن را به قواعد عمومی واگذار کرده است و قاضی باید با توجه به اوضاع و احوال، درجهٔ اعتبار و قابل تجزیه یا رجوع بودن آن را تشخیص دهد (عبدالملک، ۱۱۸/۱ به بعد). در نظام حقوقی آنگلوساکسون نیز اقرار به دو نوع قضایی و غیرقضایی تقسیم شده است (نک: *بلک*، ذیل اقرار[3]).

در قوانین برخی از کشورهای عربی چون «اصول محاکمات مدنی» لبنان (مادهٔ ۲۱۰)، «قانون مدنی» لیبی (مادهٔ ۳۹۸) و «قانون بینات» سوریه (ماده‌های ۹۴، ۱۰۲) به این دو نوع اقرار تصریح شده است و در برخی دیگر همچون «قانون مدنی» مصر (مادهٔ ۴۰۸) و «قانون مدنی» عراق (مادهٔ ۴۶۱) اگرچه این تقسیم ذکر نشده، ولی در تعریف اقرار «حضور در دادگاه» قید شده است. قوانین این کشورها به بیان احکام اقرار غیرقضایی نپرداخته‌اند، ولی همان‌گونه که در «قانون بینات» سوریه (مادهٔ ۱۰۲) مقرر شده است، ارزشیابی اقرار غیرقضایی با قاضی است و اثبات آن باید براساس قواعد عمومی مربوط به اثبات صورت گیرد (نک: سنهوری، ۴۷۹/۲ـ۴۸۲).

انواع اقرار از نظر مقرٌّ به: اقرار به اعتبار موضوع آن (مقربه) تقسیماتی دارد:

الف ـ اقرار به حق‌الله و حق‌الناس: موضوع اقرار گاه حق‌الله است و گاه از حقوق افراد یا حق‌الناس است که از آن با عنوان «حق آدمی» (علامهٔ حلی، تحریر، ۱۱۸؛ ابن مفتاح، ۱۸۴/۴) و «حق عباد» (کاسانی، ۲۱۰/۷، ۲۱۲، ۲۲۳) نیز یاد می‌شود. فقیهان حنفی نیز حق‌الله را به دو نوع تقسیم کرده‌اند: حقی که به هیچ وجه جنبهٔ فردی ندارد، مانند حد زنا، سرقت و شرب خمر؛ دیگر حقی که جنبه‌ای از آن نیز به اشخاص برمی‌گردد، مانند حد قذف.

اقرار به حق‌الله شرایط خاصی دارد:

۱. تعدد: فقیهان امامیه در اثبات برخی از حقوق‌الله تعدد اقرار را شرط دانسته‌اند، از جمله برای اثبات زنا و لواط ۴ بار، و برای اثبات سرقت و شرب خمر دو بار اقرار را لازم شمرده‌اند (شهید اول، *اللمعة*، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۶). در فقه اهل سنت نیز برخی از فقها تعدد اقرار را در اثبات بعضی از حقوق‌الله شرط دانسته‌اند. از پیشوایان مذاهب اربعه، ابوحنیفه و احمد بن حنبل برپایهٔ خبر رسیده دربارهٔ ماعز، ثبوت زنا را موقوف به ۴ بار اقرار دانسته‌اند. همچنین کسانی چون احمد بن حنبل و ابویوسف درمورد سرقت نیز دوبار اقرار را لازم شمرده‌اند. با اینهمه، فقیهانی چون مالک و شافعی اساساً تعدد را در اقرار ــ حتیٰ در این موارد ــ شرط ندانسته‌اند (علاءالدین سمرقندی، ۱۹۵/۳؛ ابن هبیره، ۴۰۶/۲، ۴۱۷؛ ابن رشد، ۴۳۸/۲ـ۴۳۹). در قوانین مجازات اسلامی ایران به پیروی از فقه امامیه، برای اثبات جرایم یاد شده تعدد اقرار لازم شمرده شده است (*قانون حدود...*، ماده‌های ۸۵، ۱۴۵، ۲۱۶).

۲. صراحت: اقرار به حقوق‌الله باید صریح و روشن باشد، به گونه‌ای که هیچ احتمال خلافی داده نشود، در غیر این صورت اقرار نافذ نخواهد بود، زیرا طبق قاعدهٔ «الحدود تدرء بالشبهات»، درصورتی که در اثبات حد شبهه‌ای پدید آید، حد اجرا نمی‌شود.

حق‌الناس نیز گاه جنبهٔ کیفری دارد، مانند حق قصاص یا مطالبهٔ دیه که اقرار کننده با اقرار خویش به نفع مقرله به چنین حقی اعتراف می‌کند و گاه مربوط به اموال است، خواه آن مال عین باشد، یا دین، یا امور غیرمالی چون طلاق و نسب (اصفهانی، ۲۳۰/۲؛ زحیلی، ۶۱۹/۶).

تقسیم موضوع اقرار به حق‌الله و حق‌الناس صرفاً تقسیمی نظری نیست، بلکه از نظر عملی و آثار نیز حائز اهمیت است؛ چنانکه اشاره شد، شرایط صحت اقرار درمواردی که موضوع اقرار حق‌الله است، با

1. aveu judiciaire 2. aveu extrajudiciaire 3. confession

مواردی که حق‌الناس باشد، تفاوت دارد. همچنین رجوع از اقرار در حقوق‌الله، آنگاه که موجب شبهه است، اثر اقرار، یعنی ثبوت حد را از بین می‌برد، ولی در سایر موارد به نفوذ و اعتبار اقرار خللی وارد نمی‌کند (نک: بخش رجوع از اقرار در همین مقاله).

ب- اقرار به مال، حق و نسب: در تقسیمی دیگر موضوع اقرار بر ۳ نوع است: مال، حق و نسب. ۱. مال: گاهی موضوع اقرار مال است، خواه عین خارجی باشد، یا دین در ذمه، یا منفعت، یا عمل؛ ۲. حق: موضوع اقرار ممکن است حق باشد. در اینجا حق در معنای اخص خود به کار رفته، و در مقابل مال است. این حق ممکن است از امور کیفری باشد، چون حق قصاص یا حد و نیز ممکن است حق ارتفاق، حق انتفاع، حق خیار، یا حق شفعه باشد (نک: خویی، ۱۹۳/۲؛ محقق کرکی، *جامع*، ۲۳۶/۹)؛ ۳. نسب: گاهی موضوع اقرار نسب و خویشاوندی است و اقرارکننده به وجود رابطهٔ خویشاوندی میان خود و دیگری اقرار می‌کند. فقیهان شیعه (فخرالمحققین، ۴۶۳/۲ به بعد؛ عاملی، ۳۳۷/۹ به بعد؛ صاحب جواهر، ۱۵۳/۳۵ به بعد) و فقهای سایر مذاهب اسلامی (ابن قدامه، ۳۲۵/۵ به بعد؛ نظام‌الدین، ۲۱۰/۴-۲۱۲؛ حصری، ۲۷۷/۲-۳۴۰) به تفصیل اقرار به نسب را موردبررسی قرار داده‌اند.

اعتبار اقرار: اثر اقرار آن است که اقرار کننده به اقرار خویش ملزم می‌شود؛ مادهٔ ۱۲۷۵ *قانون مدنی* ایران در این باره می‌گوید: «هر کس اقرار به حقی برای غیر کند، ملزم به اقرار خود خواهد بود». همچنین مادهٔ ۱۳۵۶ «قانون مدنی» فرانسه تصریح می‌کند که اقرار به ضرر اقرار کننده الزام‌آور خواهد بود (نیز نک: سنهوری، ۴۹۶/۲-۴۹۸، برای قوانین مدنی مصر و لیبی). مدعای خواهان به مجرد اقرار خوانده ثابت می‌گردد و نمی‌توان از خواهان دلیل دیگری مطالبه کرد، زیرا اقرار خود کامل‌ترین دلیل اثبات حق است، از این‌رو، مادهٔ ۳۶۵ *قانون آیین دادرسی مدنی* ایران تصریح می‌کند: «هرگاه کسی اقرار به امری نماید که دلیل حقانیت طرف است، خواستن دلیل دیگر برای ثبوت آن حق لازم نیست». نفوذ و اعتبار اقرار تا بدانجا میان فقیهان شهرت دارد که در بسیاری از موارد از آن با عنوان قاعدهٔ «اقرار العقلاء علی انفسهم جائز»، یا با عبارتی دیگر با همین مضمون یاد می‌کنند (محقق کرکی، *رسائل*، ۲۵۲/۲؛ سیوطی، ۷۱۷).

حدود اعتبار اقرار: اقرار تنها به زیان اقرار کننده نافذ است. البته آثار اقرار به قائم‌مقام قانونی اقرار کننده، یعنی وارث، منتقل‌الیه و طلبکار نیز سرایت می‌کند. سیوطی در این باره به صورت قاعده می‌گوید: اقرار انسان بر ضرر خودش پذیرفته است و بر ضرر دیگری پذیرفته نیست (نک: همانجا؛ نیز سرخسی، ۱۸۳/۱۸-۱۸۴؛ ابن عابدین، ۴۸/۲). از این‌رو، مادهٔ ۱۲۷۸ *قانون مدنی* می‌گوید: «اقرار هر کس فقط نسبت به خود آن شخص و قائم‌مقام او نافذ است و در حق دیگری نافذ نیست...». به همین سبب، در قوانین برخی از کشورها تصریح شده است که اقرار حجتی است که از اقرار کننده تجاوز نمی‌کند (برای «قانون مدنی» سوریه و عراق، نک: سنهوری، ۴۹۷/۲). با این حال، در موارد معینی فقیهان به استناد قاعدهٔ عقلی و مشهور «من ملک شیئاً ملک الاقرار به» اقرار به ضرر شخص ثالث را نافذ دانسته‌اند. برخی از فقیهان اهل سنت، از این قاعده با عنوان «من ملک الانشاء ملک الاقرار» یاد می‌کنند (نک: شربینی، ۲۳۸/۲؛ سیوطی، ۷۱۶). براساس این قاعده، اقرار وکیل در امری که اختیار انجام دادن آن را داشته، نسبت به موکل نافذ است و نیز اقرار نمایندگان قانونی فرد از جمله حاکم، ولی یا قیم نسبت به مولّیٰ علیه در اموری که اختیار انجام دادن آن را قانون به آنها داده، معتبر است. همچنین براساس این قاعده، اقرار صغیر در اموری همچون وصیت و صدقه که به نظر عده‌ای از فقیهان می‌تواند انجام دهد، نافذ خواهد بود. قاعدهٔ «من ملک» نسبت به قاعدهٔ «اقرار العقلاء» از جهتی شمول بیشتری دارد، زیرا شامل اقرار صغیر در موارد یاد شده یا اقرار اشخاص ثالث مانند ولی، قیم، وکیل یا حاکم در حدودی که اختیار انجام دادن آن را دارند، نیز می‌گردد. بنابراین، چنانکه شیخ انصاری در رسالهٔ «من ملک...» تصریح کرده است، مستند قاعدهٔ «من ملک»، حدیث «اقرار العقلاء» نیست (ص ۳۷۰).

تجزیه ناپذیری اقرار: اقرار پیکری واحد است که مقرله نمی‌تواند آن را تجزیه کند، یعنی قسمتی از آن را بپذیرد و قسمت دیگر آن را بدون دلیل رد کند؛ از این‌رو، یکی از اوصاف اقرار را غیرقابل تجزیه بودن آن دانسته‌اند (ابن حزم، ۲۵۰/۸؛ نیز نک: شایگان، ۱۴۵/۱؛ قائم‌مقامی، ۲۱ به بعد). مادهٔ ۱۲۸۲ *قانون مدنی* ایران در این باره می‌گوید: «اگر موضوع اقرار در محکمه مقید به قید یا وصفی باشد، مقرله نمی‌تواند آن را تجزیه کرده، از قسمتی از آن که به نفع اوست بر ضرر مقر استفاده نماید و از جزء دیگر آن صرف‌نظر کند». همچنین در «قانون مدنی» فرانسه (*کدسیویل*، مادهٔ 1356) و قوانین مدنی مصر، سوریه و عراق به غیرقابل تجزیه بودن اقرار تصریح شده است (نک: سنهوری، ۴۹۶/۲-۴۹۷).

موضوع اقرار (مقربه) از این جهت بر ۳ قسم است: ۱. اقرار ساده، یا اقراری که بدون هیچ قید و وصفی صورت گیرد و اقرارکننده به طور کامل ادعای خواهان را بپذیرد؛ ۲. اقرار مقید، یا اقراری که موضوع آن دارای قید یا وصف باشد، چنانکه کسی در برابر ادعای دیگری به طلب یک میلیون ریال با ۱۵٪ سود سالیانه اقرار کند که این مبلغ را بدون سود به وی مقروض است. در اینجا مقرله نمی‌تواند قید و مقید را از یکدیگر جدا کند و اصل اقرار به یک میلیون ریال را بپذیرد، ولی قید آن، یعنی بدون سود بودن را نپذیرد؛ ۳. اقرار مرکب، یا اقراری که دو جزء دارد و هر جزئی عرفاً یک کلام واقع شده است. این اقرار خود بر دو گونه است: نخست، اقرار مرکبِ مرتبط و آن اقراری است که اجزاء آن در وجود با یکدیگر مرتبط باشند، یعنی وجود یک جزء بدون جزء دیگر امکان‌پذیر نباشد، مثلاً کسی اقرار کند که مبلغی را از دیگری قرض گرفته، و بعداً به او پرداخته است. در این مثال دو جزء اقرار ذاتاً با یکدیگر مرتبطند، زیرا پرداخت دین فرع بر وجود آن است (نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۱۲۸۳). دوم، اقرار مرکب غیرمرتبط و آن اقراری است که

وجود اجزاء آن با یکدیگر تلازم ندارد، چنانکه کسی اقرار کند که مبلغ معینی به دیگری بدهکار بوده، ولی چون وی نیز به همان میزان از مقرله طلب داشته، بدهی وی بر اثر تهاتر ساقط شده است. در اینگونه موارد به علت عدم ارتباط دو جزء اقرار، مقرله می‌تواند اقرار را تجزیه کند و تنها قسمتی را که به نفع اوست، بپذیرد (نک: سنهوری، ۴۹۶/۲، ۵۰۵-۵۰۶؛ امامی، ۶۴/۶؛ جعفری، *دانشنامه*...، ۶۱۷/۱ به بعد؛ دولتشاهی، ۱۹۴ به بعد).

رجوع از اقرار: رجوع از اقرار یا انکار آن پس از اقرار اثری ندارد و اقرارکننده ملزم به اقرار خویش خواهد بود. با اقرار عاقل بالغ حقی به سود مقرله پدید می‌آید که رجوع از اقرار مستلزم ابطال آن حق خواهد بود و این برخلاف عدالتی است که خداوند بندگانش را به آن امر کرده است (نک: شوکانی، ۱۸۳/۴؛ بجنوردی، ۵۱/۳-۵۲). با این حال، پذیرفته نشدن رجوع از اقرار کلیت ندارد و هرگاه موضوع اقرار از آن قبیل «حقوق‌الله» باشد که با شبهه ساقط می‌شود، رجوع از آن اقرار را باطل می‌سازد. مثلاً در اقرار به زنا، سرقت و شرب خمر به عقیدهٔ فقیهان اهل سنت درصورتی که اقرار کننده پیش از اجرای حد از اقرار خویش رجوع کند، حد ساقط می‌شود، زیرا رجوع وی موجب شبهه و تردید در وقوع جرم می‌گردد و طبق قاعدهٔ «الحدود تدرء بالشبهات»، شبهه حد را ساقط می‌کند (نک: شوکانی، ۱۸۳/۴-۱۸۴؛ سنهوری، ۴۸۶/۲؛ نیز نک: شاخت، 177, 197). فقیهان امامیه رجوع از اقرار را مسقط رجم یا قتل دانسته‌اند، ولی درصورتی که حد، قطع ید یا جلد باشد، رجوع اقرار کننده را مانع اجرای حد نمی‌دانند (شهید اول، *اللمعة*، ۲۷۲-۲۷۳؛ قس: علامهٔ حلی، *تحریر*، ۱۱۸/۲).

پذیرش رجوع از اقرار تنها نسبت به حق‌الله محض است و از این‌رو، رجوع از اقرار به قذف حتیٰ به نظر فقیهان اهل سنت حد را ساقط نمی‌کند، زیرا حد قذف حق‌الله محض نیست، بلکه فرد قذف شده نیز در این حد صاحب حق است. همچنین رجوع از اقرار به قتل، قصاص را ساقط نمی‌کند، زیرا حق قصاص از حقوق‌الناس محض است. در مورد حد سرقت که هم جنبهٔ حق‌الله و هم جنبهٔ حق‌الناس دارد، رجوع از اقرار تنها نسبت به حق‌الله صحیح است، یعنی با رجوع، حق قطع ید ساقط می‌شود، ولی حق مطالبهٔ مال سرقت شده باقی خواهد بود (کاسانی، ۲۳۲/۷-۲۳۳).

اثبات بی‌اعتباری اقرار: اعتبار اقرار از آن‌روست که کاشف از واقع است، از این‌رو، اگر به وسیله‌ای اثبات گردد که مفاد اقرار برخلاف حقیقت است، اقرار دیگر کاشف از واقع نخواهد بود و بلااثر است. به همین سبب، فقها درمواردی که حس، عقل یا شرع به طور قطع بر کذب اقرار دلالت کند، اقرار را باطل و بی‌اعتبار دانسته‌اند (شربینی، ۲۵۹/۲؛ سبکی، ۳۷۵/۱؛ عاملی، ۳۳۷/۹-۳۳۹؛ مغنیه، ۸۶/۵). قانون مدنی ایران نیز تصریح می‌کند: «اگر کذب اقرار نزد حاکم ثابت شود، آن اقرار اثری نخواهد داشت» (مادهٔ ۱۲۷۶). همچنین درمواردی که اقرار شرایط صحت را دارا نباشد، یا اشتباه یا عذری موجه در میان باشد، می‌توان به بی‌اعتباری آن حکم نمود (نک: همدانی، ۲۱۱؛ سنهوری، ۴۸۵/۲-۴۸۶، ۴۹۹؛ متین دفتری، ۲۸۳/۳-۲۸۴؛ نیز قانون مدنی، مادهٔ ۱۲۷۷).

مآخذ: ابن حزم، علی، *المحلّی*، بیروت، دارالآفاق الجدیده؛ ابن حمزه، محمد، *الوسیلة*، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن رجب، عبدالرحمان، *القواعد*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عابدین، محمدامین، *العقود الدریة*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن فهد حلی، احمد، *المقتصر فی شرح المختصر*، به کوشش مهدی رجایی، مشهد، ۱۴۱۰ق؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابن مرتضی، احمد، *البحر الزخار*، بیروت، مؤسسة الرساله؛ ابن مفتاح، عبدالله، *المنتزع المختار*، صنعا، ۱۳۴۱ق؛ ابن هبیره، یحیی، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ق؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التنبیه*، بیروت، عالم الکتب؛ اصفهانی، ابوالحسن، *وسیلة النجاة*، بیروت، ۱۳۹۷ق؛ امامی، حسن، *حقوق مدنی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ انصاری، مرتضی، «قاعدة من ملک شیئاً ملک الاقراربه»، *مکاسب*، تبریز، ۱۳۷۵ق؛ باز، سلیم، *شرح المجلة*، بیروت، ۱۸۹۵م؛ بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیة*، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ بحرالعلوم، محمد، *عیوب الارادة فی الشریعة الاسلامیة*، بیروت، دارالزهراء؛ بطاشی، محمد، *غایة المأمول*، عُمان، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *دانشنامهٔ حقوقی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *دائرة المعارف حقوق مدنی و تجارت*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۹۹۰م؛ حر عاملی، محمد، *بدایة الهدایة*، به کوشش محمدعلی انصاری، قم، مؤسسة آل‌البیت؛ همو، *وسائل الشیعة*، به کوشش عبدالرحیم ربانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ حصری، احمد، *علم القضاء*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حصینی دمشقی، ابوبکر، *کفایة الاخبار*، عمان، دارالفکر؛ خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ خمینی، روح‌الله، *تحریر الوسیلة*، قم، قدس محمدی؛ خویی، ابوالقاسم، *منهاج الصالحین*، بیروت، دارالزهراء؛ دردیر، احمد، *الشرح الصغیر*، قاهره، ۱۳۹۳ق؛ دولتشاهی، فتح‌الله، *اقرار مدنی*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات*، استانبول، دارقهرمان؛ روحانی، محمدصادق، *فقه الصادق*، قم، ۱۴۱۲ق؛ زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته*، بیروت، دارالفکر؛ زیلعی، عثمان، *تبیین الحقائق*، بولاق، ۱۳۱۵ق؛ سبکی، علی، *فتاوی*، بیروت، دارالمعرفه؛ سرخسی، محمد، *المبسوط*، قاهره، مطبعة السعاده؛ سماکیه، مجیدحمید، *حجیة الاقرار فی الاحکام القضائیة*، بغداد، ۱۹۷۰م؛ سنگلجی، محمد، *آیین دادرسی در اسلام*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ سنهوری، عبدالرزاق احمد، *الوسیط*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ سیوطی، *الاشباه و النظائر*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ شایگان، علی، *حقوق مدنی ایران*، تهران، ۱۳۱۹ش؛ شربینی، محمد، *مغنی المحتاج*، بیروت، دارالفکر؛ شوکانی، محمد، *السیل الجرار*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ شهید اول، محمد، *الدروس الشرعیة*، تهران، ۱۲۶۹ق؛ همو، *القواعد و الفوائد*، قم، مکتبة المفید؛ همو، *اللمعة الدمشقیة*، قم، دارالناصر؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *مسالک الافهام*، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه؛ شیخ‌نیا، امیرحسین، *ادلهٔ اثبات دعوی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ صاحب جواهر، محمدحسن، *جواهر الکلام*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، قم، ۱۴۰۷ق؛ همو، *المبسوط*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبة المرتضویه؛ عاملی، محمدجواد، *مفتاح الکرامة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ عبدالملک، جندی، *الموسوعة الجنائیة*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ علاءالدین سمرقندی، محمد، *تحفة الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ علامهٔ حلی، حسن، *تحریر الاحکام*، قم، مؤسسة آل‌البیت؛ همو، *تذکرة الفقهاء*، تهران، مکتبة المرتضویه؛ همو، *قواعد الاحکام*، تهران، ۱۳۲۹ق؛ غنیمی، *اللباب*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فخرالمحققین، محمد، *ایضاح الفوائد*، قم، ۱۳۸۸ق؛ فیض کاشانی، محمدمحسن، *مفاتیح الشرائع*، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۱ق؛ *قاموس*؛ *قانون آیین دادرسی مدنی*؛ *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*؛ *قانون حدود و قصاص و مقررات آن*، مصوب ۱۳۶۱ش؛ *قانون مدنی*؛ قائم‌مقامی، عبدالمجید، *حقوق مدنی (اقرار)*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ *قرآن مجید*؛ کاسانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع فی ترتیب*

الشرائع، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ متین‌دفتری، احمد، *آیین دادرسی مدنی*، تهران، ۱۳۲۴ـ۱۳۴۰ش؛ مجددی برکتی، محمد عمیم الاحسان، «القواعد الفقهیة»، *قواعد الفقه*، کراچی، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق؛ محقق کرکی، علی، *جامع المقاصد*، قم، ۱۴۱۰ق؛ همو، رسائل، به کوشش محمدحسون، قم، ۱۴۰۹ق؛ مرعشی، محمدحسن، «قاعدهٔ اقرار العقلاء»، فصلنامهٔ حق، تهران، ۱۳۶۴ش، شم ۴؛ مغنیه، محمدجواد، *فقه الامام جعفر الصادق(ع)*، بیروت، دارالجواد؛ مفید، محمد، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ملاخسرو، محمد، *درر الحکام فی شرح غرر الاحکام*، استانبول، ۱۳۰۱ق؛ *موسوعة الفقه الاسلامی*، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ میرفتاح، عبدالفتاح، *عناوین الاصول*، تهران، ۱۲۷۴ق؛ نظام‌الدین برهانپوری، *الفتاوی الهندیة*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همدانی، رضا، *مصباح الفقیه*، تهران، ۱۳۷۴ق؛ نیز:

Black's Law Dictionary, St. Paul, 1990; *Code civil;* Schacht, J., *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1991.

سید مصطفیٰ محقق‌داماد

اَقْرَع بْنِ حابِس، از بزرگان عرب و صحابی پیامبر اکرم(ص). وی از تیرهٔ بنی مُجاشِع قبیلهٔ تمیم بود (کلبی، ۲۰۱ـ۲۰۲). گفته‌اند که فراس نام داشته، و اقرع (= بی موی سر) لقب وی بوده است (بلاذری، *انساب...*، ۴۳۱/۲ ب؛ ابن درید، ۲۳۹)، اما بر پایهٔ برخی از گزارشهای دیگر، فراس نام برادرش بوده است (مثلاً نک: ابن هشام، ۲۷۰/۴). در گزارشهای دیگری، نام برادرش را مَرثَد آورده‌اند (بلاذری، همانجا). شاید یکی از علتهای خلط میان وی و برادرش این است که به هر دو اقرع (= الاقرعان) می‌گفته‌اند (ابوعبیده، *ایام...*، ۵۵۶/۱؛ قس: مبرد، ۲۹۳/۱). طوسی کنیهٔ او را ابوبحر آورده است (ص ۷).

نام اقرع در روایتهای حماسی عرب، مشهور به «ایام العرب» (ﻫ م)، به عنوان بزرگ قبیلهٔ بنی تمیم آمده است. برپایهٔ بخشی از این روایات، معروف به «یوم زبالة»، تمیمیان به سرکردگی اقرع، بر بنی بکر ابن وائل تاخته‌اند و در این تاخت و تاز اقرع و برادرش به اسارت قبیلهٔ بنو تیم‌الله درآمده، و سپس آزاد شده‌اند (ابوعبیده، همانجا، نیز *النقائض...*، ۶۸۰/۲ـ۶۸۱؛ ابن رشیق، ۲۰۵/۲). بعدها، فرزدق، شاعر هم تیرهٔ اقرع (د ۱۱۰ق/۷۲۸م)، در پاسخهای شعری خود به جریر بن عطیه (د ح ۱۱۰ق)، به اقرع و دلاوریهای او در نزاعهای قبیلگی در دورهٔ پیش از اسلام تفاخر کرد (ابوعبیده، همان، ۶۹۷/۲). همچنین گفته‌اند که وی، در «یوم الکُلاب»، از ایام العرب، فرمانده بنی حنظله بوده است (ابن حبیب، ۲۴۷)، اما در مقایسه با روایت دیگری، به نظر می‌رسد که میان او و نیایش سفیان بن مجاشع خلطی رخ داده باشد (ابوعبیده، *ایام*، ۵۱/۱ـ۵۲).

همچنین در آنچه به دورهٔ پیش از اسلام از زندگی او مربوط می‌شود، آورده‌اند که از داوران عرب در بازار عکاظ بود و همو بود که نخستین بار مردمان را از قمار برحذر داشت (همو، *النقائض*، ۷۰۰/۲؛ جاحظ، ۱۱۹؛ نیز نک: علی، ۶۳۷/۵). گفته‌اند که اقرع بن حابس، از جمله تمیمیانی است که در دورهٔ پیش از اسلام، مجوسی بوده‌اند (نک: ابن قتیبه، ۶۲۱؛ ابن رسته، ۲۱۷؛ برای تفصیل، نک: امین، ۱۰۷ـ۱۰۸).

پس از ظهور اسلام، در ۸ق/۶۲۹م آنگاه که حضرت رسول (ص) در راه فتح مکه بود، اقرع به آن حضرت پیوست و هم با ایشان وارد مکه شد (واقدی، ۸۰۳/۲ـ۸۰۴). در غزوهٔ حنین نیز همراه پیامبر(ص) بود (ابن هشام، همانجا) و پس از پایان جنگ، حضرت رسول (ص) در جملهٔ «مؤلفة قلوبهم» به اقرع بن حابس نیز سهمی بخشید (واقدی، ۹۴۶/۳). در آغاز سال ۹ق، گروهی از بنی تمیم از پرداخت مالیات خودداری کردند و پیامبر(ص) کسانی را به سوی ایشان گسیل کرد و شماری از آنان اسیر شدند. اقرع بن حابس در رأس گروهی از بنی تمیم برای استخلاص ایشان نزد حضرت رسول(ص) آمد و رفتار و گفتار نامناسب آنان با آن حضرت، موجب نزول آیه‌های ۲ تا ۵ از سورهٔ مبارکهٔ حجرات (۴۹) شد. در همین دیدار، بنو تمیم که هنوز اسلام نیاورده بودند، به مفاخرات قبیلگی پرداختند که به دستور پیامبر(ص) پاسخ آنان داده شد و اقرع به برتری مسلمانان اعتراف کرد (واقدی، ۹۷۵/۳؛ ابن هشام، ۲۱۲/۴؛ ابن سعد، ۱۶۰/۲ـ۱۶۱)، و بر مبنای روایتی، وی در همین ماجرا، اسلام آورد (ابونعیم، ۴۱۲/۲).

در ۱۱ق/۶۳۲م، چون حضرت رسول(ص) کسانی را به کار جمع‌آوری زکات از قبایل گسیل کرد، اقرع را نیز بر قبایل بنی حنظله گماشت (کلاعی، ۱۰، به نقل از ابن اسحاق)؛ اما پس از وفات آن حضرت، اقرع از جمله سران قبایلی بود که سر به شورش برداشتند و از دادن زکات به ابوبکر تن زدند (همانجا). بر مبنای روایت دیگری، گویا نخست، اقرع و یکی دو تن دیگر، نزد ابوبکر آمدند و برای مقابله با قوم خود، خواستار سهم بیشتری از اموال شدند، اما خلیفه نپذیرفت (همو، ۴ـ۵).

براساس مجموعه روایاتی که طبری دربارهٔ وقایع مشهور به «رده» در خلافت ابوبکر، از قول سیف بن عمر تمیمی آورده است و معلوم نیست تا چه حد می‌توان بر آنها تکیه کرد، اقرع خواستار خراج بحرین شد، اما سرانجام خواستهٔ او برآورده نگردید (۲۷۵/۳؛ نیز نک: ابن عساکر، ۷۵/۳). سپس بی‌آنکه از موضوع سرانجام شورش اقرع و قوم او و اختلافش با خلیفه سخنی به میان آید، به دنبال خبر پیشین آمده است: وی در جنگهایی که خالد بن ولید در زمان خلافت ابوبکر فرمانده لشکر بود، به ویژه در یمامه و حیره، شرکت جست (همانجاها)؛ در لشکرکشی به حیره، جلودار لشکر خالد بود (طبری، ۳۷۳/۳، ۳۸۰)؛ در دومة الجندل نیز همراه لشکر شُرَحبیل بن سعد شد (همو، ۲۷۵/۳؛ ابن عساکر، ۶۹/۳).

در روایتی که ابوالحسن مداینی از قول مُفَضَّل ضَبّی ــ راوی مشهور اخبار و ادب دورهٔ جاهلی ــ نقل می‌کند، اقرع بن حابس در فتوح خراسان همراه احنف بن قیس تمیمی (ﻫ م) بود و از سوی او به فتح جوزجان گسیل شد (بلاذری، *انساب*، ۴۳۲/۲ الف، *فتوح...*، ۴۰۶ـ۴۰۷؛ طبری، ۳۱۲/۴). حتیٰ در پاره‌ای گزارشها، از حکمرانی او بر جوزجان، از سوی احنف بن قیس سخن به میان آمده است (جاحظ، ۲۰۵). بر مبنای برخی روایتهای دیگر، وی از سوی عبدالله بن عامر، در رأس لشکری به خراسان گسیل شد (بلاذری، *انساب*، همانجا)، اما

این سپاه ناکام ماند (ابن اعثم، ۳۴۰/۲؛ ذهبی، ۲۸۶؛ ابن اثیر، ۱۰۹/۱-۱۱۰). در واقع این گزارشها چندان آشفته و ابهام برانگیز است که نمی‌توان از میان آنها به نتیجه‌ای رسید. مثلاً در روایت بلاذری، مسلمانان در فرماندهی اقرع پیروز شدند و توانستند جوزجان را فتح کنند (همانجا). از سوی دیگر این موضوع با مسألهٔ مرگ اقرع نیز ارتباط می‌یابد، زیرا فتح نواحی خراسان به روزگار عثمان اتفاق افتاد (همو، *فتوح*، ۴۰۳ به بعد)، و ذهبی که گویا به شرکت اقرع در فتح جوزجان اعتمادی نداشته، مرگ او را در دورهٔ عمر خطاب آورده است (ص ۲۸۵-۲۸۶؛ نیز نک: سیوطی، ۱۴۷). منابع دیگر نیز تاریخ مرگ او را به گونه‌ای دیگر آورده‌اند: مثلاً ابن حجر عسقلانی، روایتی نقل می‌کند که بنابر آن، وی در واقعهٔ یرموک، یعنی در دورهٔ عمر، با ۱۰ فرزندش کشته شد (۵۹/۱)، ولی به گفتهٔ بلاذری، اقرع و برادرش مرثد، هر دو در خراسان بازماندگانی دارند (*انساب*، همانجا).

از طریق اقرع بن حابس، روایاتی از حضرت رسول(ص) نقل شده است و کسانی چون ابوهریره و ابوسلمة بن عبدالرحمان از وی روایت کرده‌اند (نک: ابن حبان، ۱۸/۳؛ ابونعیم، ۴۰۸/۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی‌شیری، بیروت، دارالاضواء؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، چ تصویری، دمشق، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوعبیده، معمر، *ایام العرب*، به کوشش عادل جاسم بیاتی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *النقائض* (نقائض جریر و فرزدق)، به کوشش بوان، لیدن، ۱۹۰۵م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمدراضی ابن حاج عثمان، مدینه، ۱۴۰۸ق؛ امین، احمد، *فجر الاسلام*، قاهره، ۱۹۴۵م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ عاشر افندی استانبول، شم ۵۹۸؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ جاحظ، عمرو، *البرصان و العرجان*، به کوشش محمدموسیٰ خولی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام* (عهدالخلفاء الراشدین)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، رجال، نجف، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱م؛ علی، جواد، *تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد، ۱۹۷۰م؛ *قرآن کریم*؛ کلاعی، سلیمان، *تاریخ الردة*، به کوشش خورشید احمد فارق، قاهره، دارالکتاب الاسلامی؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

عبدالامیر سلیم

اَقْریطِش، نک: کرت، جزیره.

اُقْصُر[1]، شهری باستانی در مصر علیا (صعید) بر ساحل شرقی نیل، و از مشهورترین محلهای سیاحتی مصر که امروزه به شهر و روستایی در ۴۵۰ میلی قاهره در استان قنا اطلاق می‌شود (*کشف اسماء...*، ۳۹۷-۳۹۸؛ IA, XIII/21). قدمت اقصر به عصر فراعنه باز می‌گردد و همچون کَرنَک، ناحیه‌ای در شمال آن، بر محل قسمتی از شهر باستانی طیوه (طیبه) جای دارد. این دو نام، اکنون به بخشهای جنوبی و شمالی طیوه اطلاق می‌شود. مهم‌ترین اثر برجای ماندهٔ اقصر ویرانه‌های معبد بزرگ اقصر (نک: قلقشندی، ۳۸۰/۳) است که در سلطنت آمنحوتپ سوم از فراعنهٔ مصر به عنوان پرستشگاه خدای آمون ساخته شده بود (*دایرةالمعارف...*، ۱۹۵/۱، ۲۲۰۵/۲، ذیل کرنک؛ *بریتانیکا*، میکرو، VI/405، ماکرو، VI/474-475). در دوره‌های بعد این معبد تکمیل، و سپس بر اثر طغیان آب نیل، تخریب، و سرانجام توسط اسکندر مقدونی بازسازی شد و در ادوار نخستین مسیحیت به کلیسا بدل گشت (دربارهٔ اهمیت این معبد از لحاظ تاریخ هنر و تحقیقات باستان شناسی، نک: راولینسن، 217-218؛ IA، همانجا؛ *بریتانیکا*، ماکرو، XVIII/261-265؛ فخری، ۳-۴).

نام این شهر در منابع اسلامی به صورت اَقْصُر (یاقوت، ۳۳۸/۱؛ ابوالفدا، ۱۱۰) هم ضبط شده، و در حدود سدهٔ ۸ق از آن به صورت تثنیه (اقصرین) نیز یاد شده است (ابن دقماق، ۳۰/۲؛ قلقشندی، همانجا). برخی به سبب آثار قصرهایی که در آنجا بوده است، سعی کرده‌اند اشتقاقی عربی برای این نام جست‌وجو کنند (یاقوت، همانجا؛ اولیاچلبی، X/822). جغرافی نگاران مسلمان به پیروی از جغرافیای بطلمیوس، اقصر را از اقلیم دوم شمرده‌اند (خوارزمی، ۸-۹؛ ابوالفدا، همانجا).

در زمانی که دانسته نیست، اقصر باستانی ویران گردید و در شمال آن شهر قوص پدید آمد و اهمیت یافت (یعقوبی، ۳۳۳-۳۳۴؛ EI², V/514). با این حال در نزدیکی آنجا روستایی همنام اقصر بنیاد گرفت (قلقشندی، همانجا) که بعداً ابن خردادبه از آن در شمار کوره‌های مصر یاد کرده است (ص ۸۱؛ یاقوت، همانجا). در ۲۴۱ق خلیفه متوکل سرپرستی «معاون» (دربارهٔ معاون، نک: هـ د، احداث؛ نیز دوزی، II/192) کوره‌هایی از صعید از جمله اقصر را به محمدبن عبدالله قمی واگذارد (طبری، ۲۰۴/۹؛ ابن اثیر، ۷۷/۷-۷۹). اقصر در سده‌های ۷-۹ق از کوره‌های تابع شهر بزرگ و آباد قوص، مقر والیان صعید مصر، و دارای چهار-پنج دِه بود (انصاری، ۲۳۲؛ مقریزی، ۷۲/۱) و به نسبت اهمیتی داشت.

ابن بطوطه که در سیر و سیاحت خود، دو بار به اقصر درآمده است، آنجا را شهری کوچک و نیکو خوانده که گور ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحیم اقصری زاهد و صوفی (د ۶۴۲ق) در آنجا قرار داشت و بر آن زاویه‌ای بنا شده بود (ص ۷۰، ۲۹۴؛ نیز: قلقشندی، همانجا). مردم وی را صاحب کرامات و مایهٔ برکات می‌دانستند و از اطراف برای زیارت بدانجا می‌آمدند (ابن دقماق، ۳۱/۲؛ ادفوی، ۷۲۲-۷۲۴).

1. Luxor

آرامگاه اقصری تا به امروز برپاست و در مرکز معبد کرنک که عبارت از مسجدی روستایی، زیبا و گچ اندود است، قرار دارد (حرب، ۷۰، حاشیهٔ ۱۲۳). در این شهر کوچک، ظروف سفالین فاخر و زیبا، ساخته می‌شد و به دیگر شهرها حمل می‌گردید (انصاری، ۲۳۳؛ ابن دقماق، همانجا).

اقصر در زمان ابن دقماق (د ۸۰۹ق) خراجی معادل ۹ هزار دینار و مساحتی بالغ بر ۱۶٬۹۰۱ «فدان» داشت و در شمار اقطاع امرای لشکری بود؛ مدرسه‌ای برای طلبهٔ علم داشت و دو تندیس معروف به شامه و طامه در آنجا برپا بود. اقصر دارای کشت و زرع و نخلستان بود و هم در آنجا انگور خوب به عمل می‌آمد. در فاصلهٔ یک منزلی در سمت جنوب، کورهٔ اَرمَنت واقع بود و از اقصر تا قوص نیز یک منزل راه بود (همو، ۳۰-۳۱؛ ابوالفدا، ۱۱۱؛ ابن ظهیره، ۶۸). چندی بعد مقریزی از اقصر به عنوان یکی از شهرهای بزرگ صعید یاد کرده که به روایت وی، مردمان آنجا را دسته‌ای از قبطیان موسوم به مَریس تشکیل می‌دادند (۲۰۳،۱۲۸/۱؛ قس: EI², VI/574).

اولیا چلبی در دیدار خود از اقصر در ۱۰۸۳ق وصفی از این شهر به دست داده است. به گفتهٔ وی، ۲۰۰ سرباز محافظ در آنجا بود، اما مفتی و نقیب و اعیان حضور نداشتند. در شهر و در کنار نیل ۱٬۲۰۰ خانوار در بناهای بزرگ شهر قدیم زندگی می‌کردند، اکنون بناهای عالی و بلندی از آن باقی مانده است. ستونهای مسجد سلیمانیهٔ استانبول همچون بناهای مصر از آنجا تأمین و آورده می‌شد. شهر چندان آباد نبود، اما مسجد و دکانهای بسیاری داشت که بعضاً در جوار مسجد ابوالحجاج در بازار، قرار داشت. در آنجا خان، حمام، شمار بسیاری زوایای آباد، مکتب خانه و جایگاه نوشیدن آب (سبیل) و قهوه خانه بود. اقصر هوایی بسیار عالی، اما مردمانی فقیر داشت (X/820, 822-823).

شهر (مرکز) اقصر طبق اسناد منتشرهٔ ۱۹۵۵م/۱۳۳۴ش دارای ۲۱ ناحیه از جمله اقصر و کرنک بوده است (*کشف اسماء*، ۳۹۷-۳۹۸). اقصر در ۱۹۱۴م/۱۲۹۳ش ۳هزار نفر جمعیت داشت (IA, XIII/21-22)، اما در حدود سال ۱۹۸۰م/۱۳۵۹ش این رقم به بیش از ۱۸ هزار تن افزایش یافته بوده است (*الموسوعة*...، ۱۸۴). جهانگردان بیشتر در زمستانها از این شهر بازدید می‌کنند. خط آهنی به طول ۴۵۱ میل اقصر را به قاهره پیوند می‌دهد (IA، همانجا) و یک راه آسفالت شده، شهر را با قُصَیر در کنار دریای سرخ مرتبط می‌سازد (*الموسوعة*، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار*، بیروت، ۱۳۱۰ق/۱۸۹۳م؛ ابن ظهیره، *الفضائل الباهرة فی محاسن مصر و القاهرة*، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادفوی، جعفر، *الطالع السعید*، به کوشش سعد محمدحسن و طه حاجری، قاهره، ۱۹۶۶م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ حرب، طلال، شرح و حاشیه بر *رحلة* (نک: هم، ابن بطوطه)؛ خوارزمی، محمد، *صورة الارض*، به کوشش هانس فون مژیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ طبری، *تاریخ*؛ فخری، احمد، مقدمه بر ترجمهٔ *الحضارة المصریة*، تألیف ج. ویلسن، قاهره، ۱۹۵۵م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *کشف اسماء المدن و النواحی*...، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ *الموسوعة العربیة المیسرة*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز:

Britannica, 1978; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; EI²; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Istanbul, 1938; IA; Rawlinson, G., *Ancient Egypt*, London, 1886.

محمدرضا ناجی

اَقْصُری، ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحیم بن غُزی قرشی مهدوی (د ۶۴۲ق/۱۲۴۴م)، عارف، زاهد و از مشایخ صوفیهٔ مصر، منسوب به اقصر، شهری در سواحل شرقی رود نیل. از تاریخ ولادت و جزئیات زندگی او اطلاع دقیقی در دست نیست، تنها می‌دانیم که ابتدا به شغل دیوانی اشتغال داشته، سپس به تصوف روی آورده، و مرید عبدالرزاق، شاگرد ابومَدین مغربی، شده است (ادفوی، ۷۲۳؛ شعرانی، ۱۵۷/۱). به گفتهٔ ادفوی، وی محضر عبدالرحیم ابن حجون (د ۵۹۲ق) را نیز درک کرده بود (همانجا).

از شاگردان او می‌توان از علی ادفوی، علی بن بدران، شماس سفطی، ابراهیم فاوی، برهان کبیر، بدر دمشقی و مفرّج دمامینی نام برد (ادفوی، همانجا؛ ابن ملقن، ۴۸۱).

وی در اقصر درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (ادفوی، ۷۲۴؛ ابن بطوطه، ۷۰/۱؛ سیوطی، ۵۱۸/۱؛ ابن ایاس، ۱(۱)/۲۷۶؛ شعرانی، همانجا). فرزند او نجم الدین احمد پس از درگذشت پدر بر مزار او ضریحی ساخت (ادفوی، ۱۵۴؛ ابن ملقن، ۴۸۲؛ شعرانی، همانجا). به سبب اعتقادی که مردم در زمان حیات اقصری به وی یافته بودند، پس از درگذشت او نیز بسیاری به زیارت مزار وی می‌آمدند (نک: ادفوی، ۷۲۴؛ ابن ملقن، ۴۸۱؛ نبهانی، ۵۳۱/۲). کراماتی به او نسبت داده‌اند و به معراج او در شب نیمهٔ شعبان معتقدند و همه ساله این شب را جشن می‌گیرند (ادفوی، ابن ملقن، همانجاها؛ نیز نک: نویری، ۱۳/۱).

از سخنانی که از اقصری در کتب صوفیه نقل شده، چنین بر می‌آید که او اهل وجد و سماع بوده، و در حال وجد به شعر سرودن نیز می‌پرداخته است (نک: شعرانی، ۱۵۸/۱-۱۵۹).

تنها اثری که از اقصری باقی مانده، ارجوزه‌ای است در توحید شامل ۱٬۳۲۸ بیت متضمن اصول دین و ادلهٔ توحید که ابوعلی عمر بن ابی عبدالله سکونی اشبیلی، شرحی بر ابیات آن نوشته است. نسخهٔ خطی این منظومه در کتابخانهٔ عمومی رباط، و شرح آن در دارالکتب مصر موجود است (خدیویه، ۲۳۶/۷؛ علوش، ۱(۲)/۲۴۹).

مآخذ: ابن‌ایاس، محمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ابن‌ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به‌کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ادفوی، جعفر، *الطالع السعید*، به کوشش سعد محمد حسن، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ خدیویه، *فهرست*؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الکبرىٰ*، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة*، پاریس، ۱۹۵۴م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، دارالفکر، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نویری، محمد،

الالمام، به‌کوشش اتین کومب و عزیز سوریال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م.
ابوالفضل ابراهیمی

اِقْطاع، اصطلاحی در امور ارضی، مالیاتی و دیوانی در قلمرو اسلام، و آن واگذاری زمین، آب، معدن یا منافع حاصل از آن، یا واگذاری حقِ گردآوری خراج و مالیات، یا واگذاری محلی برای کسب و کار است به کسی به طور محدود و در زمانی معین یا نامحدود. این معنی در طی قرون متحول شده، انواع و صورتهای مختلفی یافته، و مفهوم و مدلول آن موردبحث نظریه‌پردازان و فقها قرار گرفته است. در این مقاله معانی و اطلاقات نظری و حقوقی اقطاع، و سپس شیوه‌های عملی آن در دورانهای مختلف با توجه به تحولات آن بررسی می‌گردد.

واژه و مفهوم اقطاع ظاهراً از قرآن مجید گرفته شده است (مثلاً نک: رعد/۱۳/۴؛ قس: پولیاک، «فئودالیسم اسلامی[1]»، 255؛ لوکگارد، 15-14). در باب زمین آنچه را که به اقطاع داده شود، قطیعه (نک: خوارزمی، ۵۹-۶۰؛ زمخشری، ۳۷۱؛ شیخ طوسی، *المبسوط*، ۳/۲۷۶؛ نیز: نک: قلقشندی، ۱۳/۱۰۴، که قطیعه را پاره‌ای از زمینهای خراجی دانسته است)، یا مقطَعه، و کسی را که اقطاع می‌گیرد، مُقطَع می‌نامند (بغدادی، ۳۲). اما واژهٔ اقطاع در بیشتر موارد به معنای قطیعه، و اقطاعات به جای قطایع به کار رفته است (نویری، ۸/۲۰۲؛ نخجوانی، ۱(۱)/۸۰). در حالی که بعضی از محققان معاصر قطیعه را غیر از اقطاع دانسته، و آورده‌اند که معنای این دو بعداً با هم خلط شده است؛ زیرا قطیعه بر زمینهایی اطلاق می‌شده که به ملکیت قطعی و موروثی کسی داده می‌شد، و اقطاع به معنای تخصیص املاک به لشکریان است (کائن، «قبایل...[2]»، 312؛ برای تحول قطیعه به اقطاع و مفهوم آن، نک: همو، «ترکیه...[3]»، 39-38). ولی این توجیه مبتنی بر شواهد و دلایل متقنی نیست؛ زیرا چنانکه از منابع کهن برمی‌آید، واژهٔ اقطاع از دیرباز به جای قطیعه به کار می‌رفته، و از روایات منقول از پیامبر اکرم (ص) برمی‌آید که اقطاع به معنای مالکیت قطعی نیز بوده است. شاید منشأ این خلط، اشتباه میان انواع و مصادیق اقطاع، «طعمه» و «ایغار» باشد. حال آنکه به گفتهٔ خوارزمی (همانجا) قطیعه برای مقطَع موروثی است — یعنی اقطاع تملیک — ولی طعمه موروثی نیست (نک: دنبالهٔ مقاله).

علاوه بر اصطلاحات «طعمه» و «ایغار»، ترکیب «نان پاره» نیز در برخی متون فارسی، و «خبز» در متون عربی برابر اقطاع به کار رفته است (مثلاً منتجب‌الدین، ۸۴؛ مقریزی، *السلوک*، ۱(۱)/۸۵، ۱(۲)/ ۶۴۵، ۱(۳)/۸۴۳). اصطلاحات «تیول»، «سیورغال» و «الکا» از دورهٔ مغول در سرزمینهای شرقی و مرکزی اسلام، نیز ترکیب «جاگیر» در شبه قارهٔ هند، و اصطلاحات «تیمار» و «زعامت» و برخی واژه‌های دیگر در سرزمینهای امپراتوری عثمانی به معنای اقطاع یا انواعی از آن به کار می‌رفته است.

پیدایش رسم اقطاع بنابر روایاتی که در دست است، به عهد پیامبر اکرم(ص) باز می‌گردد. اما بررسی حقوقی، تعریف و تدوین اصول و مبانی و انواع آن توسط فقها از سدهٔ ۲ق/۸م به این سوی آغاز شد و باید گفت: به رغم آنکه تقریباً همهٔ فقهای مذاهب اسلامی و نظریه‌پردازان سیاسی و حقوقی در این باب سخن رانده‌اند، و در سراسر جهان اسلام رسمی رایج بوده، اما هنوز مانند بعضی مسائل مربوط به خراج و اموال و زمین‌داری خالی از نکات مبهم نیست. از دیدگاه نظری تقریباً اغلب دانشمندانی که دربارهٔ زمین و مالکیت دولتی و خصوصی آن در اسلام، اختیارات و وظایف دولت، سازمان اجتماعی و سیاسی و روابط اقتصادی، یا آداب حکومت و سیاست و به طورکلی ابواب و مسائل فقهی بحث کرده‌اند، دربارهٔ اقطاع و انواع و مصادیق آن سخن رانده‌اند. به علاوه بحث دربارهٔ اقسام اراضی قلمرو اسلام و خارج از آن — یعنی دارالاسلام، دارالعهد، دارالحرب، اراضی مفتوح عنوه، اراضی صلحی، املاک خراجی و عشری، اراضی موات و آباد و انواع هر یک — گاه با بررسی موضوع اقطاع همراه بوده است. با اینهمه، نخستین سخن، تجویز اقطاع از سوی شارع است. از روایت نبوی «عادیُّ الارض لله و لرسوله ثم هی لکم منی» (ماوردی، ۲۱۶؛ حمید بن زنجویه، ۶۱۳) و اقطاعاتی که به بعضی از یاران داد، پیداست که این شیوهٔ واگذاری زمین بـه آغاز اسلام بازمی‌گردد. مراد از «عـادیُّ الارض» زمینهایی است که به روزگار کهن — مثلاً در ایام قوم عاد — ساکنانی داشته، یا آباد بوده، و سپس رها و ویران شده است. فقها به استناد این روایت و آنچه پیامبر(ص) خود انجام داد، حکم به جواز اقطاع داده‌اند.

بعضی از دانشمندان متأخرتر که به تبویب و طبقه‌بندی انواع اقطاع و راهها و ادلهٔ واگذاری قطایع پرداخته‌اند، اقطاع را به دو دستهٔ اقطاع تملیک و اقطاع استغلال تقسیم کرده، و برخی اقطاع ارفاق را نیز بدان افزوده‌اند.

اقطاع تملیک: این نوع اقطاع واگذاری مورد اقطاع به مالکیت مقطَع است (ابن جماعه، ۱۰۷؛ قس: مدرسی، زمین...، ۲/۱۹-۲۰). این شکل از اقطاع بر اراضی موات، آباد، یا معادن تعلق می‌گیرد. اگر مراد از موات، زمینهایی باشد که اصلاً مالک نداشته است، امام و رهبر مسلمانان که از او با عنوان سلطان نیز تعبیر شده، می‌تواند آن‌را به هر کس که خواهان احیای آن باشد، واگذار کند. به نظر ابوحنیفه و مالک، اقطاع شرط احیاست و بدون اجازهٔ امام، احیا جایز نیست. به نظر شافعی احیا متوقف بر این شرط نیست و هر کس با احیای موات می‌تواند آن‌را تملیک کند و اقطاع دادن امام به معنای اعطای حق تقدم به مقطع در احیای زمین است، یعنی مقطَع به احیا سزاوارتر است. بعضی از فقها چون ابن جماعه احیا و تملک موات را بدون اذن امام جایز دانسته‌اند.

اما زمینهایی که آباد بوده، و سپس ویران گشته است، اگر مربوط به پیش از اسلام باشد، درحکم موات مطلق، و اقطاعش جایز است؛ و اگر

1. «La Féodalité...» 2. «Tribes ...» 3. *Pre-Ottoman...*

در دورهٔ اسلامی در زمرهٔ موات درآمده باشد، اقطاع آن، محل اختلاف است. بعضی برآنند که چنین زمینی را به شرط احیا نیز نمی‌توان به اقطاع تملیک داد، چه صاحب آن معلوم باشد، چه نباشد. بعضی معتقدند که به هر حال با احیا، قابل واگذاری یا اقطاع تملیک است؛ و گروهی گفته‌اند اگر صاحب آن معلوم باشد، با فرض احیا هم نمی‌توان آن‌را به اقطاع تملیک داد والا اقطاع درست است و اقطاع شرطِ جوازِ احیای آن است، یعنی به شرط آنکه از طریق اقطاع به مقطع واگذار شده باشد. در این صورت اگر بی‌درنگ به احیای آن اقدام کند، اقطاع تملیک تحقق می‌یابد، والا اقطاع تملیک نخواهد بود و تنها حق تقدم در احیای آن برای مقطَع محفوظ می‌ماند. ابوحنیفه بر آن است که این حق تا ۳ سال معتبر است. به رأی ابن جماعه اگر صاحب اراضی موات شناخته شده باشد، حتیٰ احیای آن نیز جایز نیست، و اگر معلوم نباشد، به شرط احیا نمی‌توان آن‌را به تملک درآورد، مگر به اذن امام، زیرا اینگونه اراضی متعلق به بیت‌المال است (ص ۱۰۷-۱۰۹؛ شیخ طوسی، *الخلاف*، ۲/۲؛ ماوردی، ۲۱۶-۲۱۷؛ قلقشندی، ۱۱۳/۱۳-۱۱۴؛ قس: صولی، *ادب*...، ۲۱۳). بنابراین دربارهٔ اقطاع اراضی موات میان دانشمندان اختلاف است. همین اختلاف دربارهٔ چگونگی و انواع اقطاع اراضی خراجی و عشری و مفتوح عنوه و صلحی، و تعمیم و تعیین مصادیق آنها نیز وجود دارد. ابوعبید قاسم بن سلام مطلقاً بر آن است که همهٔ اراضی موات که در تملک کسی نیست یا از اراضی اهل ذمه نیست و نیز زمینهایی که از آب جزیه مشروب نمی‌شوند، در اختیار امام است و به هر کس بخواهد، به اقطاع می‌دهد (ص ۲۷۶-۲۸۰؛ نیز نک: ابویوسف، ۶۵). دانشمندان شیعی نیز تمام اراضی موات و حتیٰ اراضی آباد بدون صاحب را مِلک امام و قابل اقطاع دانسته‌اند (شیخ طوسی، همانجا؛ محقق کرکی، *جامع*...، ۲۹/۷). دربارهٔ اقطاع موات و شرط احیای آن همچنین گفته‌اند که اگر مقطع به رغم تصاحب زمین از احیا خودداری کند، امام به او فرصت می‌دهد و پس از انقضای مدت و آباد نشدن زمین، آن را به اقطاع کسی خواهد داد که به آبادی آن همت گمارد (ابوعبید، ۲۸۷-۲۹۱؛ شیخ طوسی، *المبسوط*، ۲۷۳/۳؛ قس: محقق کرکی، همان، ۳۰/۷).

شیخ طوسی تصریح کرده است که تحجیر (تصرف زمین با احداث دیوار، مرز، خندق و علامتهای دیگر) نشانه و شرط اقطاع نیست و اگر پیش از اعلام امام به انتزاع اقطاع از مقطَعی که از آبادگردانی زمین خودداری کرده، کسی به احیای آن بپردازد، حقی بر احیا کننده تعلق نمی‌گیرد (همان، ۲۷۳/۳-۲۷۵). ابن قدامه، با آنکه از تسلط امام بر اراضی موات و اختیار واگذاری آنها به احیا کننده سخن رانده است، این واگذاری را به معنای تملیک دائم ندانسته، و آورده است که امام پس از احیا نیز می‌تواند آن را به کس دیگری به اقطاع دهد، جز آنکه احیا کننده به داشتن آن احق و اولیٰ است، مانند حق مُحَجِّر در شارع که قابل تغییر و تبدیل است (نک: معجم...، ۸۷/۱-۸۸).

اقطاع تملیک می‌تواند خصوصیت وراثی داشته باشد و به حکم تملیک به وارث منتقل گردد، یا موقت و منحصر به دوران حیات مقطع باشد. یعنی امام می‌تواند قطیعه را «مؤبد گرداند، یا به عُمر مقطَع له موقت سازد» که آن‌را «معاش» می‌خوانند (فضل‌الله، ۳۰۶؛ فهد، ۳۳۳-۳۳۴). اگر مقطَع مردم را به زور و اکراه به آباد کردن قطیعهٔ خود واداشته باشد، اقطاع تملیک آن جایز نیست. همچنین است املاک بازمانده از پادشاهان گذشته که اگر در تصرف ورثهٔ ایشان باشد، نمی‌توان آنها را به اقطاع تملیک داد. اقطاع تملیکِ اراضی فیء، یعنی املاکی که ساکنان و صاحبان آن بر اثر هجوم سپاه اسلام، ولی پیش از جنگ، آن‌را رها کرده، یا تسلیم شده‌اند، یا زمینهای خراجی که به صلح فتح شده، یا آنچه امام مسلمانان از اراضیِ فتح شده به بیت‌المال اختصاص داده است، جایز نیست (فضل‌الله، ۳۰۶-۳۰۷).

دربارهٔ اقطاع تملیک اراضی آباد گفته‌اند: اگر این اراضی در قلمرو اسلام (دارالاسلام) بوده، و مالک آنها معلوم باشد، سلطان و امام جز در آن مقدار که سهم بیت‌المال است، تصرف نمی‌توانند کرد، چه این اراضی در دست مسلمانان باشد، چه در دست ذمیان. اما اگر صاحب آنها معلوم نباشد، ملک امام است و هرگونه که بخواهد در آن تصرف می‌کند. اگر این اراضی بیرون از قلمرو اسلام (دارالحرب) باشد، امام می‌تواند پیش از فتح آنها را به کسانی به اقطاع دهد تا پس از فتح تصرف کنند. مستند این حکم، عملِ پیامبر(ص) در اقطاع املاکی در شام پیش از فتح آنجاست. در این صورت اگر سرزمینی که اراضی اقطاعی در آن است، به صلح فتح شود، آن اراضی به طور خالص از آنِ مقطَع خواهد بود و از حکم اراضی صلحی بیرون می‌رود؛ و اگر به جنگ گشوده گردد، مقطَع نسبت به کسانی که باید از آن سرزمین غنیمت برگیرند، به اقطاع گرفتن آن سزاوارتر است. البته تصریح شده که اگر فاتحان به اقطاع آن اراضی به مقطع مذکور آگاه باشند، نمی‌توانند عوضِ آن را بخواهند؛ و در غیر این صورت امام باید عوض آن اراضی اقطاعی را به غنیمت گیران بدهد؛ اگرچه بعضی از فقها این عوض را شرط ندانسته‌اند (ماوردی، ۲۱۷-۲۱۹؛ ابن جماعه، همانجا؛ قلقشندی، ۱۱۴/۱۳).

اما اراضی دارالاسلام که مالک یا مالکان آن معلوم نباشد، خود بر ۳ نوع است:

۱. اراضی صوافی، یعنی املاکی که امام از سرزمینهای فتح شده به عنوان خمس یا از طریق جلب رضای غنیمت‌گیران فاتح برای بیت‌المال جدا می‌کند. این املاک را که از آن بیت‌المال است و همهٔ مسلمانان در آن حق دارند، نمی‌توان به اقطاع تملیک داد؛ چنانکه عمر ابن خطاب املاک خسروان و خاندان ایشان و نیز املاک کسانی از سرزمین سواد را که گریخته، یا در جنگ با مسلمانان کشته شده بودند، به بیت‌المال اختصاص داد، یعنی رقبه‌اش را وقف مؤبد کرد و درآمدش را مخصوص مصرف مصالح مسلمانان گردانید. بنابراین، اقطاع این اراضی توسط عثمان بن عفان برای افزایش محصول و درآمد آن، و از نوع اقطاع استغلال بود، نه تملیک. زیرا با مقطعان شرط کرد که از آنان اجاره یا حق فیء بگیرد. با اینهمه بعدها فقها دربارهٔ این اراضی اختلاف کردند که

فیء است یا وقف؛ و بنابر عمل هر دو خلیفه قائل به اختیار امام در اقطاع یا عدم اقطاع آنها شدند. گفته‌اند چون اسناد اقطاع بسیاری از این اراضی که در دست مقطعان بود، در فتنهٔ ابن اشعث در جنگ جماجم (۸۲ق/۷۰۱م) سوخت، هر کس هرچه داشت، از آنِ خود کرد (ابن رجب، ۱۱۷-۱۲۲؛ ماوردی، ۲۱۹-۲۲۰).

۲. اراضی خراجی، که اقطاع تملیک این اراضی نیز جایز نیست، زیرا از آن بیت‌المال و همهٔ مسلمانان است. چه درآمد آن به صورت اجاره باشد، چه به صورت جزیه. یعنی چه رقبه‌اش وقف بیت‌المال بوده، و خراجش اجرت و کرایهٔ آن باشد، چه رقبه‌اش ملک ذمی باشد و خراجش جزیه به حساب آید. اقطاع خراج این اراضی موضوع اقطاع استغلال است (همو، ۲۲۰؛ فضل‌الله، ۳۰۷).

۳. اراضی آبادی که صاحب یا صاحبان آنها درگذشته‌اند و وارث ندارند. این املاک نیز متعلق به بیت‌المال است و به قول بیشتر فقها، اقطاع تملیک و بیع آن جایز نیست و به هر حال امام دربارهٔ آنها تصمیم می‌گیرد (همانجاها).

مصداق دیگر اقطاع تملیک، اقطاع معادن است. اقطاع معادن سطحی که استخراج آن مستلزم صرف هزینه و کار بسیار نیست، مانند معادن نمک، قیر، سنگ سرمه، نفت جاری بر زمین، گوگرد و مانند آنها، به استناد عمل پیامبر(ص) در فسخ اقطاع معادن نمک مأرب (ابوعبید، ۲۷۸-۲۷۹) جایز نیست و هر کس می‌تواند از آنها استفاده کند. اما دربارهٔ معادن زیرزمینی که استخراج آنها مستلزم تحمل هزینه و کار بسیار است، مانند معادن طلا، نقره و آهن، برخی اقطاع تملیک آنها را به استناد عمل پیامبر(ص) در اقطاع معادن قبلیه به بلال بن حارث جایز دانسته‌اند؛ و برخی آن‌را مانند معادن سطحی به شمار آورده، و از آنِ مسلمانان دانسته‌اند (ماوردی، ۲۲۳-۲۲۴؛ معجم، ۸۸/۱). شیخ طوسی (*المبسوط*، ۲۷۷/۳) این معادن را در اختیار امام دانسته، و آورده است که امام می‌تواند آنها را به کسی که احیا یا تحجیر کرده، به اقطاع دهد. اگر مقطَع معدن را تحجیر کند و رها سازد و شخص دیگری خواهان احیای آن باشد، مقطع اولی نسبت به احیای آن اولیٰ است، و درصورت خودداری او از احیا، امام می‌تواند آن را به دیگری واگذار کند (نیز نک: ابن ادریس، ۳۸۳/۲). دربارهٔ رقبهٔ معدن برخی گفته‌اند که زمین معدن نیز به ملکیت مقطع درمی‌آید، و بعضی این ملکیت را محدود به دوره‌ای دانسته‌اند که مقطع در معدن کار می‌کند (صولی، *ادب*، ۲۱۳).

اقطاع استغلال: این اقطاع به معنای واگذاری حق بهره‌برداری به مقطع است. این نوع اقطاع معمولاً در مواضعی که مورد اقطاع وقف دائم مسلمانان است و اقطاع تملیک آن جایز نیست، داده می‌شود. اقطاع استغلال رایج‌ترین شیوهٔ اقطاع داری به ویژه در اقطاعات لشکری است که از دورهٔ آل بویه به این سوی در سراسر قلمرو اسلام رواج یافته، و دیگر انواع اقطاع را تحت الشعاع قرار داده است (ابن ساعی، ۱۸۰/۹-۱۸۱؛ فهد، ۳۳۲؛ لمتن، «اقطاع...»، ۵۸۲؛ نیز نک: لوکگارد، 59 به بعد). چنانکه ابن جماعه دانشمند سده‌های ۷ و ۸ق اصلاً مبحث اقطاع و انواع آن‌را زیر عنوان ارزاق سلطان به لشکریان درج کرده، و آن را دومین نوع از این عطایا شمرده است (ص ۱۰۷-۱۰۸). در این نوع اقطاع، به جای آنکه لشکریان از بیت‌المال مقرری بگیرند، حق گردآوری درآمد اراضی بدانها اعطا شده است (ماوردی، ۲۲۰-۲۲۵). این نوع اقطاع را در متون فارسی «سیورغال» نیز می‌گفتند (فضل‌الله، ۳۰۷). اقطاع استغلال به طور نظری و بنابر طبیعت آن نمی‌توانست موروثی باشد (نیز نک: لمتن، «تکامل...»، ۶۴).

اقطاع استغلال برحسب نوع درآمد زمین برای دولت دو گونه است: یا اقطاع عُشر است (نک: ابن مفلح، ۴۴۲/۲)، یا اقطاع خراج. از آنجا که عشر در واقع زکاتی است که موارد مصرفش در شرع معین شده، و رعایت شرط استحقاق در مصرف کنندگان آن لازم است، آن‌را نمی‌توان به اقطاع داد. بعضی برآنند که اگر مستحق زکات وجود نداشته باشد، آن‌را می‌توان به اقطاع داد. اما اقطاع خراج خود بر چند گونه است و حکم آن بستگی به احوال مقطع دارد. اگر مقطَع اهل صدقات باشد، اقطاع خراج به او جایز نیست، زیرا خراج فیء است و به اهل صدقات نمی‌رسد، چنانکه صدقه نیز به اهل فیء نمی‌رسد، اگرچه ابوحنیفه هر دو را جایز دانسته است (ابن جماعه، ۱۱۲-۱۱۳).

اگر مقطع از اهل مصالح، یعنی از کسانی باشد که مصالح مسلمانان ایجاب می‌کند تا بدانها مالی داده شود، ولی مقرری معینی نداشته باشد، دادن اقطاع خراج علی الاطلاق بر او جایز نیست. اگرچه اعطای مال خراج بدانها جایز است که در این صورت حکم حواله بر آن صادق است، نه اقطاع، و این مال نیز با شرایطی به او داده می‌شود. اگر مقطع از مرتزقهٔ اهل فیء یعنی از کسانی باشد که از دیوان مقرری دارند ــ مانند لشکریان که حفظ مرزهای اسلام برعهدهٔ آنان است ــ دادن اقطاع خراج بدانها جایز است و بلکه سزاوارترین کسان به این نوع اقطاع‌اند. در اینجا خراج اعم از جزیه و اجرت رقبهٔ زمین است. اگر درآمد قطیعه از نوع جزیه باشد، اقطاع آن از یک سال بیشتر جایز نیست، زیرا جزیه با اسلام آوردن اهل ذمه از آنها ساقط می‌شود و با حلول سال نو واجب می‌گردد؛ ممکن است ذمی یا ذمیانی به اسلام بگروند و جزیهٔ سال بعد از آنها برداشته شود و اقطاع باطل گردد. اما با حلول سال و لزوم جزیه برای اهل ذمه، اقطاع آن تا آغاز سال بعد جایز است. با اینهمه، بعضی اقطاع جزیه قبل از حلول سال را نیز جایز دانسته‌اند (ماوردی، ۲۲۰-۲۲۱؛ فضل‌الله، ۳۰۷؛ ابن جماعه، ۱۱۴؛ قلقشندی، ۱۱۵/۱۳-۱۱۶). مستند اقطاع جزیه در منابع فقهی روایتی است دربارهٔ اقطاع جزیهٔ بحرین توسط پیامبر(ص) (ابن رجب، ۱۲۲؛ نیز نک: بخاری، ۶۴/۴-۶۵؛ قسطلانی، ۲۳۳/۵).

اگر مراد از خراج، اجرت زمین باشد، در این صورت اقطاع چند حالت و شرط دارد: نخست آنکه طول دورهٔ اقطاع مشخص گردد. در این حالت باید مقدار مقرری مقطَع برای اقطاع دهنده معلوم باشد وگرنه اقطاع درست نیست. همچنین مقدار خراج یعنی اجرت زمین برای

اقطاع دهنده و اقطاع‌دار معین باشد. در این صورت بهره‌برداری از زمین یا از طریق مقاسمه است یا مساحت. اگر مقاسمه باشد، فقهایی که وضع خراج را بر مقاسمه جایز دانسته‌اند، اقطاع آن را نیز جایز می‌دانند. اگر مساحت باشد و اندازهٔ خراج آن با تغییر کشت و زرع تفاوت نکند، اقطاع آن جایز است. اگر با تغییر کشت و زرع، خراج آن تغییر کند، یعنی بیش از مقرری مقطع گردد، اقطاع آن درست نیست.

در فقه شیعه دربارهٔ جواز استفاه از اقطاع خراج که از سوی سلطان جائر در غیبت امام زمان(ع) داده می‌شود، اختلاف است؛ گرچه دربارهٔ پذیرفتن عطایای سلطان از اموال خراج و مقاسمه، دست کم تا عصر مقدس اردبیلی اختلافی نبود. مقدس اردبیلی و قطیفی دریافت عطایای دیوانی از اموال خراج را جایز نمی‌دانستند (مدرسی، زمین، ۲۳۷/۲ به بعد)؛ اما برخی از دانشمندان برآنند که اقطاع نیز از مصادیق عطایای دیوانی و استفاده از آن جایز است (نک: شهید ثانی، ۴۴۲/۳ـ۴۴۹؛ محقق کرکی، «قاطعة...»، ۱۶۵ـ۱۶۶). این اختلاف‌نظر میان محقق کرکی و دانشمندان متقدم و متأخر در بعضی دیگر از مسائل اقطاع در فقه شیعه جریان دارد؛ چنانکه برخلاف بسیاری از علما که دریافت عطایا و اقطاع از پادشاه را حرام می‌دانستند، محقق کرکی خود از آنها برخوردار بود و آن را جایز می‌دانست، و برای اثبات حلّیت آن و حقانیت خویش «قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج» را نوشت (نک: مدرسی، همان، ۷۵/۲ـ۷۶، ۷۹ـ۸۰) و در آن از اقطاعات دانشمندانی چون شریف رضی و سید مرتضیٰ و علامهٔ حلی یاد کرد (ص ۱۸۰). از معاصران محقق کرکی، قطیفی و مقدس اردبیلی به مخالفت برخاستند و رساله‌ها در حرمت دریافت اقطاع و عطایا از پادشاه نوشتند (مدرسی، همان، ۸۰/۲ـ۸۳).

اقطاع ارفاق: دربارهٔ موضوع این اقطاع میان دانشمندان اتفاق‌نظر نیست. ابن جماعه (ص ۱۱۵ـ۱۱۶) اقطاع معادن زیرزمینی را که مقطع بر آن کار می‌کند، اقطاع ارفاق شمرده است؛ اما بیشتر دانشمندان موضوع این نوع اقطاع را، واگذاری حق استفاده یا اقطاع جایی در راهها و صحن مساجد و بازارها برای کسب و کار دانسته‌اند (قس: لوکگارد، 59، که اجارهٔ اراضی را همان اقطاع ارفاق دریافته، و تفاوت آن را با اقطاع خراج ناچیز دانسته است؛ نیز نک: لمتن، *مالک...*، ۸۴، حاشیه). ابن قدامه (نک: معجم، ۸۷/۱) چنین اقطاعی را به شرطی که مقطَع به دیگران ضرر نرساند، درست دانسته، و تصریح کرده است که این اقطاع موجب تملیک نمی‌شود (نیز نک: محقق کرکی، *جامع*، ۳۳/۷ـ۳۷). شیخ طوسی (*المبسوط*، ۲۷۶/۳، *الخلاف*، ۵/۲) و طبرسی (۶۷۰/۱) استفاده از راهها و کوچه‌ها، میدانها و صحن مساجد را حق همهٔ مردم می‌دانند و اقطاع آن را درست نمی‌شمارند.

بنابراین دیده شد که در منابع اسلامی از اقطاع و انواع آن بسیار سخن رفته است. اما آنچه در این منابع آمده، شکلها و گونه‌های مطلوب این پدیده است که به طور نظری مطرح شده است و لزوماً به معنای شیوه‌های مرسوم و معمول نیست. بی‌گمان، چنانکه خواهیم دید، این کمال مطلوب با آنچه عملاً در دوران مهم تاریخی رواج داشت، متفاوت بود.

اقطاع در عصر پیامبر اکرم(ص): رسم اقطاع، بنابر روایاتی که گفته شد، یا خواهد آمد از ایام پیامبر(ص) مجریٰ بود، اما رفتار حضرتش در این باره و تطبیق آن با آنچه بعدها مدون شد، یا اجرا گردید، محل بحث و جدل میان دانشمندان بوده است. اقطاعات پیامبر(ص) از تشکیل اولین دولت اسلامی در مدینه آغاز شد و چنین می‌نماید که مسألهٔ اسکان مهاجران، تشویق مسلمانان به جهاد و یا کوچ مسلمانان به مناطق دیگر و ماندگاری در آن مناطق در آغاز شکل‌گیری اقطاع مؤثر بوده است. پس از هجرت پیامبر (ص) و بسته شدن عقد اخوت میان مسلمانان، مهاجران نیازمند مسکن برای زندگی و زمینهایی برای کشاورزی و کار بودند. انصار با طیب خاطر نخستین مهاجران را اسکان دادند و زمینهای موات یا آباد اطراف مدینه و وادیهایی چون العقیق، ینبع، فرع و بقیع را در اختیار پیامبر(ص) نهادند که خالصهٔ حضرتش شد و بسیاری را به اقطاع داد. بعدها نیز که قلمرو اسلام در شبه جزیره توسعه یافت، پیامبر(ص) املاک و معادن و چشمه‌هایی را که سهم و خالصهٔ خود او از غنایم به شمار می‌رفت (نک: ابوعبید، ۲۸۲)، به مسلمانان واگذاشت و این واگذاری توسط بسیاری از دانشمندان، اقطاع تلقی شده است؛ مانند خانه‌ای که در مدینه به عمرو بن حریث داد، یا معادن قبلیه در ناحیهٔ فرع را که به بلال بن حارث مزنی واگذاشت، یا زمینی که در حضرموت به پدر علقمة بن وائل داد، و ابوداوود اینها و بسیاری دیگر را زیر عنوان «اقطاع الارضین» ذکر کرده است (۴۴۳/۳ به بعد)؛ و نیز آنچه به ابوبکر، عمر و امام علی(ع) داد (ابویوسف، ۶۱ـ۶۲؛ یحیی بن آدم، ۱۱۲) از آن جمله است. این اقطاعات به ویژه از خالصه‌های خود پیامبر(ص) بود؛ مانند املاک بنی نضیر که پیامبر(ص) بخشهایی از آن را به برخی از اصحاب به اقطاع داد (صولی، *ادب*، ۲۱۰). بنابراین روایات و اسناد، کسانی از یاران پیامبر بر بخشهایی از این اراضی یا نخیل، چشمه و معدن حق مالکیت یافته بودند (نک: حمیدالله، ۱۲۹، ۲۶۰، جه؛ ابوداوود، ۴۴۶/۳ـ۴۴۷، ۴۵۱؛ قدامه، ۲۱۶). اگرچه خانه‌هایی را که انصار مدینه به مهاجران دادند و آنان در آنجا سکنیٰ گزیدند، عاریه یا اقطاع موقت خوانده‌اند (قاسم، عون، ۲۷۱؛ یاقوت، ۴۶۵/۴). ولی محرز است که پیامبر(ص) هیچ گاه از حق مسلمانان به کسی دیگر اقطاع نمی‌داد (مثلاً ابوداوود، ۴۵۵/۳).

با اینهمه، بعضی از دانشمندان این واگذاریها را اقطاع ندانسته، و بر آن بودند که اقطاع از زمان عثمان آغاز گردید (یحیی بن آدم، ۱۱۳)، در حالی که شواهد بسیاری برخلاف این عقیده وجود دارد و چنین می‌توان آن را توجیه کرد که مراد اینان، اقطاع پس از فتح مکه بوده است (ابوهلال، ۱۴۴ـ۱۴۵؛ نیز نک: قلقشندی، ۱۰۵/۱۳). به هر حال از جمله اهداف پیامبر(ص) از اقطاع املاک و معادن و چشمه‌ها، تألیف قلوب مسلمانان، تشویق به گرایش به اسلام، ایجاد آبادانی و کمک به مردم بوده است؛ چنانکه وقتی موضعی به نام غمیم را به اوفی بن موالیه به

اقطاع داد، با او شرط کرد که در ازای این قطیعه، ابن السبیل را اطعام کند، و این عهد را نوشتند (سمهودی، ۱۲۷۸/۴-۱۲۷۹)؛ یا وقتی تمیم الداری اسلام آورد و از پیامبر(ص) املاکی در شام تقاضا کرد، پیامبر(ص) عهد آن را نوشت و بدو داد (صولی، همان، ۲۱۱).

دربارهٔ اقطاع اراضی آباد باید گفت که ظاهراً به حکم حدیث «عادیُّ الارض لله و لرسوله ثم هی لکم»، تنها اراضی موات، ویران و رها شده مشمول اقطاع می‌شد. پس گفته‌اند زمین آبادی که پیامبر(ص) به اقطاع زبیر بن عوام داد، مِلکی بود که مقطع نخستین، یعنی سلیط انصاری که آن را احیا کرده بود، بازش گردانیده، و پیامبر(ص) آن را به زبیر داد (ابوعبید، ۲۸۲؛ قدامه، ۲۱۵-۲۱۶)، یا به روایتی از خالصه‌های خود پیامبر(ص) بود (ابوعبید، همانجا).

اقطاع زمین آباد بعدها اساس نوعی اقطاع، یعنی اقطاع استغلال شد. بنابراین مراد از روایتهای یاد شده دربارهٔ عدم جواز اقطاع اراضی آباد، اقطاع تملیک آنهاست. از این‌رو، زمینی که زبیر به اندازهٔ یک تاختِ اسبش از پیامبر به اقطاع گرفت، لابد از اراضی موات یا خالصه‌های پیامبر(ص) بوده است (ابوداوود، ۴۵۳/۳؛ برای بعضی دیگر از اقطاعات پیامبر(ص) به یاران، نک: ابوعبید، ۲۷۶ به بعد؛ حمید ابن زنجویه، ۶۱۳ به بعد).

شکل دیگری از اقطاع در این دوره واگذاری املاکی خارج از قلمرو اسلام (دارالحرب) پیش از فتح آنجاست که بعدها نیز رایج گشت و شاید بتوان گونه‌ای از «امارت استیلا» در دارالحرب را در زمرهٔ آن شمرد که چون کسی بر اینگونه سرزمینها چیره می‌شد، امارت و حکومت آنجا را خود به دست می‌گرفت. «امیر حرب» در سراسر عصر فتوحات اسلامی می‌توانست از چنین موقعیتی برخوردار باشد. این نوع امارت سپس تعمیم یافت و تسلط بر منطقه‌ای از سرزمین اسلامی و چیرگی بر حاکم پیشین را نیز در برمی‌گرفت. نظیر حکومتهایی که صفاریان و سامانیان در ایران، حمدانیان و بریدیان و آل بویه در ایران و بین‌النهرین، ملوک الطوایف اندلس، و امرای مسلمان شام مقارن جنگهای صلیبی تشکیل دادند. به هر حال مطابق گزارش مورخان، پیامبر(ص) مناطقی در قلمرو روم را به کسانی به اقطاع داد و بعدها پس از فتح آنجا، خلفا آن املاک را در اختیار مقطعان مذکور نهادند (ابوعبید، ۲۷۷-۲۷۸). مثلاً وقتی شام گشوده شد، تمیم‌الداری به استناد عهدی که پیامبر(ص) با او بسته بود، دو قریه از قرای شام را به اقطاع گرفت (صولی، *ادب*، ۲۱۱). ابوثعلبهٔ خرشنی (خشنی) نیز زمینی را که در قلمرو رومیان بود، از پیامبر(ص) به اقطاع گرفت (ماوردی، ۲۱۸). قلقشندی (۱۱۸/۱۳-۱۲۲) اقطاع نامه‌ای را که پیامبر(ص) برای چند تن از جمله تمیم بن اوس، نعیم بن اوس، یزید بن قیس، ابوهند بن عبدالله و طیب بن عبدالله نوشت و بیت عینون و حبرون و بیت ابراهیم را به اقطاع ایشان داد، یاد کرده، و آورده است که فرزندان تمیم تاکنون (سدهٔ ۹ق/۱۵م) خادمان حرم ابراهیمند.

با این تفاصیل اقطاع در عصر پیامبر اکرم (ص) دو مرحله داشت: نخست در اوایل مهاجرت پیامبر(ص) و یاران به مدینه که یاریهای انصار در واگذاری خانه و زمین به مهاجران هرچند مهم بود، ولی نمی‌توانست پاسخگوی نیاز جمعیت رو به افزایش مهاجران باشد و پیامبر(ص) نیز نمی‌توانست انصار را به واگذاری اراضی آباد خویش وادار نماید؛ پس به اراضی موات اطراف مدینه روی آورد که در تملک کسی نبود و کسی بر آنها کار نکرده بود و به اقطاع دادن آنها پرداخت (ابن اثیر، مبارک، ۱۱۱/۳؛ قاسم، عون، ۲۷۲-۲۷۳). مرحلهٔ دوم با طرد یهودیان مدینه و تملک اراضی حاصلخیز آنان آغاز می‌شود که پیامبر(ص) آنها را به یارانش به اقطاع داد. قسمتی از اراضی آبادی که بعضی از صحابه به اقطاع گرفتند و بعدها موضوع بحث بسیار دربارهٔ جواز اقطاع تملیک و استغلال اینگونه اراضی شد، از همین املاک بود (نک: همو، ۳۵۸، ۳۶۸، سندهای شم ۳، ۴، ۴۴ و دیگر سندها). دربارهٔ املاک یهودیان بنی نضیر، چون مفتوح عنوه نبود، پیامبر(ص) حق هرگونه دخل و تصرفی در آنها داشت و خالصهٔ خود او به شمار می‌رفت، ولی دربارهٔ اراضی خیبر اختلاف است. بعضی از دانشمندان قسمتی از آن را فیء و بخشی را غنیمت دانسته، و همه را مِلک تمام مسلمانان شمرده‌اند. بنابراین آنچه از اراضی خیبر که پیامبر(ص) به اقطاع داد، از سهم الخمس خود وی از غنایم بوده است. اما به هر حال شک نیست که پیامبر(ص) بخشی از این املاک را به اقطاع داده است (همو، ۲۷۵).

اقطاع در عصر خلافت (از رحلت پیامبر(ص) تا ظهور آل‌بویه): پس از رحلت پیامبر(ص)، سنت او در واگذاری اراضی و معادن و آبها به اقطاع ادامه یافت و هدف از آن همچنین آبادانی، تشویق به گروش به اسلام، پشتیبانی از سرداران و جنگجویان مسلمان بود (ابویوسف، ۶۲)؛ گرچه حدود و مصادیق اقطاع، بنابر شیوه‌ها و نظرات خلفا در این باب تفاوتهایی یافت. مثلاً عمر به واگذاری اقطاع تمایل نداشت و حقوق بیت‌المال و مسلمانان عصر خود و نسلهای بعد را مهمتر می‌شمرد. چنانکه گفته‌اند وقتی ابوبکر زمین بزرگی به اقطاع طلحه داد و عهدی دربارهٔ آن نوشت، عمر که خاتم را در دست داشت، از تصدیق آن، بدان عذر که حق مسلمانان ضایع می‌گردد، خودداری کرد و ابوبکر نیز بدین‌نظر تن در داد (صولی، *ادب*، ۲۱۱). همو قطیعه‌ای را که ابوبکر به عیینة بن حصن فزاری داده بود، باطل کرد (همان، ۲۱۱-۲۱۲). با اینهمه، ابوبکر قطایع دیگری، مانند آنچه به زبیر داد، یا آنچه عمر به امام علی(ع) واگذاشت، به اقطاع می‌داد (یحیی بن آدم، ۱۱۱-۱۱۲).

یکی از نتایج فتوحات اسلامی تسلط مسلمانان بر اراضی گوناگون در ایران، عراق، شام و مصر و دیگر نقاط بود که بومیان ساکن در آن اراضی، مساکن و مزارع خود را رها کرده بودند. آنچه در ایام عمر بن خطاب در سواد عراق به جنگ حاصل شد، دو دسته بود: دسته‌ای از آن به دهقانان و کشاورزانی تعلق داشت که آن‌را رها کرده، یا برجای مانده بودند. عمر به همه اجازه داد بازگردند و یا همچنان بمانند و به کشت و کار و زندگی بپردازند و جزیه دهند. دستهٔ دیگر املاک خسروان و مرزبانان

و امرای ایران و خاندان ایشان میان جبل و عذیب بود که توسط خلیفه از املاک دیگر جدا شد و به بیت‌المال تعلق یافت و خالصه گردید. بدین‌سبب، این اراضی مشمول اقطاعات شد و به «قطایع سواد» نامبردار گردید (بلاذری، فتوح...، ۲۸۱؛ ابویوسف، ۵۷ ـ ۵۸؛ نیز نک: ریس، ۱۴۴ـ۱۴۵).

گزارش بیشتر منابع حاکی از آن است که عمر اراضی سواد را نیز به اقطاع نداد، ولی به کشت و زرع آن به نفع بیت‌المال اقدام کرد (قمی، ۱۷۳؛ ماوردی، ۱۹۶؛ یحیی بن آدم، ۸۳ـ۸۴). در حالی که از گزارشهای ابویوسف (همانجا) برمی‌آید که عمر بخشهایی از آن‌را به اقطاع داده بوده، گرچه وی مثالی در این باب ذکر نکرده است. اما آشکار است که عثمان این اراضی را برای ازدیاد درآمد آن به اقطاع می‌داد (ماوردی، ۲۱۹؛ ابن رجب، ۱۱۷ـ۱۲۲؛ صولی، همان، ۲۱۲؛ ابویوسف، ۶۲)؛ چون او با مقطعان شرط می‌کرد که حق فیء بپردازند (ماوردی، همانجا). این اقطاعات از جملهٔ اقطاع اجاره و استغلال، یعنی واگذاری حق بهره برداری بوده، نه اقطاع تملیک. با اینهمه، بعداً میان دانشمندان دربارهٔ اراضی سواد که فیء است، یا وقف و متعلق به بیت‌المال، اختلاف افتاد؛ اگرچه این حکم که رقبهٔ زمین‌آباد در حکم وقف دائم و از آنِ بیت‌المال و عموم مسلمانان است و آن را نمی‌توان واگذار کرد، مبتنی بر همین روش عثمان است (همانجا).

ابن مفلح (۴۴۲/۲) با آنکه اقطاع اراضی سواد را اقطاع تملیک دانسته است که خراج بر آنها مقرر نیست، ولی اشاره کرده که منافع و خراج آن به اقطاع تملیک داده شده است، نه رقبهٔ زمین. طبری نیز این اراضی را فیء دانسته، و تصریح کرده است که عمر خود بهره‌برداری از این املاک را به اقطاع می‌داد (۵۸۹/۳). بعضی از دانشمندان این اراضی را تحت اختیار امام، ولی مانند اراضی موات دانسته‌اند (ابن رجب، ۱۱۸ـ۱۱۹) که می‌توان آن را به اقطاع تملیک داد. چنین می‌نماید که واقعهٔ شورش ابن اشعث و جنگ دیر جماجم که باعث سوختن اسناد این اقطاعات، و ادعای تملک آن توسط مقطعان شد و آن‌را مالک شدند، چنین نظری را به وجود آورده است. به هر حال عمر در این باب سختگیری بسیار نشان می‌داد و به ویژه از اقطاع اراضی آباد خراجی و زمینهایی که آب جزیه در آن روان بود، امتناع می‌کرد (ابوعبید، ۲۸۰ـ۲۸۱) و شواهدی در این باره در گزارش مورخان وجود دارد (مثلاً صولی، همانجا). او همچنین اگر زمین مواتی را به اقطاع می‌داد، با مقطع شرط می‌کرد که طی ۳ سال آن‌را آباد گرداند (صنعانی، ۹/۱۱)، و این گویا مستند به رفتار پیامبر(ص) بود که حق مقطع را پس از ۳ سال خودداری از احیای زمین سلب می‌کرد (ابویوسف، ۶۵).

عمر همچنین واگذاری و فروش املاک اقطاعی توسط مقطع را روا نمی‌دانست و مثلاً با تمیم الداری که املاکی را در بیت لحم از پیامبر(ص) به اقطاع گرفته بود، شرط کرد که آن را نفروشد (ابوعبید، ۲۷۸)- وی حتیٰ در واگذاری اقطاع به کسانی که مناطقی را فتح می‌کردند، نیز سختگیری می‌کرد. مثلاً به روایت مدائنی در ۲۳ق عبدالله ابن بدیل بن ورقاء پس از فتح طبسین از عمر خواست که آن نواحی را به اقطاع او دهد. عمر نخست پذیرفت، ولی سپس که از وسعت و آبادی آن مطلع شد، از آن رأی بازگشت (طبری، ۱۸۰/۴).

گاه می‌شد که اقطاع دهنده نوع بهره‌برداری از زمین را نیز برای مقطع معین می‌کرد. چنانکه گفته‌اند عمر ملکی غیرخراجی را در بصره برای کشت علف و تغذیهٔ چارپایان به اقطاع داد (یحیی بن آدم، ۱۱۳). ظاهراً اولین نشانهٔ اعطای خراج یک ناحیه که بعداً به صورت نوعی اقطاع درآمد، مربوط به همین دوره است که دو تن از رؤسای بنی تمیم در ماجرای مسیلمهٔ کذّاب از ابوبکر خواستند تا خراج بحرین را بدیشان دهد و در عوض آنها می‌کوشند بنی‌تمیم را از یاری مسیلمه بازدارند (طبری، ۲۷۵/۳). درخور توجه است که بعدها بلعمی (۳۸۳/۱) یا مترجمان *تاریخ* طبری این واگذاری را عیناً به «اقطاع خراج بحرین» تعبیر کرده‌اند.

از جمله تدابیری که برای تشویق مسلمانان به اقامت در سرزمینهای فتح شده به ویژه مرزها و مناطقی که در معرض تهدید خارجی بود، اتخاذ گردید، آن بود که هر کس از مسلمانان که در سواحل مدیترانه‌ای شام اقامت می‌گزیدند، از اقطاعاتی برخوردار می‌شدند. معاویه که مأمور واگذاری این اقطاعات شد، از عثمان دستور گرفت که خانه‌ها و املاک ساکنان بومی سواحل شام را که گریخته بودند، به اقطاع مسلمانان دهد و بدین‌سبب بسیاری از مسلمانان روی بدین نواحی نهادند (بلاذری، فتوح، ۱۲۷ـ ۱۲۸). این کار غیر از آنکه موجب ایجاد سد دفاعی استواری در برابر هجوم ناوگان روم شد، بیشتر جنگجویانی که همراه معاویه و دیگر فرماندهان به جزایر مدیترانه و قلمرو روم هجوم بردند، از این مقطعان جنگجو یا فرزندان ایشان بودند. معاویه در ایران نیز زمینهای خالصهٔ خسروان را به خالصهٔ اسلامی تبدیل کرد، ولی آنها را به اقطاع اعضای خاندان خویش داد (یعقوبی، *تاریخ*، ۲۱۸/۲). او همچنین در مصر زمینهای مرغوبی که نظرش را جلب می‌کرد، از مسلمانان می‌خرید و به جای آنها در نواحی دیگر بدیشان اقطاعاتی می‌داد (ابن عبدالحکم، ۱۳۲ـ۱۳۳).

در مصر نیز این شیوه که زمینی را برای مدت معینی به اقطاع ــ اقطاع استغلال ــ دهند، معمول بود؛ چه، متولی خراج مصر زمینهایی را در فسطاط برای ۴ سال به مردم واگذاشت، بدان شرط که مقطعان به کشت و کار و عمران آن املاک بپردازند و بخشی از درآمد آن را به بیت‌المال دهند. مخارجی که مقطعان برای ساختن پلها و حفر ترعه‌ها خرج می‌کردند، به حساب خراج ایشان گذاشته می‌شد (مقریزی، *الخطط*، ۸۲/۱). عبدالملک مروان نیز در بصره اراضی را برای آبادانی به مقطعان داد که بعداً به قطایع عبدالملک معروف شد (بلاذری، *انساب*...، ۲۸۱/۵). از اقطاعات دیگر فرمانروایان اموی نیز گزارشهای متعددی در دست است (مثلاً ابن عبدالحکم، ۱۳۳ـ۱۳۴).

از پدیده‌های عصر اموی که اصلاً از مصر بیرون آمد و به دوران بعد نیز راه یافت، رسم «الجاء» اراضی بود که به نوعی اقطاع استغلال

شباهت داشت و می‌توان آن‌را اقطاع جعلی یا ناخواسته دانست. این پدیده از نتایج دوران جور و ستم حکام پی در پی و آشوبها و نابسامانیها بود که طی آن کشاورزان خرده‌پا و زمین‌داران کوچک برای فرار از فشارهای سنگین مالیاتی، رقبهٔ املاک خود را رسماً به مالکان بزرگ و قدرتمند واگذار می‌کردند و خود به مانند مقطَعان، بهره‌برداری از آن‌را در دست می‌گرفتند و در عوض آن مالیاتها، ده یک محصول را به زمین‌دار جدید پرداخت می‌کردند. البته این املاک به ورثهٔ مالک اصلی منتقل می‌شد و قابل خرید و فروش نیز بود (خوارزمی، ۶۲، ذیل تلجئه؛ اصطخری، ۱۵۸).

به روزگار عباسیان پدیدهٔ اقطاع و مفاهیم وابسته به آن وارد مرحلهٔ نوینی گردید. اهمیت این مرحله نه تنها بدان سبب است که در این دوره بررسیهای نظری عمیقی دربارهٔ اقطاع به عمل آمد که به تدوین اصول و مبانی و ابواب آن انجامید، بلکه به علت تغییرات مهمی است که عملاً در تعاریف و انواع و مصادیق اقطاع و هدف از واگذاری اقطاعات روی نمود و گاه واژه‌های دیگری برای بعضی از انواع آن به کار رفت. از آن جمله است «ایغار» که در اوایل دولت عباسی رواج یافت و مراد از آن واگذاری ملکی یا روستایی به صاحب منصبی بود به نحوی که مأموران مالیاتی متعرض آن نشوند و در عوض آن صاحب منصب تعهد کند که هر سال مبلغ معینی به خزانه برساند. ایغار معمولاً در اراضی خراجی به کار می‌رفت و در واقع نوعی معافیت کلی و جزئی از مالیات بود. اینگونه مقاطعه، همچون قطیعه و طعمه و عطیه به تدریج موجب شد که درآمد مالیاتی کاهش یابد و قدرت کسانی که ایغار و قطیعه و طعمه داشتند، روی به افزایش بگذارد. برخی برآنند که اینگونه مقاطعات به ارث نیز منتقل می‌شده است، ولی در زمان حیات مقطع می‌توانستند آن اراضی را از او گرفته، به دیگری دهند (خوارزمی، ۶۰؛ نعمانی، ۲۰۸؛ لمتن، *مالک*، ۷۹ـ۸۰؛ EI², III/1051).

در همین دوره بسیاری از اراضی دیوانی به اجاره‌های کوتاه و بلند مدت داده شد که آن را «طعمه» می‌خواندند. این نیز نوعی اقطاع و واگذاری غیرموروثی زمین به شمار می‌رفت (نک: کائن، «تکامل...[1]»، 42) که مقطَع زمینی را آباد و از آن بهره‌برداری می‌کرد و مبلغی که خوارزمی (همانجا) آن‌را ده یک ارزش محصول آن دانسته، به دولت می‌داد. ایغار از لحاظ موضوع و مفهوم به اقطاع استغلال شباهت داشت، چنانکه «الجاء» را نیز می‌توان از جهاتی به طعمه و اقطاع استغلال شبیه دانست.

شکل دیگری از اجاره که در این دوره به سرعت رواج یافت، اجارهٔ درآمدهای مالیاتی بود که ضمان و مقاطعه نامیده می‌شد و در واقع گردآوری مالیاتها را به کسی در ازای مبلغ معینی که به دیوان دولت می‌داد، واگذار می‌کردند. مثلاً در خلافت منصور، تمام مالیات مصر به مقاطعهٔ یک نفر داده شد. گاه پرداخت زودرس مالیات یک منطقه را یکی از ثروتمندان آنجا برعهده می‌گرفت و مقاطعه می‌کرد، بدان شرط که مالیاتها را بعداً خود از مردم گردآوری کند. مقاطعه را خراج راتب نیز می‌نامیدند (مدرسی، زمین، ۱۶/۲). این شیوه در اصل روشی بود برای برآورد مالیات یک منطقه که طی آن دولت با مالکان و متصرفان زمین معاهده‌ای می‌بست که براساس آن هر سال مبلغ معینی، بدون توجه به افزایش یا کاهش درآمد املاک به دولت بپردازند (اصطخری، ۱۵۷ـ۱۵۸)؛ مانند آنچه در قرون ۲ و ۳ق در مناطقی چون قم، همدان، قزوین و خراسان معمول بود (قمی، ۲۹، ۱۹۰).

اصطخری (همانجا) از مقاطعه در کنار مساحت و مقاسمه به عنوان یکی از انواع راههای تعیین خراج زمین نام برده که در فارس رواج داشته است. براساس همین گزارش برای آن قسمت از فارس که مقاطعه محسوب می‌گردد، چه بر روی آنها کشت شود، یا نشود، باید هر ساله مبلغ معینی به دولت پرداخت گردد. اما مقاطعه در اصطلاح دیوانی، به عطایایی نیز که خلیفه یا سلطان به کسی می‌داد، اطلاق می‌شد (صابی، ۱۵۰، ۲۲۵ـ۲۲۶) و از این جهت با اقطاع به مفهوم مصطلح بی‌تناسب نیست. مقاطعهٔ مالیاتی که در دورهٔ نشیب قدرت عباسیان رواج یافت، بیشتر معلول آشفتگی نظام مالی و سیاسی دستگاه خلافت بود که موجب می‌شد مالیاتها به طور کامل و در وقت مقرر به خزانه نرسد یا اقطاعات و طعمه‌ها و ایغارها و الجاها چنان فزونی گرفت که موجب کاهش بخش اعظم درآمد دولت گردید. این شیوه هرچند به ضرر دولت بود، ولی برای مقاطعه گیرنده نفع کلی داشت، زیرا هرچه می‌توانست از کشاورزان و زمین‌داران و ساکنان اراضی دریافت می‌کرد، و آن مبلغ معینی را هم که باید به خزانه می‌داد، اگر قدرتی داشت، نمی‌فرستاد. مانند یوسف بن ابی الساج فرماندار ارمنستان و آذربایجان که هر سال فقط ۱۲۰ هزار دینار به دیوان خلیفه می‌فرستاد و خود هرچه گرد می‌آورد، خلیفه را با او کاری نبود. یا محمد بن صعلوک از امرای سامانی که ری را از خلیفه به مقاطعه گرفت؛ یا عمادالدولهٔ دیلمی که در آغاز کار، فارس و توابع آن‌را به ۸۰۰ میلیون درهم به مقاطعه داشت. خاندانهایی چون بریدیان (نک: ه د، آل برید) نیز ازین طریق ثروتهای کلان اندوختند (ابن طقطقی، ۲۷۸؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۹۹/۸ـ۱۰۰؛ برتلس، ۳۴ـ۳۵).

بی‌نظمی و ناتوانی دولت در برابر قدرتمندان در تحصیل اجارهٔ مالیاتی باعث شد تا پس از مدتی گردآوری مالیاتها به اجاره و مقاطعهٔ نظامیان داده شد و این کار نوعی استقلال مالی برای لشکریان به وجود آورد و راه را برای چیرگی آنها بر دولت مرکزی هموار کرد و به تدریج به واگذاری حقوق اراضی یا اقطاع املاک بدیشان منجر گردید (قس: لمتن، «تکامل»، ۶۳).

رواج مقاطعه موجب تأسیس دیوانی به نام دیوان مقاطعه شد (نک: ابن خلکان، ۲۴۵/۶) که از چگونگی وظایف آن اطلاع چندانی در دست نیست. بعضی از محققان حدس زده‌اند که وظیفهٔ آن نظارت و مداخله در کار اقطاعات بوده است (فهد، ۱۶۱ـ۱۶۲). در این صورت باید گفت

---

1. «L'Evolution...»

مقاطعه به مفهوم اقطاع دادن املاک نیز به کار می‌رفته است. این پدیده منحصر به عصر عباسی نیست؛ حتیٰ در دورهٔ مغولان نیز نخجوانی از مقاطعه با همان معنای کهن آن یاد کرده، و آن را مرادف ضمان دانسته که دربارهٔ املاک وقفی نیز مجریٰ بوده است (۱(۱)/۱۷۶، ۱۸۲، ۱(۲)/ ۴۹۰). بخش مهمی از ویرانیهایی که در امور کشاورزی عراق و بین‌النهرین در قرن ۴ق پدید آمد، به سبب همین شیوهٔ مقاطعه و اقطاع‌داری نظامی بود (نک: دنبالهٔ مقاله).

اقطاع همچنین موجب ایجاد شهرهای جدید نیز می‌شد و از اینجا پیداست که اقطاعات منحصر به اراضی کشاورزی و معادن و آبها نبود. مثلاً در ۲۲۰ق معتصم به قاطول رفت و شهری را طرح افکند و اراضی آنجا را به اقطاع داد و مقطعان در آنجا خانه‌ها ساختند و شهری برآوردند (یعقوبی، *تاریخ*، ۲/۴۷۲-۴۷۳) و پیداست که اینگونه اقطاعات از نوع اقطاع تملیک بوده است. همو به هنگام بنای سامرا گروههای مختلف ترک را با اعطای اقطاعات در آنجا ساکن گردانید (مسعودی، ۳/۴۶۷) و این خود موجب توسعهٔ شهر گردید. در واقع از دورهٔ معتصم که ترکان وارد دستگاه خلافت شدند و نیروهای نظامی پدید آمدند، و به ویژه با ظهور امیرالامرایان، نیاز دولت به منابع تأمین مقرریهای این صاحب منصبان و امرا و لشکریان که همواره سلطهٔ خلافت را تهدید می‌کردند، موجب شد تا اقطاع به عنوان یک نهاد اساسی در سازمان دولت به شمار آید (لمتن، همان، ۶۲).

نظام اقطاع با ظهور دولتهای کوچک و بزرگ مستقل و نیمه مستقل در شرق و غرب جهان اسلام به موازات قلمرو اصلی و واقعی خلافت همچنان متکامل می‌شد. در مصر اراضی حاصل‌خیز و پربهای آن همواره موردتوجه خلفا و امرا بود و آن‌را به خواص خویش به اقطاع می‌دادند (مقریزی، *الخطط*، ۱/۹۷). ابن طولون در مصر، شهری موسوم به مدینة القطایع بنا کرد و هر بخش از آن را به گروهی از غلامان و لشکریان و درباریان خویش به اقطاع داد (حسن، ۵۶۹)؛ یا داعی کبیر در اوایل سدهٔ ۴ق، در طبرستان چندان املاک و اراضی به اقطاع داده بود که یک روز در هفته را به تدبیر امور اقطاعات می‌نشست (ابن اسفندیار، ۲۸۴). برخی مشاغل عالی در این دوران اقطاعات خاص و معین داشت؛ مانند وزرا که اقطاعات جداگانه داشتند و درآمد ویژهٔ آنها از این طریق حاصل می‌گردید (مثلاً ابوعلی مسکویه، ۱/۱۵۲، ۱۵۵؛ همدانی، ۵۰) و در یک دوره درآمدش به ۱۷۰ هزار دینار می‌رسید (همو، ۵۱). این اقطاعات با عزل یک وزیر به وزیر بعدی داده می‌شد (نک: هـ د، ابن جراح، نیز ابن فرات). البته اقطاعات منحصر به امرا و صاحب منصبان و وزیران نبود، بلکه گاه خلفای تحت سیطرهٔ امرا نیز برای تحصیل درآمد و کفاف مخارج خویش املاکی را به اقطاع داشتند؛ چنانکه ناصرالدولهٔ حمدانی ملکی را به الراضی خلیفه به اقطاع داد (صولی، *اخبار...*، ۲۳۶).

اما دربارهٔ حکومتهای شرقی مقر خلافت باید گفت با آنکه اطلاعات مفصلی از انواع و مصادیق اقطاعات به روزگار آنان در قرون ۳ و ۴ق در دست نیست، ولی آنچه هست، از وجود این پدیده در عصر سامانیان و صفاریان و جانشینان آنان حکایت دارد. اما اینکه برخی معتقدند که رسم اقطاع پیش از ورود به شرق ایران، در ایام آل بویه در غرب و جنوب ایران توسعه یافته بود (کائن، «قبایل»، 312)، چندان درست نمی‌نماید. اشارات و تعاریف خوارزمی دربارهٔ اقطاعات و اصطلاحات آن (ص ۵۹-۶۰) نشان دهندهٔ رواج این نهاد است، اگرچه انگیزه‌های اعطای اقطاعات و انواع آن، به ویژه اقطاعات نظامی در این عصر با آنچه بعداً در قلمرو آل بویه و سلجوقیان پدید آمد، متفاوت بود. در اینجا نیز تأسیس دولت و تحصیل قدرت تا اندازه‌ای مبتنی بر اقطاعات بود؛ چنانکه آورده‌اند سامانیان در آغاز بخارا و سمرقند را از مأمون عباسی به اقطاع موروثی گرفته بودند (گروسه، ۲۸۲) و چون دولتشان نیرومند شد، خود به اعطای اقطاعات به نزدیکان و غلامان ترک و فرماندهان لشکری دست زدند. غلامان سامانی و مؤسسان دولت غزنه نیز از طریق همین اقطاعات قدرتمند شدند؛ چنانکه امیران لشکر البتکین که سپهسالار سامانیان بود، همه نان پاره و جاه و نعمت و ولایت داشتند و سپس نیز که او بر غزنه چیره شد، اقطاعی به امیر آنجا داد. سبکتگین غلام او نیز از سامانیان در هرات اقطاعات گرفته بود (عتبی، ۱۱۱) و به روزگار قدرتش خود به اعطای اقطاعات دست زد. علاوه‌براین غلامان، سیمجوریان نیز اقطاعات بسیار داشتند (نک: سمعانی، ۷/۳۵۱-۳۵۲) که دو نسل در دست آن خاندان باقی ماند (برتلس، ۳۷). ابوالحسن سیمجوری سپهسالار سامانی، قهستان را از منصور بن نوح به اقطاع موروثی گرفته بود. موروثی بودن این اقطاعات ظاهراً وابسته به وفاداری دائم مقطع و عنایت اقطاع دهنده به وی بود.

اقطاع نظامی در بیشتر عصر سامانیان رواجی نداشت و علت آن‌را باید در ثروت و رونق اقتصادی قلمرو ایشان جست و جو کرد که مقرری و مواجب لشکریان را نقد می‌پرداختند، نه با اقطاعات (فرای، ۱۷۸- ۱۷۹)، اما به روزگار آخرین امرای سامانی، ضعف مالی و سیاسی دولت که باعث می‌شد مالیات به خزانه نرسد، موجب توسعهٔ اقطاعات نظامی گردید، اگرچه این اقطاعات نیز درآمد چندانی برای مقطعان نداشت. چنانکه گفته‌اند وقتی سبکتگین بر غزنه چیره شد، دیههای ویران دیوانی را که به اقطاع لشکریان بود، بازپس گرفت و مقرری نقدی برای آنها برقرار کرد، یا پرداختِ عایدات تخمینی اقطاعات بی‌حاصل را خود برعهده گرفت و لشکریان را از پرداختن به زراعت منع کرد (شبانکاره‌ای، ۳۴-۳۵). سلطان محمود نیز با ثروت هنگفتی که از هند آورد، این توانایی را یافت که مطالبات سپاه را نقداً بپردازد. وی که خود خطر تجزیهٔ دولت را بر اثر اعطای اقطاعات نظامی، و ستم و مال‌دوستی این مقطعان به خوبی دریافته بود، درصدد کاهش آن برآمد، ولی گویا توفیقی نیافت و سرانجام خود نیز به اعطای اقطاعات، به ویژه اقطاع استغلال مبادرت کرد (عتبی، ۲۴۳؛ عنصرالمعالی، ۸۴؛ نظام‌الملک، ۸۷؛ قس: بیهقی، ۶۴۱؛ برتلس، همانجا) و این رسم به روزگار غزنویان متأخر رواج تمام یافت.

اقطاع از آل بویه تا عصر مغولان: اقطاعات و مقاطعات نظامی در دورهٔ آل بویه به مهم‌ترین ابزار حفظ قدرت، و جلب رضای لشکریان، و در ایام قدرت این خاندان، به عامل تأمین بخش اعظم درآمد دولت تبدیل شد. امرای آل بویه خود بر سهم بیت‌المال و املاک و اراضی دیوانی نیز دست انداختند. چون معزالدوله بر بغداد چیره شد و المطیع را به خلافت نشاند، مناطق تحت نفوذ و املاک خالصهٔ خلافت، و حقوق بیت‌المال از اراضی کشاورزی را به لشکریان دیلمی به اقطاع داد (ابوعلی مسکویه، ۳۵۲/۱ـ۳۵۴، ۹۶/۲). پس از آن نیز وقتی مقرری سپاه عقب افتاد و بیم شورش می‌رفت، بقیهٔ املاک خلیفه را به زور گرفته، به اقطاعات پیشین افزود (بازورث، 161) و احوال خلیفه چنان شد که امیر دیلمی او را نیز املاکی به اقطاع داد (ابن اثیر، *الکامل*، ۴۵۳/۸؛ همدانی، ۱۵۷؛ قس: ابن طقطقی، ۳۱۰: اقطاع سلطان مسعود به خلیفه مقتفی).

اما منصب وزارت آل بویه خود اقطاعات ویژهٔ مستقل داشت؛ و در ایامی که لشکریان دیلمی بر امیر چیره شدند، اقطاعاتی برابر با اقطاع وزیر درخواست کردند و گرفتند (ابوعلی مسکویه، ۲۴۱/۲ـ۲۴۲؛ بازورث، 160). معزالدوله جز آنچه به اقطاع داد، بقیهٔ اراضی سواد را مشمول مقاطعهٔ مالیاتی کرد؛ زیرا اوضاع مالی دولت چنان نبود که بتواند مقرری کارمندان و لشکریان را نقداً پرداخت کند و تأخیر در پرداخت این مقرریها، چنانکه بعداً بسیار اتفاق افتاد، شورشهایی پدید می‌آورد (نک: همو، ۱۲۵/۱). به هر حال چون کارگزاران دیوانی و محصلان مالیاتی حق مداخله در امور مالی و ارضی املاک اقطاعی نداشتند، و این اراضی بخش وسیعی از عراق را تشکیل می‌داد (دربارهٔ اقطاع اراضی عشری، نک: اشتر، 179)، به تعبیر مورخان، دیوانها از کار افتاد. به علاوه معزالدوله هنگامی بر عراق تسلط یافت که شیرازهٔ امور از هم گسیخته، و بسیاری از اراضی کشاورزی منطقه بر اثر کشمکشها و ستمگریها به ویرانی افتاده بود. معزالدوله پیش از آنکه این اراضی روی به آبادانی گذارد، آنها را به اقطاع داد و کاتبان او نیز با رشوه‌ها که ستاندند، براتهای جعلی برای مقطعان صادر کردند که خراج خویش را پرداخته‌اند. از آن سوی کوتاهی مقطعان در ایجاد آبادانی و تعمیر قناتها و نهرها و راهها، و نیز ستمهایی که کارگزاران آنها بر کشاورزان روا می‌داشتند، باعث ویرانی املاک و روستاها شد و مقطعان به سبب نقصان درآمد، آن املاک را با اراضی آبادتر تعویض می‌کردند. این کار به تدریج مرسوم شد و خسارات عظیم بر امور اقتصادی دولت وارد آورد.

اقطاعات نظامی این دوره نیز غالباً اقطاع استغلال (نک: لمتن، «اقطاع»، ۵۸۲ـ۵۸۳) و عمدتاً از اراضی خراجی بود و تحت نظارت دیوان الجیش قرار داشت و «عارض» بر آن ریاست می‌کرد و بجز ادارهٔ لشکر، در تخصیص اقطاعات و ارزیابی درآمد آنها مداخله داشت. نظامیان اقطاع‌دار خود در اراضی اقطاعی ساکن نبودند، بلکه نایبان و نمایندگانشان در آنجا می‌نشستند؛ زیرا نظامیان حرفه‌ای نمی‌توانستند در محل اقطاعات خود مقیم باشند (بازورث، 159). این معنی خود از شواهد و دلایل تفاوت میان اقطاع دورهٔ اسلامی و فئودالیسم اروپایی است (نک: دنبالهٔ مقاله).

اقطاعات نظامی البته موروثی نبود و اقطاع دهنده می‌توانست پس از یک دوره آن را به دیگری واگذار کند. چنانکه عزالدولهٔ بختیار اقطاعات سبکتگین را در اهواز بازپس گرفت (همدانی، ۲۱۴). برخی از امرای دیلمی نیز بر اقطاعات زیردستان خویش طمع می‌بستند و آن‌را تجدید نمی‌کردند (رودراوری، ۱۶۵). با اینهمه، به گزارش ابوعلی مسکویه (۹۷/۲ـ۹۸) چون در اسناد برخی اقطاعات این دوره ــ شاید به سبب تقلب و رشوه‌ستانی کاتبان ــ دورهٔ زمانی اقطاع معین نشده بود، مقطعان املاک اقطاعی را تصاحب می‌کردند و مالی را که مقرر بود به دولت بدهند، نمی‌دادند. مقطع وظیفه داشت خدمات نظامی انجام دهد. او به طور نظری حق قضا نداشت و نمی‌توانست بر امور حقوقی و قضایی سکنهٔ املاک اقطاعی نظارت یا در آن مداخله کند. گرچه عملاً چنین بود و تابعیت و وابستگی روستاییان به مقطع، قدرت و نفوذ بسیاری برای او به بار می‌آورد و رسم الجاء بیش از پیش معمول می‌گردید (نک: نعمانی، ۲۱۳؛ بازورث، 160-159) و مالکیتهای خصوصی روی به انقراض می‌نهاد. چنانکه گاه این املاک را مصادره کرده، به اقطاع می‌دادند (قمی، ۲۷۹). برخی از مالکان نیز برای احتراز از شرارت مقطعان نظامی این املاک را به آنها واگذار می‌کردند (ابوعلی مسکویه، ۹۷/۲). در بعضی از مناطق چون فارس در این دوره مالکیت خصوصی اشخاص روی به انقراض نهاد و بیشتر اراضی دیوانی و اقطاعی شد (زرکوب، ۴۵).

دربارهٔ بسیاری از نقاط ایران به ویژه مناطق شرقی و مرکزی باید گفت با آنکه دهقانان املاک خویش را حفظ کردند (مثلاً نک: یعقوبی، *البلدان*، ۵۰ـ۵۶، ۷۰)، ولی به تدریج بر اثر تحولات سیاسی و اقتصادی قدرت خویش را از دست دادند (نک: بولیت، 22) و املاکشان به سبب گسترش اقطاع‌داری و رسم‌الجاء و مصادرات این اراضی توسط دولت در اوضاع نامساعد مالی از دست آنها بیرون رفت (قمی، ۱۸۴ـ۱۸۸؛ راوندی، ۳۸۱ـ۳۸۲) و کسان دیگری به جای ایشان صاحب زمین شدند. لمتن معتقد است که مرحلهٔ قطعی این تحول استقرار لشکریان در املاک زراعی بود (*مالک*، ۳۶ـ۳۷).

یکی از مهم‌ترین دوران اقطاع‌داری در عصر اسلامی، روزگار سلجوقیان است که اقطاع و شیوه‌های آن وارد مرحلهٔ نوینی گردید. اما اینکه گفته‌اند پیش از سلجوقیان و نظم نظام‌الملکی اقطاع وجود نداشت و خرج سپاه را از مالیاتها تأمین می‌کردند و اقطاعات لشکری از این دوره آغاز شد، یا رونق گرفت (بنداری، ۵۵؛ نیز نک: نظام‌الملک، ۱۳۴ـ۱۳۵؛ مینوی، ۳۰۷)، البته درست نیست؛ ولی می‌توان گفت که نظام‌الملک آن را در مسیر نوینی انداخت (نک: کائن «ترکیه»، 40)، روشمند کرد و اقطاع لشکری و دیوانی را وحدت بخشید (لمتن، 231، نیز «تکامل»، ۶۰).

به گفتهٔ کائن (همان، 40-39)، پس از مقریزی نویسندگانی که گفته‌اند نظام‌الملک اقطاع لشکری را باب کرد یا آنچه را که قبلاً بود، از میان برد، مقصودشان ابطال شیوهٔ اقطاع خراج ــ خراج راتب، مقاطعه ــ و ایجاد شیوه‌ای برای اقطاعات است که در اروپا به عنوان فئودالیسم مشهور است (نک: دنبالهٔ مقاله). در واقع نظام‌الملک ویرانیها و نابسامانیهای مالی و ارضی عصر آل بویه را که ناشی از اقطاعات بی‌حساب و سوءاستفاده‌های مقطعان بود، می‌دید و خطرات آن را برای سیطرهٔ دولت درمی‌یافت. بدین‌سبب آن املاک و اراضی ویران را که حاصلی برای دولت نداشت، به جای مقرری به اقطاع لشکریان داد تا به آبادانیش بکوشند و از آن درآمدها حاصل کنند و مخارجشان بر دوش دولت نباشد. این اقطاعات که در آغاز کار با منافع دولت و سازمان قبیله‌ای ترکمانان سازگار بود (علی‌زاده، «بحثی...»، ۶۱۳) و موجب پیشرفت اقتصاد روستایی می‌شد، البته نه‌تنها موجب تضعیف قدرت دولت نمی‌گردید، بلکه عامل این قدرت بود و مخارج تدارک بخش مهمی از سپاه از این راه تأمین می‌شد. وی برای جلوگیری از اقتدار لشکریان و تهدید دولت مرکزی، اقطاع مردان لشکری را در یک جا متمرکز نکرد، بلکه در شهرهای مختلف قرار داد تا مقطع به پشت گرمی آن همه جا نیرومند و ریشه‌دار گردد. او حتیٰ مقرریها را به چند منطقه از قلمرو وسیع سلجوقیان حواله می‌داد (بنداری، ۵۵-۵۶).

راوندی آورده است: شمار لشکریان ملازم ملکشاه که نامهایشان در دفاتر دیوان ثبت بود، ۴۶ هزار تن بودند که اقطاعاتشان همه جا پراکنده بود و به هر طرف که می‌رفتند، «علوفه و نفقات» از این اقطاعات داشتند (ص ۱۳۱؛ نیز نک: ظهیرالدین، ۳۲). به علاوه وظایف مقطعان در برابر رعیت و حکومت، و وظایف حکومت در برابر آنان به دقت تعیین شده بود. در *سیاست‌نامه* آمده که مقطعان فقط باید همان اندازه که بر رعیت حواله دارند، به وجهی نیکو از ایشان طلب کنند. اگر ستم روا دارند و مانع دادخواهی رعیت گردند، اقطاع ایشان را باید بازستانند؛ چه، مقطع بر سر رعیت و ملک که همه از آن سلطان است، چون شحنه است. از آن سوی حکومت نیز باید جاسوسانی را برای بررسی و گزارش رفتار مقطعان و اوضاع اقطاعات از آبادانی و ویرانی مأمور کند (نظام‌الملک، ۴۳، ۱۰۱، ۱۷۷). از این بیان در نظر اول چنین برمی‌آید که اراضی اقطاعی همه ملک سلطان بوده است و حالت موروثی نداشته، اگرچه عملاً چنین نبوده است.

بجز نمونه‌هایی که پیش‌تر گفته شد، در این دوره اقطاعات موروثی که استقلالی نیز برای مقطع در پی داشت، دیده می‌شود. مانند اقطاعات خاندان ملوک محلی اهر که بلوک اهر و مضافات را از زمان الب ارسلان به اقطاع داشتند و دو تن از آخرین اعضای خاندان به نام خود نیز سکه می‌زدند. همچنین باید از انوشتگین یاد کرد که خوارزم را به اقطاع موروثی گرفت که سرانجام به تأسیس دولت بزرگ خوارزمشاهی انجامید (راوندی، ۱۳۰، ۱۳۱؛ پطروشفسکی، ۲/۵۳).

با اینهمه، آنچه در *سیاست‌نامه* آمده، دست کم به طور نظری پس از خواجه نیز موردتوجه بود؛ چه، در منشوری که برای واگذاری روستای نسا به اقطاع طغانشاه، والی سنجر بر نیشابور نوشته شده، تصریح گردیده که باید با رعایا طریق دادگری و تقوا پیش گیرد و صلاح آنان را در نظر آرد و با ستمگری بر آنان بر ثروت خود نیفزاید. کارگزاران درستکار برگزیند و در حراست راههای روستا و جلوگیری از راهزنی و فساد جهد بلیغ کند (بهاءالدین بغدادی، ۳۰-۳۸). منشور دیگری دربارهٔ افزایش اقطاع و نان پارهٔ عمادالدین، والی نسا نیز مشتمل بر همین وصایاست (همو، ۹۵-۱۰۰) و می‌توان حدس زد که در دیگر منشورهای اقطاعی نیز دست کم به طور نظری این نکات وجود داشته است. دربارهٔ این نوع اقطاعات اشاره بدین نکته ضروری است که سلجوقیان بنابر سنتهای قبیله‌ای، قلمرو سلطان را ملک او می‌دانستند که می‌توانست بخشهایی از آن را به کسانی انتقال دهد؛ ولی این انتقال مستلزم حق مالکیت دائم و موروثی نبود و هرگاه سلطان اراده می‌کرد، این املاک را پس می‌گرفت (لمتن، *مالک*، ۱۳۲-۱۳۳). با اینهمه، می‌دانیم که اعضای خاندان سلطان تمایلی به بازگرداندن نواحی اقطاعی و واگذار شده به خود را نداشتند و در مواردی، مانند سلجوقیان کرمان موسوم به آل‌قاورد (ه م)، سلجوقیان روم و سلجوقیان شام به‌ایجاد سلسله‌هایی در داخل امپراتوری دست‌زدند. به‌علاوه بعضی‌از ممالیک‌بزرگ‌سلجوقی مانند قسیم‌الدولهٔ آق سنقر و یاغی سیان و شرف‌الدوله مودود و قطب‌الدین سکمان ارتقی که به ترتیب حلب و انطاکیه و موصل و دیار بکر را به اقطاع گرفته بودند و در هنگام نیاز دولت مرکزی با سپاه به دربار سلجوقی می‌پیوستند (ظهیرالدین، ۳۱؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۴۶/۵، ۲۰۱)، با آغاز ضعف سلجوقیان آن نواحی را به صورت ملک و حکومت خویش تلقی کردند (نک: ه د، آق سنقر، نیز آل ارتق). از این میان باید به قسیم الدولهٔ آق سنقر (نک: دنبالهٔ مقاله) که مهم‌ترین اقطاعات را به دست آورد و فرزندانش دولت اتابکان شام را نخست در همین مناطق اقطاعی بنیاد نهادند، اشاره کرد (ابوشامه، *کتاب الروضتین*،... ۲۶/۲-۲۹، ۳۵؛ برای برخی دیگر از اقطاعات، نک: ابن تغری بردی، همان، ۱۲۵/۵، ۱۲۸، ۱۳۲-۱۳۵؛ منتجب‌الدین، ۸۴-۸۵).

اقطاعات این اتابکان و امرا با اقطاعات اعضای خاندان سلجوقی، مگر در بعضی شیوه‌های اقطاع‌داری و حکومت، تفاوتی نداشت. اما برخی از محققان از اقطاع اداری، در برابر اقطاع نظامی، یاد کرده، و آورده‌اند که در این دوره تفویض حکومت برخی نواحی در سرزمینهای غربی امپراتوری را اقطاع، و صاحبان آن‌را مقطع می‌خواندند و در ایالات شرقی آن‌را ولایت و ریاست و نیابت می‌گفتند که عملاً همان اقطاع بود. به گفتهٔ آنان در این نوع اقطاع، والی یا مقطع حق نظارت کامل بر ناحیهٔ خویش داشت و حتیٰ می‌توانست اقطاعات درجهٔ دوم نیز بدهد (لمتن، 236، نیز «تکامل»، ۶۴). چنانکه لشکریان آل قاورد، اقطاعات و ادرارات داشتند (افضل‌الدین، ۱۳۱)، یا سلجوقیان روم که شهرهایی را به اقطاع نزدیکان خویش داده بودند (آق‌سرایی، ۷۳-۷۴). این بیان محل نقد تواند بود؛ چه، اقطاعات سلاطین به امرای برجسته‌ای

چون قطب‌الدین سکمان و آق سنقر و دیگران در غرب قلمرو خود واقعاً و عملاً اقطاع نظامی بود و اینان در وقت ضرورت با سپاه نزد سلطان حاضر می‌شدند (ابن تغری بردی، همانجا).

در شرق امپراتوری نیز گاه اقطاع را بر ولایت اطلاق کرده‌اند، مانند فرامرز ابن کاکویه که پس از چیرگی طغرل بر نواحی مرکزی ایران در ۴۳۱ق، یزد و ابرقوه را به اقطاع گرفت (*مجمل التواریخ*، ۴۰۷) که در حقیقت مقر حکومت او بود. یا واگذاری کرمان و فارس به قاورد سلجوقی و بسیاری موارد دیگر در شرق امپراتوری در اغلب منابع با نام اقطاع ذکر شده است. اما اگر مقصود این محققان، تفکیک انواع اقطاعات است، آنچه را که به مقامات کشوری مانند وزیران و کاتبان واگذار می‌شد، باید اقطاع اداری خواند که شامل واگذاری محصول و درآمد زمین با خود آن بود. در این اقطاعات درآمد اراضی و املاک اساساً زیرنظر مقطع بود که بخشی از آن‌را صرف راه‌سازی و مرمت پلها و نهرها و کاروانسراها می‌کرد. البته والیان مقطع نیز عملاً بخشی از درآمد شهرها را به مصرف نگهداری مقر حکومت می‌رساندند. اما از آن جهت که در اقطاعات اداری یا کشوری، اگر مقطع از وزیران بود، غالباً نیروی نظامی نیز داشت، تفاوت میان اقطاع نظامی و اینگونه اقطاعات مبهم می‌گردد (لمتن، همان، ۶۴ - ۶۵، نیز 235). از این‌رو اقطاعات نظامی و اداری در این عصر به هم می‌پیوندد و وحدتی در آن به وجود می‌آید (همو، 233، نیز نک: *مالک*، ۱۳۵) که این وحدت به ویژه موردنظر خواجه نظام‌الملک بود که نمی‌خواست مقطعان نظامی بر دبیران چیره گردند و می‌خواست اقتدار سلطان و دستگاه اداری دولت را بر مقطعان نظامی تثبیت کند. آنچه پیش‌تر از *سیاست‌نامهٔ* منسوب به او نقل شد. مؤید این معنی است. افزون بر این، واگذاری املاکی برای مدد معاش به‌گروه خاصی مانندقضات و روحانیان و همسران‌سلاطین، یا مقاطعه و اجارهٔ مالیاتی نیز از جملهٔ اقطاعات این دوره بود (نک: افضل‌الدین، ۱۹-۲۴؛ لمتن، 234-233، نیز «تکامل»، ۶۳-۶۴).

به هر حال، در این موارد اقطاع رسماً موروثی و تملیکی نبود، ولی پیداست که پس از عصر خواجهٔ طوس و ملکشاه بسیاری از مقطعان به تدریج و بر اثر طول دورهٔ اقطاع، شهرها و اراضی اقطاعی را به صورت قلمرو حکومت یا املاک شخصی درآوردند. مثلاً اتابک محمد بن ایلدگز طی فرمانی بخشی از ولایتهایی را که خود از طغرل بن ارسلان گرفته بود، اعم از «ملکی و اقطاعی» به شرف‌الدین امیران سپهسالار داد و آن‌را موروثی گردانید (*المختارات*...، ۱۳۰-۱۳۳)؛ به ویژه آنگاه که اقطاعات گسترش یافت و مقطعان به جمع خراج می‌پرداختند و دیوان خراج از کار افتاد، عملاً به املاک موروثی تبدیل گردید. این مقطعان می‌خواستند در حوزهٔ اقطاع خود دارای امتیازات حکومتی مانند حق گردآوری مالیات، تشکیل دیوان، و نظارت بر جنبه‌های دیگر حکومتی و دینی باشند. دیوان مظالم که در دوره‌ای تنها مرجع قضایی نظامیان بود، با توسعهٔ اقطاع‌داری برخی وظایف خود را به دستگاه قاضی عسکر واگذار کرد (نک: گیب، I(2)/116) که طبیعتاً تا حد بسیاری می‌توانست مقهور امرای نظامی باشد. بدین‌گونه، مقطعان نه‌تنها حق یافتند که سهمی از خراج را بردارند، بلکه می‌توانستند به شرط انجام خدمت، مالیات اضافی را نیز از آن خود کنند (اشرف، ۲۳؛ برتلس، ۴۰؛ نیز نک: لمتن، *مالک*، ۱۲۶).

این روند باعث شد که سلجوقیان متأخر با اعطای اقطاعات در حقیقت حق حاکمیت بالفعل امیر مقطع را بر یک ناحیه به رسمیت بشناسند و این به نقطهٔ ضعف خطرناکی تبدیل شد که عدم تمرکز را هرچه بیشتر توسعه بخشید (نک: کلاوزنر، ۱۹-۲۱) و چنان شد که سلجوقیان دیگر از عهدهٔ آنان برنمی‌آمدند و گاه می‌شد که برای رهایی خود، این مقطعان یا والیان اقطاع‌دار را به جان یکدیگر می‌انداختند و یک ناحیه را به اقطاع و ولایت دو تن می‌دادند. در این صورت مقطعان ناچار بودند ولایت و اقطاع را به زور بستانند. با اینهمه، اگر کسی خدمات ویژه‌ای انجام می‌داد، سلطان علاوه بر واگذاری اقطاع، عاملان را به پاس داشت او فرمان می‌داد (مثلاً منتجب‌الدین، ۸۴).

دربارهٔ رفتار مقطعان با مردم و کشاورزان باید گفت: چنانکه در *سیاست‌نامه* بدان اشاره شده، کسانی که مورد جور و ستم واقع می‌شدند، می‌توانستند به مقامات بالاتر شکایت کنند، اما این کار عملاً همیشه میسر نبود و گزارشهای معدودی از این دادخواهیها در دست است. در یکی از این گزارشها آمده است که چون خمارتگین در اقطاعات خود بیدادگری می‌کرد، دو تن از کسانی که اموالشان توسط او مصادره شده بود، به ملکشاه شکایت بردند و سلطان نیز اقطاعات خمارتگین را باطل کرد (ابن جوزی، ۷۲/۹-۷۳؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۲۱۲/۱۰-۲۱۳؛ نیز نک: منتجب‌الدین، ۲۱-۳۲: دربارهٔ اقطاعات گرگان و فرمان سلطان سنجر).

بدین‌گونه، در عصر سلجوقیان انواع اقطاع و شیوه‌های واگذاری و بهره‌گیری از آن متکامل شد و این میراث به دورهٔ سلسله‌های بزرگ و کوچک بعدی، به ویژه دولتهایی که از بطن سلجوقیان بیرون آمدند، و پس از آن به ایوبیان و ممالیک منتقل گردید. جالب توجه است که اصطلاح «خبز» معادل «نان پارهٔ» فارسی برای اقطاع (مثلاً نک: بهاءالدین بغدادی، ۹۵، ۱۰۰؛ منتجب‌الدین، ۸۴، برای خبز و اخباز، نک: یونینی، ۲۲۵/۲؛ مقریزی، *السلوک*، ۱(۱)/۸۵، *الخطط*، ۸۸/۱) به واسطهٔ اتابکان و ایوبیان که متأثر از سلجوقیان بودند، در میان ممالیک راه یافت، چنانکه ولایت مقطَع یا اقطاع شهر به والی نیز از روشهایی بود که پس از سلجوقیان در شرق و غرب اسلامی رایج شد.

خوارزمشاهیان نیز که ابتدا در نواحی شرقی و پس از آن در مرکز و غرب قلمرو خویش میراث‌دار سلجوقیان بودند، اقطاع را رواج دادند. ظهور دولت خوارزمشاهیان اخیر تا حدی مبتنی بر اقطاع موروثی خوارزم به انوشتگین بود که خاندانش تا ۶۱۸ق آنجا را در دست داشتند (راوندی، ۱۳۱، ۳۳۵). چنانکه از گزارشی دربارهٔ واگذاری اقطاعات توسط سلطان سنجر معلوم می‌شود که اتسز خوارزمشاه، خوارزم را از سلطان سلجوقی به اقطاع گرفته، یعنی اقطاع موروثی خوارزم در

خاندان او پس از ۳ نسل تأیید شده بود (دولتشاه، ۱۳۳). در منابع از اقطاعات بسیاری که سلاطین خوارزم از علاءالدین تکش تا سلطان جلال‌الدین داده‌اند، یاد شده است (مثلاً بهاءالدین بغدادی، ۳۰، ۳۲، ۳۷،۹۵ـ۱۰۰، جم؛ نسوی، ۴۸، ۷۵).

در نواحی غربی بجز سلجوقیان آسیای صغیر، اتابکان شام موسوم به آل زنگی بزرگ‌ترین امیران اقطاع‌دار سلجوقیان بزرگ بودند که خود به قدرتی عظیم به ویژه در برابر صلیبیان، تبدیل شدند. پیش از ظهور اتابکان، در دولت فاطمیان نیز در درهٔ حاصل‌خیز نیل اقطاع‌داری رایج بود. گرچه گفته‌اند اقطاع‌داری نظامی از دورهٔ مستنصر معمول گردید، اما شواهدی حاکی از رواج این نوع اقطاع در ایام الحاکم وجود دارد. مثلاً ابن سعید (ص ۶۶، ۶۸) از اینکه الحاکم اقطاعات را تعمیم داده، و بجز امیران و بزرگان دولت، به کارمندان و طبقات مختلف لشکری و کشوری نیز اقطاعات داده، اظهار تعجب کرده است. بسیاری از امیران نیز مقرری لشکریان خود را از درآمد اقطاعات می‌دادند (بشیر، 45). در این دوره اقطاع‌داری را به طور کلی مقاطعه می‌نامیدند و مقطع موظف بود هر سال مال معینی به دولت بدهد (زیاده، ۱(۳)/۸۴۲).

دیوان اقطاع که دیوان مجلس نیز نامیده می‌شد (قلقشندی، ۳۸۹/۳ـ۳۹۰)، یکی از نهادهای وابسته به دیوان جیش، و وظیفه‌اش نظارت بر امور اقطاعات بود. رئیس دیوان جیش تنها به فرمان خلیفه می‌توانست اقطاعات را تغییر دهد (همو، ۴۸۸/۳؛ مقریزی، *الخطط*، ۴۰۱/۱)؛ چون به کسی اقطاعی داده می‌شد، از دیوان انشا سندی حاکی از واگذاری این اقطاع و حدود و سایر مشخصات آن، موسوم به سجل یا مقاطعه‌نامه، صادر می‌گردید. این اقطاعات که به جای مقرری به سپاهیان داده می‌شد، اقطاع استغلال بود، نه تملیک (مثلاً نک: قلقشندی، ۱۳۴/۱۳، ۱۳۶؛ نیز حسین، ۱۳۳ـ۱۳۴).

در عصر اتابکان شام که خود در دستگاه سلجوقیان برآمده بودند، و از سوی دیگر با فاطمیان ارتباط نزدیک و بلکه بر آنها سیطره داشتند، شیوهٔ اقطاع‌داری از هر دو سنت، با تفاوتهایی بر حسب احوال و شرایط شام، برخوردار بود. مثلاً واگذاری اقطاعات نظامی به امرای لشکری و اعضای خاندان اتابکان و نیز کارمندان کشوری رواج داشت و هم مقاطعهٔ مالیاتی مرسوم بود. نورالدین زنگی خود املاک و شهرهایی را در قلمرو فاطمیان به اقطاع داده بود و همو در ۵۶۹ق از صلاح‌الدین ایوبی که وزیر مصر بود، خواست محاسبهٔ اموال مصر را برای او بفرستد و صلاح‌الدین نیز فهرستی از مقرریها و اقطاعات تهیه کرد (ابوشامه، عیون...، ۳۴۲/۱).

قسیم‌الدوله آق سنقر جد اتابکان از امرای بزرگ ملکشاه سلجوقی، حماه و حلب و منبج و لاذقیه را به اقطاع داشت و پس از او پسرش عمادالدین زنگی جز اقطاعات پدر، خود مناطق دیگری را نیز گرفت. چنانکه در ۵۱۶ق واسط هم به اقطاع داده شد (ظهیرالدین، ۳۱؛ ابوشامه، همان، ۱۸۲/۱ـ ۱۸۵). عمادالدین بنیادگذار واقعی دولت اتابکان شام بود که در ۵۱۶ق شحنهٔ بصره شد و در ۵۱۷ق آنجا را به اقطاع گرفت (ابن اثیر، علی، *التاریخ*...، ۲۵، ۲۸). از نوع این اقطاع خبری در دست نیست، اما گفته‌اند آنچه مقتفی خلیفهٔ عباسی به عمادالدین ــ به روزگار امارتش بر موصل ــ داد، اقطاع تملیک بود (فهد، ۳۳۴). این اقطاعات و امارتهای اقطاعی بنیاد حکومت او و فرزندانش را تشکیل داد. پس از آنکه عمادالدین بر بخش بزرگی از شام سیطره یافت و با صلیبیان رویارویی شد، اقطاع به سبب نیاز به جنگجویان روی به رشد نهاد و زنگیان نیروی نظامی خود را از طریق اقطاعاتی که به امرای محلی و صاحبان نیروی نظامی می‌دادند، فراهم کردند.

عمادالدین املاک شام را به امرایی به اقطاع می‌داد که بتوانند برای پیکار با صلیبیان لشکریانی با ساز و برگ جنگی آماده کنند (قاسم، عبده، ۱۵۲ـ۱۵۳). پسر او نورالدین زنگی نیز شیوهٔ پدر را پیش گرفت و اقطاعاتی به یاران و سرداران نزدیک خویش داد (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۷۷/۵، ۳۱۱، ۳۶۷، ۳۸۱؛ طرخان، ۳۱ـ۳۲). نجم‌الدین ایوب و اسدالدین شیرکوه پدر و عموی صلاح‌الدین از جمله امرایی بودند که از او اقطاعاتی یافتند و از همانجا به سوی قدرت گام برداشتند. یکی از شروط نورالدین نیز برای واگذاری اقطاعات نظامی، شرکت مؤثر مقطعان در جنگ و تدارک ساز و برگ جنگی بود. بدین‌سبب ممکن بود که امرای اقطاع‌دار در صورت خودداری از پیکار با صلیبیان یا شکست از آنها اقطاعات خود را از دست بدهند (ابن اثیر، علی، همان، ۱۳۳؛ ابوشامه، *کتاب الروضتین*، ۱(۲)/۳۶۵؛ ابن واصل، ۱۵۰/۱).

عمادالدین و دو پسرش سیف‌الدین غازی و نورالدین محمود، از فرمانروایانی به شمار می‌روند که در دورهٔ ایشان اقطاع‌داری نظامی باعث آبادانی و افزایش درآمد دولت گردید و این بیشتر ناشی از خوی عدالت گستری و مردم‌دوستی و بی‌طمعی آل زنگی بود. شهرهایی که اینان خود به اقطاع داشتند، به گزارش مورخان، پس از مدتی در شمار آبادترین و پررونق‌ترین شهرهای بین‌النهرین و سواحل مدیترانه درآمد (نک: ﻫ د، آل زنگی). پس از عمادالدین و نورالدین، کسانی از فرزندان ایشان که به حکم صلاح‌الدین گردن نهاده، و مقهور او بودند تا سالها اقطاعات بسیاری شامل شهرها و قلعه‌هایی در سواحل شام در دست داشتند (نیز نک: عمادالدین، ۲۶۲، ۳۸۰ـ۳۸۲؛ طرخان ۳۶).

به روزگار صلاح‌الدین نیز با آنکه اقطاعات به طور رسمی موروثی نبود و درآمد و حق استفاده از آن به اقطاع لشکریان داده می‌شد، ولی در مواردی فرمانروای ایوبی به پیروی از نورالدین زنگی اقطاعاتی را موروثی گردانید و پس از مرگ مقطع فرزندان خردسال او را زیرنظر اتابکی قرار می‌داد تا پس از رشد، املاک موروثی را تصاحب کند (حسین، ۱۳۲؛ قاسم، عبده، ۱۵۴؛ قس: ایالن، 452، که از فئودالیسم موروثی ایوبیان سخن گفته است). دولت صلاح‌الدین در مصر و شام اساساً مبتنی بر اقطاعات نظامی بود که در عصر ممالیک به اوج رونق خویش رسید. گفته‌اند که پیش از ایوبیان اقطاع‌داری در شام گسترده‌تر بود و از عصر ایوبیان در مصر نیز چنان توسعه یافت که به گزارش

مقریزی (*الخطط*، ۹۷/۱). در این دوره تمام اراضی مصر در اقطاع سلطان و امرا و لشکریان او درآمد (نیز نک: نویری، ۲۰۰/۸-۲۰۱). با آنکه در این دوره همه جا، اقطاعات جای عطایا را گرفت، ولی همان تناسب خراجی قدیم در تقسیم اراضی مصر باقی ماند (زیاده، ۱(۳)/۸۴۲).

لشکریان اقطاع‌دار بزرگ‌ترین تکیه‌گاه نظامی و دفاعی دولت به شمار می‌رفتند و هر مقطعی متعهد بود تا شمار معینی سوار و پیاده به جنگ بفرستد. اگرچه اطلاعی از شمار یا چگونگی تعیین این مقدار نداریم، ولی می‌دانیم که با افزایش اقطاعات هر یک از سرداران و امیران، شمار لشکریانی که وی باید به اردو می‌فرستاد، افزایش می‌یافت (حسین، ۱۳۰، ۱۳۶). اقطاع‌داری نظامی گاه زیانهای خاصی نیز در برداشت. مثلاً در مواقعی که لشکریان در اقطاعات خویش به سر می‌بردند، از سوی صلیبیان در امان نبودند و صلیبیان برای قطع منابع مالی و حیاتی لشکریان، همواره به اراضی کشاورزی و روستاها هجوم می‌بردند (ابوشامه، *کتاب الروضتین*، ۱(۲)/۵۶۵).

در این دوره سجلات و اسناد اقطاعات از سوی دیوان انشا صادر می‌شد و حدود و دوره و تعهدات مقطع در آن ثبت می‌گردید (حسین، ۱۳۳-۱۳۴)؛ مانند فرمانی که از سوی صلاح‌الدین برای برادرش العادل ابوبکر پس از جنگ عکا صادر شد و اقطاعاتی در مصر، شام، بلاد جزیره و دیار بکر به او اعطا گردید و حاوی برخی شرایط است. در این اقطاع نامه آمده است که دست العادل، به عنوان مقطع، در اموال املاک اقطاعی باز است و باید از درآمدها به المعظم ایوبی مددرساند. با رعیت دادگری کند و با همسایگان اقطاع‌دار رفتاری شایسته پیش گیرد و در شریعت به قاضیان متکی باشد و اگر اقطاعاتی به کسانی داد، مقطعان را از میان درستکاران و پرهیزکاران انتخاب کند و از رشوه و ارتشا بپرهیزد (قلقشندی، ۱۴۴/۱۳-۱۴۸). از این فرمان چند نکته برمی‌آید: نخست آنکه صلاح‌الدین در اعطای اقطاعات پراکنده در گوشه و کنار قلمرو خویش، احتمالاً همان سیاست سلجوقیان را در پیش می‌گرفت و مرادش آن بود که لشکریانش همه جا بتوانند از ارزاق و اموال بهره‌مند گردند و به اراضی و محصولات مردم تجاوز نکنند. دیگر آنکه در سراسر این قلمرو، قلعه‌ها و پادگانهای نظامی در اراضی اقطاعی آمادهٔ حراست از سرزمین و مقابله با صلیبیان باشند؛ و سرانجام از ایجاد قدرت و نفوذ در منطقه‌ای خاص برای مقطع جلوگیری کند (برای اقطاعات پراکندهٔ اعضای خاندان ایوبی، مثلاً نک: ربیع، 130؛ قلقشندی، ۱۴۴/۱۳-۱۴۸). البته اینگونه اقطاعات، و اصراری که صلاح‌الدین بر تقسیم قلمرو خویش میان اعضای خاندان داشت، خطر دیگری برای دولت ایجاد کرد که بعدها آشکار گردید. چه، هر یک از اعضای خاندان ایوبی پس از مرگ صلاح‌الدین در اقطاعات خویش مدعی استقلال شدند و صلیبیان را رها کرده، به جنگ و نزاع با یکدیگر پرداختند تا سرانجام ۳ شاخهٔ دولت ایوبی توسط العزیز عثمان در مصر، الافضل علی در فلسطین و بخشی از سوریه، و الظاهر غازی در لبنان و قسمتی از سوریه تأسیس گردید (عاشور، ۲۷۶-۲۷۷؛ طرخان ۴۲) و ایوبیان کوچک‌تر در این ۳ شاخه تحلیل رفتند. اقطاعاتی که جانشینان صلاح‌الدین به فرزندان و امرا و لشکریان خویش دادند، بیش از پیش باعث دسته بندیهای سیاسی و انحلال یکپارچگی دولت شد (مثلاً نک: ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۶۳/۶، ۱۷۳).

دورهٔ فرمانروایی ممالیک با آنکه از بسیاری جهات، همچون سنت اقطاع‌داری، وارث عصر ایوبی به شمار می‌رود، اما تحولاتی که در این عهد در حدود اقطاعات، تعمیم اقطاع‌داری، بسط نفوذ یا تحدید مقطعان، نظارت بر اقطاع و مسائل دیگر پدید آمد، چنان است که آن را به مهم‌ترین یا یکی از مهم‌ترین ادوار اقطاع‌داری تبدیل کرده، و بسیاری از دانشمندان متقدم و متأخر در آن باره به تحقیق پرداخته‌اند. دولت ممالیک که در ۶۴۸ق با مرگ تورانشاه ایوبی در مصر تأسیس شد، اساساً و از آغاز مبتنی بر قدرت و نفوذ غلامان اقطاع‌دار سلاطین ایوبی بود که سپس خود نیز به تربیت طبقه‌ای بزرگ از این غلامان پرداختند و اقطاعاتی بدیشان دادند که «استغلال» و درآمد آن با مناصب ایشان متناسب بود و با ترقی مقام افزایش می‌یافت. مثلاً به روزگار قلقشندی ارزش اقطاع هر یک از امرای بزرگ بر ۲۰۰ هزار دینار جیشی بالغ می‌شد. پس از اینان برحسب مرتبهٔ امرا ارزش اقطاعات کمتر می‌شد تا به امیر عشره (دهه) می‌رسید که ۹ هزار دینار اقطاع داشت؛ پس از آن سر کردگان «اجناد حلقه» (نک: دنبالهٔ مقاله) بودند که ۱٬۵۰۰ دینار اقطاع داشتند (قلقشندی، ۵۰/۴). البته سابقهٔ این طبقه‌بندی به اواخر عصر ایوبیان شام در مصر و آغاز قدرت ممالیک باز می‌گردد. در این دوره اقطاعات لشکریان جزء، شهسواران، امرا، و حتیٰ نایبان شهرها معین بود. مثلاً در ۶۵۷ق الملک‌الناصر ایوبی، حاکم شام متعهد شد که اقطاع ۱۰۰ شهسوار را به بیبرس بندقداری دهد که قصبهٔ نابلس و جینین در زمرهٔ آن بود. یا در ۶۸۶ق امیر شمس‌الدین سنقر را به اندازهٔ اقطاع ۳ امیر، به اضافه ملک ویژهٔ بزرگی اقطاع دادند، و سرانجام امیر علم‌الدین شجاعی نایب شام در ۶۹۰ق از اقطاع مخصوص نیابت بهره‌مند شد (ابن دواداری، ۳۸/۸، ۲۸۰، ۳۱۱).

هر یک از امرای مقطع بر حسب مقام لشکری و وسعت اقطاعات خود، ملزم به تدارک و حفظ عده‌ای سپاهی آمادهٔ کار زار بودند؛ و از آن سوی درآمدهای اقطاعات، این امرا را از لحاظ مالی به کلی مستقل از دولت مرکزی می‌گردانید؛ و اگرچه همیشه خود و اقطاعاتشان در معرض عزل و تعویض و ابطال بودند، ولی به روزگار ضعف سلطان یا وقتی خود از لحاظ نظامی و مالی قدرت بسیار می‌یافتند، در سلطنت نیز طمع می‌بستند. بسیاری از سلاطین مملوک از همین طریق به فرمانروایی دست یافتند. قدرت این غلامان اقطاع‌دار و درجات آنان را از این گزارش قلقشندی (۴۵۳/۳-۴۵۴) می‌توان دریافت که تأکید کرده سراسر مصر اقطاعی است. شهرهای خوب و پر درآمد در دست امیران است و هر یک برحسب درجه و موقعیت خود از یک تا ۱۰ شهر را به اقطاع دارند. شهرهای متوسط در اقطاع ممالیک دربار سلطان است که گاه

دو تن یا بیشتر یک شهر را در دست دارند. شهرهای کم درآمدتر به اقطاع اجناد الحلقه است که گروهی از آنها یک شهر را ــ برحسب کمیت و کیفیت شهر و احوال مقطعان ــ به اقطاع دارند (قس: ربیع، 130، که معتقد است این گزارش بیان حالِ عصر ایوبی است). از لحاظ درآمد، طبقهٔ میانی غلامان اقطاع‌دار که در منابع این دوره به اجناد الحلقه موسومند (در این باره، نک: ایالن، 452-449)، هریک از ۱۰ تا ۳۰ هزار درهم از اقطاعاتشان درآمد داشتند (مقریزی، *الخطط*، ۸۷/۱ ـ ۸۸) و حدود نیمی از اراضی اقطاعی مصر به ایشان اختصاص داشت. با آنکه روزگاری اقطاعات شام بر مصر می‌چربید، اما ارزش اقطاعات شام در این دوره معادل دو ثلث اقطاعات مصر بود و نایب السلطنهٔ شام برابر امرای بزرگ مصر اقطاع داشت (قلقشندی، ۵۰/۴).

اقطاعات این دوره منحصر در اراضی و معادن یا خراج زمین نبود، بلکه گاه زکات مواشی و جزیه و عشریه و حتیٰ انواع مکوس (مالیاتهای نوبنیاد و غیر مرسوم) را نیز در بر می‌گرفت؛ به گونه‌ای که به تعبیر قلقشندی (۱۱۷/۱۳) موجب آشفتگی و بلوا می‌گشت، تا آنکه سلطان‌الناصر محمد بن قلاوون این رسوم را برداشت و اقطاعات را به زمینهای کشاورزی و شهرها محدود کرد (طرخان، ۶۵ ـ۶۶). اقطاعات ارضی نیز در اراضی اقطاعی ــ دیوانی ــ که سلطان آن را به امرا و ممالیک و لشکریان واگذار می‌کرد، منحصر نبود، بلکه گاه اراضی ملکی قابل خرید و فروش، اراضی حبسی، چراگاهها، و املاک و اراضی وقفی را نیز دربر می‌گرفت؛ مانند اقطاعاتی که الناصر از اراضی اوقافی داد (همو، ۶۳ ـ۶۴، ۷۶ـ۷۷). اقطاع مکوس در آغاز دولت ممالیک به دست ابن صاعد وزیر سلطان ایبک در ۶۵۰ق که مالیاتهای نامرسومی با عنوان «حقوق و معاملات» وضع کرد، رایج شد. این شیوه که از آن بسیار تقبیح شده، سرانجام توسط سلطان بیبرس ملغیٰ شد (طرخان، ۷۷ـ۷۸).

در این دوره بیشتر اقطاع استغلال رایج بود، اما اقطاع تملیک نیز وجود داشت. مثلاً وقتی بیبرس در ۶۶۳ق قیساریه را فتح کرد، از قاضی دمشق خواست که آن را به اقطاع تملیک امرا و مجاهدان دهد و در این باب فرمانها و اسناد نوشته شد (مقریزی، *السلوک*، ۱(۲)/۵۳۰ ـ ۵۳۴؛ حماده، ۲۹۶ـ۳۰۰). فرمانها و اسناد اقطاع که پیش‌تر «سجل» نام داشت، در عصر قلقشندی به «منشور» موسوم گردید و منحصراً برای اقطاعات به کار می‌رفت. قلقشندی شرح مستوفایی دربارهٔ شکل و موضوع و مضمون و انشای این منشورها آورده است (۱۵۷/۱۳ به بعد). دیوان جیش بر امور اقطاعات نظارت داشت و کار دیوان انشا برای صدور فرمان و منشورهای اقطاعات، فرع بر وظایف دیوان جیش محسوب می‌شد. این اسناد و منشورها شامل نام مقطع، مساحت و نوع اقطاع، در دایرهٔ اقطاع دیوان جیش و زیر نظر مستوفی خاصی به نام «مستوفی الاقطاعات» ثبت و ضبط می‌شد (همو، ۱۵۳/۱۳ـ ۱۵۵؛ عاشور، ۲۷۰).

برخی از محققان برآنند که پس از مرگ الناصر محمد بن قلاوون «اجناد حلقه» به مبادلهٔ اقطاعات خود پرداختند و بسیاری از عناصر غیر نظامی این اراضی را خریدند و به جای ایشان، اجناد حلقه به صنعتگران و افزارمندان تبدیل گشتند که این رسم چنان رواج یافت که سلطان «دیوان البذل» را بنیاد نهاد و اجناد در آنجا به مبادله و فروش اراضی اقطاعی می‌پرداختند. این کار که به سبب ماهیت اقطاعات و رسم سلاطین غیر قانونی می‌نمود، با مخالفتها روبه‌رو شد و چند بار تعطیل و دوباره تأسیس گردید (اشتر، 321؛ ایالن، 454-453). اصرار اجناد بر فروش و مبادلهٔ اراضی اقطاعی خود همچنین حاکی از آن است که درآمدهای این اراضی یا به سبب ویرانی اقطاعات کفاف مخارج مقطعان را نمی‌داد و یا این درآمد به دست آنها نمی‌رسید. در عصر ممالیک اقطاع موروثی عمومیت نداشت. از این روی، در این دوره خاندانهای اقطاع‌دار پدید نیامدند، یا رشد نیافتند. اگرچه پولیاک معتقد است که اقطاع‌داری در این دوره موروثی بود («فئودالیسم در مصر...»[1]، 33-32)، ولی دلیلی بر اثبات این مدعا جز در مواردی استثنایی، در دست نیست. بر عکس، چنین می‌نماید که هدف از تجدید مساحی و ممیزی اراضی در چند نوبت گذشته از تحدید و تجدید اقطاعات، نشان دادن قدرت سلطان برای ابطال یا تجدید یا تأسیس اقطاعات و مخالفت با اقطاع‌داری موروثی بوده است. گزارش مورخان نیز حاکی از آن است که املاک همه در اختیار سلطان بود و خود دربارهٔ آنها تصمیم می‌گرفت (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۴۱/۹ـ۴۳؛ قاسم، عبده، ۱۵۴؛ نیز نک: ایالن، 452-451). خیانت و مخالفت منصب‌داران مقطع نسبت به سلطان همیشه موجب عزل آنها و ابطال اقطاعاتشان بود. در این صورت اقطاع امیر معزول به جانشین وی تعلق می‌گرفت (مثلاً نک: ابن تغری بردی، *المنهل*...، ۸/۳، ۱۴/۴، ۲۳، ۳۱۵). این بدان سبب بود که مشاغل و مناصب، هریک اقطاعی معین و مربوط به همان منصب داشت.

در سرزمینهای غربی‌تر اسلامی یعنی شمال افریقا و اندلس نیز گرچه شواهدی حاکی از وجود سنت اقطاع‌داری در دست است، ولی در این نواحی گسترش و تحول و تکامل چندانی نداشته است و منابع تاریخی مربوط به این سرزمینها در این باره اشارات اندکی در بردارند. از این رو باید گفت که به ویژه اسپانیای اسلامی از مرحلهٔ کهن اقطاع‌داری عبور نکرده بود، اما می‌توان حدس زد که تسلط و تملک مسلمانان عرب بر بهترین و بیشترین اراضی اندلس از آغاز تسلط بر این دیار به صورت اقطاعات بوده است (نک: سالم، ۱۲۲). همچنین گزارشهایی حاکی از اقطاع به نظامیان، اعم از زمین یا حق بهره‌برداری از درآمد آن یا اختصاص اموالی به لشکریان، وجود دارد؛ چنانکه در اوایل کار فاطمیان مغرب، از مال هنگفتی به عنوان قطایع لشکریان طنجه و اصیلا یاد شده است (ابن حیان، ۱۰۶). مرابطون نیز خود اقطاعات نظامی داشتند و پس از فتح اندلس در ۴۴۸ق به دست یوسف

1. *Feudalism*...

ابن تاشفین این اقطاعات توسعه یافت (طرخان، ۴۸). در دورهٔ موحدون نیز اقطاع رایج بود و اینان حتیٰ به گروهی از ممالیک خود نیز اقطاعات می‌دادند (مراکشی، ۲۸۹، ۳۳۸). به روزگار ضعف حکومت بنی نصر در غرناطه در قرن ۸ق/۱۴م نظام حکومتی به تعبیری به نوعی اقطاع تبدیل گردید (عنان، ۴۴۲). در عصر بنی مرین در قرون ۷ و ۸ق نیز سرداران سپاه اقطاعات داشتند که در دوره‌ای معادل ۲۰ مثقال طلا از املاک و روستاها بود (طرخان، همانجا).

اقطاع از عصر مغول تا پایان دولت عثمانی: اقطاع در دورهٔ مغول به سبب تحولاتی که بر آن عارض گردید و تأثیراتی که در این زمینه بر دولتها و سرزمینهای اسلامی نهاد، و نیز تغییراتی که در برخی از مفاهیم و اصطلاحات اقطاع در این عصر پدید آمد، حائز اهمیت است. برخلاف دوران پیشین که اقطاع نظامی، مهم‌ترین شکل اقطاع به شمار می‌آمد، و با آنکه املاک بزرگ ملکی و اقطاعی و حتیٰ موقوفات توسط مغولان ضبط و غصب می‌گردید، ولی تا فرمانروایی غازان خان، در قلمرو مغولان اقطاعات نظامی مرسوم نبود؛ اگرچه بعضی از امرای بزرگ اقطاعاتی داشتند و اقطاع و مقاطعهٔ مالیاتی و تضمین نیز رایج بود (مثلاً نک: رشیدالدین، *جامع*...، ۱۴۳۱/۳).

بنیاد اقطاع‌داری در دورهٔ مغول همان روشهای مرسوم در ایران و دیگر سرزمینهای شرقی اسلامی بود که در این دوره تغییراتی بر آن عارض شد، اما این نظر ضمنی که اقطاع‌داری مغولان در این عصر برخاسته از شیوهٔ فئودالیسم خانه به دوشی در مغولستان بوده (مثلاً نک: تسف، ۲۷۸-۲۸۵)، در خور بررسی بیشتر است. به هر حال نظامیان مغول و لشکریان نزدیک به دستگاه ایلخان، «تغار» (واحد وزن معادل ۱۰۰ من تبریز؛ در اینجا به معنای غله) می‌ستاندند که حواله‌های آن بر عهدهٔ شهرها و روستاهای مختلف بود؛ اما این مقرری جنسی بنا به دلایلی چون دوری ولایات و اوضاع سیاسی و اجتماعی یا اصلاً به دست صاحبانشان نمی‌رسید، یا با تأخیر و کسور بسیار تحویل می‌گردید. بدین مناسبت لشکریان برای گذراندن زندگی، حواله‌های خویش را به ثمن بخس می فروختند، یا اگر فرصتی دست می‌داد، به غارت دیهها و مزارع دست می‌زدند که این خود به ویرانی بنیهٔ اقتصادی و تشدید آشفتگی می‌انجامید. بدین‌سبب، غازان خان در ۷۰۳ق در مجموعهٔ اصلاحات خود که شاید از ۶۹۷ق آن را با کوتاه کردن دست باسقاقان از املاک فارس آغاز کرد (اشپولر، ۳۲۸)، برای ایجاد آبادانی، تنظیم اوضاع اقتصادی و نظامی، و احتمالاً برای تشدید وابستگی امیران و لشکریان به دولت مرکزی (نک: علی زاده، مقدمه، ۱۵-۱۶؛ قس: پطروشفسکی، ۵۷/۲)، طی فرمانی ممالک و ولایات قلمرو خود را از آب آمویه تا حدود مصر به اقطاع لشکریان داد. طی ۳ ماه اراضی اقطاعی معین شد و به تومانها و هر تومان به سهمهای «هزاره» تقسیم گردید؛ یعنی املاک وسیع یا همهٔ شهرها (مثلاً نک: حمدالله، ۸۲-۸۳، ۹۲-۹۳) را به اقطاع امرای تومان و هزاره داد، و امرای صده و دهه و لشکریان جزء که زیر فرمان امیر هزاره بودند، همه از آن املاک برحسب مقام اقطاعاتی یافتند و درآمدهایی حاصل کردند. بدین ترتیب امیرهزاره با حضور بتکچی و خبرگان محلی، ولایت اقطاعی خود را به ۱۰ بخش تقسیم کرده، هر بخش را به یک امیر صده می‌داد و امیر صده نیز به همین ترتیب امرای دهه، و امرای دهٔ لشکریان را اقطاعاتی می‌دادند و اسناد این اقطاعات به دیوان ایلخان و خود مقطعان تحویل می‌گردید. مثلاً در ایام ایلخان ابوسعید بلوک قاآن در ولایات اران و مغان به اقطاع شیخ حسن داده شد و در دفاتر دیوان اقطاع به نام او و امرای هزاره و صده و دهٔ آن تومان ثبت گردید تا ایشان «آن مواضع را در عمارت و زراعت» آورند (نخجوانی، ۵۰/۲-۵۱). نکتهٔ مهم در این فرمان، شروط اقطاع‌داری و وظایف مقطعان و دیوانیان در برابر دولت و رعیت است که برای بررسی تاریخ اقطاعات در دورهٔ اسلامی بسیار مهم می‌نماید: مطابق این فرمان، کشاورزانی که از قدیم بر املاک «اینجو» کار می‌کردند، باید همچنان به کشت و زرع بپردازند و بهرهٔ آن را با زیادت و نقصان به لشکر دهند. «اینجو» در این دوره بر معانی مختلفی چون املاک دیوانی، اراضی خالصه، متصرفات ایلخان و شاهزادگان اطلاق می‌شد (برای بررسی این واژه، نک: دورفر، II/220-221؛ نیز نک: ه‍ د، اینجو).

با این شیوه، سلسله مراتب خاصی در اقطاع‌داری پدید آمده که در رأس آن ایلخان و سپس امرای تومان و هزاره و صده و دهه و چریک قرار داشتند، به گونه‌ای که می‌توان گفت هر یک از این امرا و لشکریان، اقطاع دارانِ مافوق خود بودند. دریافت این اقطاعات مشروط به تعهد خدمات نظامی بود و امرای مقطع یا برادران و فرزندان و نواب آنان باید در اردوی ایلخان می‌ماندند (نخجوانی، ۱(۲)/۲۰۰-۲۰۱) و به هنگام ضرورت با سپاهیان زیر فرمان خود در اردوی ایلخان آمادهٔ جنگ می‌شدند. علاوه بر اینها، یک صدم از املاک سلطنتی زیر عنوان «اقطاع موقت» در اختیار بزرگان لشکری و کشوری قرار داشت که با قرارداد به ایشان داده می‌شد و با اتمام آن به دیگران واگذار می‌گردید (اشپولر، ۳۲۸-۳۲۹)؛ چنانکه غازان هم برخی ولایات را برای اقطاع به گروه خاصی اختصاص داده بود (اقبال، ۳۰۴/۱).

بجز نظامیان و امرای کشوری، عاملان مالیاتی نیز مرسوم و اقطاعاتی از دیوان داشتند و درآمدی از آنجا حاصل می‌کردند تا دست ستم و تجاوز بر مردم و کشاورزان درازنکنند (رشیدالدین، *مکاتبات*...، ۱۱۹). به نظر می‌رسد که اراضی اقطاعی، خالصه و حتیٰ وقفی توسط مأموران کشوری و لشکری به املاک شخصی هم تبدیل می‌شد. چنانکه رشیدالدین بخشی از اراضی وسیع خود را از طریق اقطاع گرفته، و به تملک درآورده بود (لمتن، *مالک*، ۱۹۷-۱۹۹، ۲۰۳).

بهترین تعریف شروط و شیوه‌های نظری و عملی اقطاع‌داری در دورهٔ مغول از آنِ نخجوانی است. بنابر تعریف او «اقطاع در عرف مستوفیان آن است که پادشاه مواجب امرا و لشکریان را که از دیوان مقرر و مجریٰ باشد بر متوجه موضعی دیوانی تعیین فرماید و برایشان مقرر و مسلم دارد». او اصلاحات غازان و لغو براتها و حواله‌ها را بدان

سبب دانسته که اگر در مواقع جنگ احتیاج به لشکر افتد، نقد کردن براتها برای تهیهٔ آلات و ملزومات دشوار است و «بروات جامگیات ایشان به سبب تعدد اصحاب حوالات به تمام واصل نشود یا بالکلیه راجع گردد... بنابراین مقدمه مصلحت وقت مقتضی آن شد که کس را از امرا و لشکریان ایشان موضعی از مواضع دیوانی به وجه مرسوم و جامگی تعیین رود تا... استکثار محصولات کرده، سال به سال وجوه مواجب خود از ارتفاعات آن مواضع تصرف نمایند و به مصالح ملازمت از اسبان و چپر و جبه و اسلحه و آزوق... مستغرق گردانند» (۲/۴۸ـ۴۹).

در دورهٔ ایلخانان بجز اصطلاح اقطاع، بر بعضی از انواع آن اصطلاحات مقاصه، مقاصهٔ ادرار، معیشت و گاه سیورغال نیز اطلاق می‌شد (قس: لمتن، «تکامل»، ۶۰). «ادرار» اصلاً به معنای مقرری نقدی، و در این دوره اهدای بهرهٔ مالکانه یعنی خراج و تمغا یا دیگر مالیاتهای یک موضع به مأموران کشوری یا فضلا و دانشمندان بوده؛ و «مقاصه» آن است که «در عوض آن وجه موضعی دیوانی به تملیک ابدی بر صاحب ادرار و اولاد و احفاد او نسلاً بعد نسل مسلم دارند»، مقاصهٔ ادرار آن است که درآمد ملک یا روستایی را به طور دائم به کسی حواله کنند. در این موارد عمال دولتی حق تصرف در ملک یا دیه مذکور را نداشتند و باید آنها را از دفاتر دیوانی حذف می‌کردند. حتیٰ اگر درآمد آنها از ادرار مقاصه گیرنده بیشتر می‌شد، حق تعرض و مطالبه نداشتند. در عوض اگر آفتی به محصول می‌رسید و حاصلی نمی‌داد، مقاصه گیرنده نمی‌توانست از دیوان چیزی طلب کند (نخجوانی، ۲/۲۶۰ـ۲۶۵). گویا ادرار به تدریج جانشین مقاصه شد و بر املاکی که مقرری بدان حواله می‌شد، نیز اطلاق گردید. بنابر شواهدی این ادرارها به فروش می‌رفته، و به میراث می‌رسیده است (نصیرالدین، ۳۱).

پطروشفسکی (۲/۶۷ـ۶۹) ادرار را با اقطاع اجاره مطابقت داده، و به استناد گزارشی از افضل‌الدین کرمانی آورده که این نوع اقطاع در عصر سلجوقیان وجود داشته است، زیرا از درآمدهای اراضی اقطاعی که در این دوره در کرمان بوده، به لشکریان «ادرارات» می‌دادند. در دورهٔ مغول نیز وقتی خواجه رشیدالدین، محمود بن الیاس طبیب را متولی دارالشفای شیراز کرد، ادراری از درآمد ۲۰۰ جریب از املاک فارس را برای او مقرر ساخت (نک: رشیدالدین، *مکاتبات*، ۲۵۲). اما «معیشت» نیز نوعی مقاصه، یعنی حوالهٔ مقرری به املاک و اراضی بود؛ با این تفاوت که معیشت فقط در دورهٔ حیات شخص برقرار بود و به ارث نمی‌رسید و اگر درآمد مِلک افزون بر مقرری صاحب معیشت بود، دیوانیان نمی‌توانستند متعرض شوند، ولی اگر کمتر بود، صاحب معیشت می‌توانست بقیه را از دیوان مطالبه کند (نخجوانی، ۲/۲۶۹ـ۲۷۲).

از این گزارشها برمی‌آید که ظاهراً املاکی را که به نظامیان واگذار می‌کردند، اقطاع می‌نامیدند، و املاکی که به کسانی چون فضلا و عابدان و دانشمندان اختصاص می‌یافت، ادرار و مقاصه و معیشت نام داشت. همچنین ممکن بود که مقاصه بر جزیهٔ اهل ذمهٔ جایی حواله گردد، مانند آنچه در وجه شیخ‌الاسلام مرندی برقرار شد و به «متوجه جزیهٔ اهل ذمت فلان موضع» حواله گردید (همو، ۲/۲۶۵ـ۲۶۷). به رغم آنکه برخی از اقطاعات، ادرارها و مقاصه‌ها موروثی بود، گاه بعضی حکام محلی به دلایل مختلفی چون تملک اراضی دیوانی و اقطاعی غیر موروثی توسط اشخاص، یا مسائل اقتصادی، یا آشفتگی در امور اقطاعات و حدود املاک خالصه و اقطاعی (اشپولر، ۳۲۹ـ۳۳۰)، برخی مالکیتها را ابطال می‌کردند. مثلاً عمادالدین میراثی وزیر اتابک ابوبکر زنگی قانونی پدید آورد و به دستاویز آن املاک اعیان، سادات، علما و قضات را به تصرف دیوان داد و قاضیان را مأمور کرد تا اسناد این املاک را بررسی کنند و آنچه را که کمتر از ۵۰ سال در تصرف کسی بوده، از او باز ستانند و به املاک دیوانی ملحق سازند (فسایی، ۲/۲۱).

در اواخر دورهٔ مغول تحولاتی در حقوق مقطعان پدید آمد که نتیجهٔ آن توسعهٔ قدرت و مصونیت اداری و مالی آنها بود. مثلاً گزارشی در دستور *الکاتب* مربوط به ۷۵۹ق دربارهٔ اقطاع شیخ علی امیر هزاره نشان می‌دهد که او مسئول تأمین زندگی افراد صده و دهه و لشکریان زیر دست بوده، و بجز مصونیت مالیاتی از مصونیت اداری نیز برخوردار گردیده است و هیچ کس جز افراد هزاره حق ورود به قلمرو اقطاع را نداشته، و بازگرداندن رعایای فراری به اراضی اقطاع نیز مورد تأکید قرار گرفته است (نخجوانی، ۲/۵۲ـ۵۳). از همین گزارش برمی‌آید که در این روزگار وابستگی کشاورزان به زمین شدیدتر شده بود و رعایای فراری نمی‌توانستند در اراضی دیگر به کار بپردازند.

چنین می‌نماید که اصطلاح «سیورغال» در همین دوران کاربرد داشته است. سیورغال در آغاز به معنای اقطاع یا نوعی از آن نبوده، بلکه ظاهراً به مفهوم عطا، هدیه و بخشش نقدی و غیر نقدی، و گاه مرادف با ادرار به کار می‌رفته (مثلاً نک: همو، ۱(۱)/۱۶۶، ۲۶۸، ۱(۲)/۲۵۱، ۲۵۳، ۴۲۳، ۴۹۰)، و سپس در اواخر دوران مغولان و از عصر تیمور، در بسیاری جاها جانشین نوعی اقطاع شده است. در منابع تیموری این اصطلاح بیش از اقطاع دیده می‌شود، اگرچه همیشه به معنای اقطاع اراضی نیست (مثلاً شرف‌الدین، گ ۲۹۲ آ)، و تفاوت میان اقطاعات و سیورغالات در این منابع به روشنی معلوم نشده است (معین‌الدین، ۶۵، ۲۹۲؛ قس: لمتن، *مالک*، ۲۰۳ـ۲۰۹). مثلاً از شهرهای شیراز، اصفهان، کرمان و... که تیمور به اعضای خاندان مظفری داد، با عنوان سیورغال یاد شده (شرف‌الدین، گ ۹۹ب، ۱۹۳آ، ۱۹۴آ)، در حالی که آنچه در سمرقند به پسران شاه شجاع واگذاشت، اقطاع نام گرفته (همو، گ ۲۴۰ آ)، و شهر اندکان اقطاع خاصهٔ امیرزاده عمر شیخ خوانده شده است.

گاه اصطلاح اقطاع، تیول و سیورغال در کنار هم به کار رفته (حافظ ابرو، زبدة...، ۱/۱۵۰)، بی‌آنکه تفاوت آنها معلوم باشد. گاهی نیز از واگذاری ولایات و شهرهایی به امرا و شاهزادگان با تمام شرایط اقطاع سخن رفته، بی‌آنکه بر آن نامهای اقطاع و سیورغال و تیول اطلاق شده باشد. مثلاً در ۸۱۸ق «قم و کاشان با توابع و لواحق آن، و

ری و رستمدار تا گیلانات با جملگی مضافات...» به امارت امیر الیاس خواجه بهادر داده شد و مقرر گردید که «مال و معاملات آن مواضع در وجه ارزاق عساکری که ملازم او باشند، صرف نمایند... و طوایف حشم و متجنده را... به انعامی لایق... و زیادتی مواجب و اقطاع مخصوص گرداند» (همان، ۶۰۹/۲ ـ۶۱۰). برخی از نویسندگان برآنند که سیورغال شکل تکامل یافته‌ترِ اقطاع موروثی است که دارندهٔ آن از استقلال و مصونیت اداری و قضایی و مالی برخوردار بوده، و روستاییان را بیش از پیش به زمین مقید می‌ساخته است (پطروشفسکی، ۷۲/۲ـ ۷۵). این نظر محل تأمل است؛ چه، سیورغال لزوماً موروثی نبود و حکم تمام سیورغالات هر سال باید توسط دیوان تجدید می‌شد (عبدالرزاق، ۱۱۳). بنابر آنچه ذکر شد، به نظر می‌آید که سیورغال غالباً به معنای حق استفاده از درآمد املاک به کار می‌رفته است و اینکه در بسیاری از منابع به جای مقرری و بخشش و مانند آن استعمال شده، به همین سبب است (همو، ۱۷۵؛ نخجوانی، ۱(۱)/۱۶۶، ۲۶۸).

در دورهٔ ترکمانان آق قویونلو و قراقویونلو سنت اقطاع‌داری مبتنی بر همان شیوه‌های دورهٔ ایلخانان و تیموریان بود و نخستین امرای این خاندانها خود از تیموریان املاکی را به اقطاع داشتند؛ مانند قرایولوک عثمان آق‌قویونلو که در ازای خدماتش، دیار بکر و حوالی آن را به اقطاع گرفت (وودز، 66) و تا فوت شاهرخ تیموری، خاندان او با اظهار وفاداری در همین منطقه با وابستگی به تیموریان فرمانروایی داشتند (اوزون چارشیلی، ۳۸). گفته‌اند که آق‌قویونلوها اساساً برای ادارهٔ امور نقاط مختلف قلمرو خود به اعضای خاندان یا امرای بزرگ اقطاعاتی واگذار می‌کردند؛ چنانکه پسران و برادرزاده‌های قرایولوک عثمان هر کدام اقطاعاتی در ایران و آسیای صغیر و بین‌النهرین داشتند (ابوبکر طهرانی، ۳۳، ۴۸، ۸۹، ۹۰؛ نیز نک: اوزون چارشیلی، ۳۹).

به روزگار تیموریان هند علاوه بر اقطاع، تیول و سیورغال، اصطلاح عمومی برای واگذاری املاک یا حق بهره‌برداری از آن «جاگیر» بود که به منصب داران داده می‌شد «تا محصول آن را از کشت و کار هر چه پیدا شود، متصرف گردند، و به اصطلاح ارباب دفاتر سلاطین هندوستان، تیول و قدری از ملک که عوض ماهانه تنخواه نمایند و به تازی اقطاع خوانند» (*بهار عجم*، ۲۷۶/۱؛ *غیاث‌اللغات*، ۱۴۱). در منابع این دوره از «جاگیر دیوانی» یعنی جواز جمع‌آوری مالیات، و «جاگیر خدمتی» یعنی تعیین زمین برای صاحب منصبان یاد شده است (ویلسن، 225). چنین می‌نماید که جاگیر ــ زمین اقطاعی ــ از اراضی خالصه بوده، یا می‌بایست باشد، زیرا وقتی محمدشاه خلجی خواست جاگیری به امیر بهادر بدهد، نخست نواحی و اطراف رود اتک و سند را تبدیل به خالصه کرد و آنگاه آن را به جاگیر او داد و مأموران دیوان را گفت که در درآمد این اراضی مداخله نکنند (نهاوندی، ۴۷۰/۱). همچنین از منابع تاریخی برمی‌آید که اعطای منصب با اعطای جاگیر ملازم بوده است و اگر کسی را از مقامش عزل می‌کردند، جاگیر او را نیز می‌گرفتند (مثلاً نک: شاهنوازخان، ۲۷/۳).

جاگیرها در مواقع خطیر محل امنی برای صاحب آن به شمار می‌رفت و شاید جاگیرداران در این املاک یا ولایات، از نوعی استقلال نیز برخوردار بودند (نک: نهاوندی، ۱۷۰/۱، ۲۱۶). اما جاگیر یا اقطاع موروثی نیز لزوماً همیشه در دست خاندان مقطع یا جاگیردار نمی‌ماند. از یک گزارش برمی‌آید که جاگیری را در نسل سوم جاگیردار از آنها گرفتند و فرزندان ایشان فقط «به عنوان زمین داری» دخلی داشتند (شاهنوازخان، ۲۶/۳). پیداست که در این دوره عنوان زمین داری غیر از اقطاع و جاگیر و تیول بوده است. در بعضی از منابع این دوره تنها از اقطاعات یاد شده (مثلاً نک: حسنی، ۱۲/۲ـ۱۳، ۱۸، ۲۷ـ ۲۸، ۳۲۱/۴، ۱۲۵/۵، ۲۸۱) که بی‌گمان اعم از جاگیر بوده است. سیورغال یعنی برخورداری از درآمد زمین نیز رایج بود و گاه یک شهر یا چند روستا به سیورغال امرا داده‌می‌شد (بختاورخان، ۴۴۲، ۴۴۷) و برای دانشمندان نیز اراضی ویژه‌ای به عنوان مدد معاش و اقطاع اختصاص می‌یافت (مثلاً نک: حسنی، ۴۸/۲).

اقطاع در عصر عثمانیان و صفویان: برای بررسی پدیدهٔ اقطاع و انواع آن در دولت درازمدت عثمانی توجه به این نکته ضروری است که بخش بزرگی از قلمرو عثمانیان در واقع متشکل از اقطاعات جنگی بود که اغلب به اقطاع سردارانِ فاتح آن ولایات و ایالات داده می‌شد. رسم اقطاع‌داری و محاسبات مالی درآمد اراضی و رسوم نیز از طرق مختلفی به ویژه از سلجوقیان آسیای صغیر و آق‌قویونلو در شرق، و ممالیک مصر در غرب پس از فتح قلمرو ایشان توسط عثمانیان به دولت اخیر منتقل شد (پاکالین، III/238؛ اوزون چارشیلی، ۴۸ـ۴۹). گسترش و اهمیت اقطاع نظامی در دولت عثمانی از آنجا پیداست که متصرفات آنان در سرزمینهای اروپایی و عربی غالباً در اقطاع امرا و سرداران آنان قرار داشت. مثلاً لله شاهین، بیگلر بیگی متصرفات اروپایی عثمانی در فیلیپ (فلبه) که ایالت آنجا را به اقطاع داشت، حکومت‌می‌کرد و دامنهٔ‌قلمرو خود را تا صربستان‌گسترش داد(هامر-پورگشتال، ۱۶۴/۱). بعدها نیز پس از جنگ مجارستان سلطان سلیمان شماری قلعه و اراضی متعلق به آنها را در این منطقه به عنوان سیورغال به سردار خویش اعطا کرد (همو، ۱۰۴۷/۲). در مصر به روزگار سلطان سلیم دفاتر دیوانی سوخت و در ۹۳۳ق/۱۵۲۷م سلیمان پاشا حاکم آن دیار، یکی از امرا را مأمور تجدید مساحی، تقویم و ثبت اراضی اقطاعی و سلطانی و اوقاف کرد (منوفی، ۱۵۰). بعضی از اراضی اوقاف نیز در ایام سیطرهٔ عثمانیان بر مصر منحل گردیده، به اقطاع داده می‌شد. ابن ایاس که خود از این معنی در عصر ممالیک یاد کرده، در مواضعی این شیوهٔ ممالیک را بدین منظور که نشان دهد این کار از مبدعات عثمانیان بوده، منکر شده است (طرخان، ۷۱).

عثمانیان، به‌ویژه درقلمرواصلی خویش، به‌جای اقطاع اصطلاحات ویژه‌ای به کار می‌بردند که «تیمار» رایج‌ترین و مشهورترین آنهاست. تیمار در اصطلاح بر منابع مالی و مالیاتی نواحی معینی که به عنوان

حقوق و مستمری به نظامیان و مأموران دولتی واگذار می‌شد، یا سهمی از حق بیت‌المال از اراضی «میریه» که به عنوان حق شمشیر به سپاهیان اعطا می‌گردید، اطلاق می‌شد (IA, XII(1)/286؛ پاکالین، همانجا، به نقل از قوانین آل عثمان؛ نیز برای بررسی واژهٔ تیمار، نک: همو، III/497-498؛ IA,XII(1)/287). گفته‌اند که اصطلاح تیمار در دورهٔ سلجوقیان آسیای صغیر متداول بوده است (پاکالین، III/238) و پس از تصرف آنجا توسط ترکان، درآمد اراضی به عنوان تیمار به امیران و لشکریان ترک واگذار می‌شد؛ وچون عثمانیان مستقر شدند، شیوه‌های زمین‌داری را تغییر دادند و تیمارها را با برات و طغرای جدید واگذار کردند (اوزون چارشیلی، 149-147).

بجز تیمار، انواع دیگری از اقطاعات به نام «زعامت» و «خاص» نیز برحسب مقدار درآمد آنها رایج بود و اراضی را بااین عناوین تقسیم می‌کردند. زمینهایی که درآمد آنها از ۳ تا ۲۰ هزار آقچه بود، تیمار نام داشت که به سواران مسلح آمادهٔ جنگ اختصاص می‌یافت؛ زمینهایی که درآمد آنها از ۲۰ تا ۱۰۰ هزار آقچه بود، «زعامت» خوانده می‌شد که به افسران سوار اعطا می‌گردید؛ و زمینهایی با درآمد بیش از ۱۰۰ هزار آقچه، یعنی «خاص» به حاکم و خاندان او داده می‌شد (پاکالین، III/498). صاحب تیماری که اقطاع او تا ۳ هزار آقچه بود، برای ادای وظیفهٔ نظامی خود در جنگ شرکت می‌کرد و اگر بیش از آن بود، در ازای هر ۳ هزار آقچه یک نفر را نیز بسیج کرده، به جنگ می‌فرستاد. صاحبان زعامت و خاص در ازای هر ۵ هزار آقچه یک سپاهی به جنگ می فرستادند (همانجا). کسانی را که بدین طریق مأمور جنگ می‌شدند، اشکنجی (هم) و جبه‌لو می‌نامیدند.

وسعت تیمارها و رواج اقطاع همچنین از این معنی پیداست که در ایام سلطان سلیمان قانونی حدود نیمی از درآمد مالیاتی امپراتوری در دست صاحبان تیمار بود که در ایالات مختلف اقامت داشتند و همواره آمادهٔ جنگ بودند (IA، همانجا). سلطان سلیمان چنین قرار داده بود که حکومت، در عمل زعامت مداخله نکند، ولی توجه تیمارها برعهدهٔ او باشد. اگر کسی مدعی زعامت بود، فرمانی به طور موقت به حکومت ولایات می‌دادند تا در آن باره رسیدگی کند و اگر پدر مدعی، سپاهی بود و عده‌ای از صاحبان تیمار و زعامت بدان گواهی می‌دادند (هامرپورگشتال، ۱۶۸۰/۳)، آن را تأیید کرده، درآمد او را معین گرداند. این تصدیق نامه پس از تأیید باب عالی و صدور فرمان تصرف زعامت، شکل قانونی می‌یافت. این نوع تیول را «تذکره لو» می‌خواندند. گاه حکام ولایات به جای تصدیق نامه، حواله به مدعی می‌دادند و او بدون حکم دیوان، محل زعامت را تصرف می‌کرد. لطفی پاشا بیگلر بیگی روم ایلی این رسم را برانداخت و مقرر کرد که حکم تصرف باید از طرف دیوان صادر گردد. احکام سلطان سلیمان دربارهٔ تیولهای نظامی منطبق با فتاوای ابوالسعود مفتی بود. در ایام سلیم دوم، محمد چلبی دفتردار، همین فرامین سلطانی و فتاوی مفتی را در این باره گردآورد و نام آن را «قانون نامهٔ تیولات» گذاشت (همو، ۱۳۳۷/۲). در نظام تیمار با آنکه تیماردار «صاحب ارض» خوانده می‌شد، ولی مالکیت نداشت و کشاورزان اراضی او، رعایا و اتباع امپراتور بودند و تیماردار فقط می‌توانست مالیاتها و درآمدهای آن اراضی را گردآوری کند.

امپراتوران عثمانی برای «اخی»ها و دراویش نیز که به گونه‌ای در تقویت تشکیلات دولت مؤثر بودند، زمینهایی با حق ادارهٔ آزاد اختصاص داده بودند (IA,XII(1)/295-296). صاحب تیمار مجبور بود در ایالت یا ولایت مشتمل بر املاک اقطاعی خود اقامت گزیند و در صورت ترک محل، امتیاز او لغو می‌شد. تیمار به دو صورت آزاد و غیر آزاد تقسیم می‌شد و تفاوت آن دو در این بود که در تیمار آزاد صاحب آن اجازه داشت مالیاتهایی را که «رسوم سر بستیه» خوانده می‌شد و شامل عروسانه، رسوم برده‌ها و کنیزان، مژدگانی و جز آنها بود، بگیرد. بهره‌برداری از اراضی تیمار نیز به دو گونه متصور بود: زمینهایی که طبق سند مالکیت به اشخاص واگذار شده بود و صاحب تیمار فقط عُشر دیگر رسومات را دریافت می‌کرد؛ زمینهایی که صاحب تیمار خود در آن کشت می‌کرد که آن را «مزرعهٔ خاصه» یا «زمین خاصه» می‌گفتند. تیمار دارها حق انتقال رعایا را به تیمارهای دیگر نیز دارا بودند و نیز می‌توانستند جزیه، حقوق گمرکی، مالیات معادن، و جز آنها را گردآوری کنند (پاکالین، III/502-504، نیز برای انواع تیمار دارها، نک: 506).

نظام تیمار و زعامت به سبب برخی تحولات در شیوهٔ تیمارداری ولایات امپراتوری در دوران متأخر، به تدریج روی به ضعف نهاد. بعضی از پاشاها و والیان ایالات به جای ارسال عدهٔ معینی سپاه به باب عالی، در برابر درآمدهای املاک و ولایات که در تصرف داشتند، مبلغی معلوم به دیوان امپراتوری می‌فرستادند و این تحول خود باعث استقلال طلبی و قدرت یابی پاشاها و خاندانهای حاکم در بعضی از ولایات چون مصر و سوریه گردید. به گزارش هامر پورگشتال (همانجا) دو تن از وزیران بی‌کفایت عثمانی، قوانین قدیمی تیولات لشکری، یعنی تیمار و زعامت را بر هم زدند تا سرانجام پس از انحلال سپاه ینی چری و جایگزینی نظام جدید در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م، بـه کلی ملغیٰ گردید (IA,XII(1)/331).

دورهٔ نسبتاً طولانی دولت صفوی هم برای بررسی تحولات اقطاع در شرق قلمرو اسلام حائز اهمیت است. چه، از یک سوی اقطاع به تدریج جای خود را به تیول و سیورغال داد و اصطلاحات و اشکال دیگری از آن مانند ادرار و اُلکا رواج یافت و مفهوم و مدلول بعضی دیگر مانند سیورغال روشن‌تر گردید؛ و از سوی دیگر گروه بسیاری از خاندانهای تیولدار در این عصر پدید آمدند که برخی از آنها بیش از دو قرن قدرت و ثروت خویش را حفظ کردند. به علاوه حکومتهای ولایاتی چون گیلان، مازندران، استراباد، گرجستان، داغستان، کردستان و خوزستان غالباً در دست خاندانهای اقطاع‌دار قدیمی قرار داشت که از اختیارات وسیعی برخوردار بودند و برای دولت مرکزی خدمات نظامی انجام می‌دادند (مثلاً نک: اسکندربیک، ۳۲۲/۱؛ نیز لمتن، *مالک*، ۲۱۵).

مفهوم اقطاع در گزارشهای مورخان این دوره (مثلاً اسکندربیک، ۱۰۳/۱، ۲۷۹، ۸۱۲/۲)، اعم از آنکه از بعضی مناصب دولتی مانند وزارت یا قوللر آقاسی باشی که اقطاعات خاص داشتند، حکایت کند (برن، ۴۹، ۸۲)، یا این معنی را که امرای بزرگ و شاهزادگان و خوانین از اقطاعات برخوردار بودند، نشان دهد، تفاوتی با آنچه به روزگار پیشین به کار می‌رفت، ندارد؛ جز آنکه منحصر در امرای لشکری نبود. اما از بعضی شواهد پیداست که تیول به عنوان اصطلاحی که از دورهٔ ابوسعید ایلخان به کار می‌رفته (حافظ ابرو، *ذیل*...، ۱۴۱)، ظاهراً مرادف با اقطاع به تدریج جای خود را باز می‌کرده، و در کنار هم به کار می‌رفته است. مثلاً از امیری یاد کرده‌اند که شاه عباس داراب‌گرد را به تیول و اقطاع او واگذاشت (اسکندر بیک، ۸۸۳/۲) و اگر این دو اصطلاح معانی متفاوتی می‌داشتند، طبیعتاً یک ناحیه را نمی‌توانستند به تیول و هم اقطاع یک تن دهند. مینورسکی نیز این معنی را تأیید کرده که تیول همان اقطاع است، جز آنکه اقطاع لفظی محترمانه‌تر بوده، و با خدمات اقطاع‌دار بستگی نداشته، در حالی که تیول نوعی مقرری برای کارگزاران حکومت بوده است. او انواع اقطاعات عصر سلجوقیان و پس از آن را با تیول مطابقت داده، و اقطاعات نظامی و جز آن را همان تیول دانسته است (ص ۴۵-۴۶).

لمتن معتقد است که تیول اهدای تمام یا قسمتی از بهرهٔ مالکانهٔ اراضی معینی بود و بر همهٔ انواع اقطاعها اطلاق می‌شد (همان، ۲۱۷-۲۱۹). بنابراین در عصر صفوی تیول اعم از اقطاع نظامی و کشوری بوده است. بدین سبب تیول را دو نوع دانسته‌اند: تیولی که وابسته به مشاغل مهم و معین بود و لابد با عزل صاحب منصب، به منصب دار جدید منتقل می‌شد؛ و تیولی که شاه مادام العمر به کسی می‌داد (تذکرة...، ۲۵، ۵۹؛ مینورسکی، همانجا؛ نیز نک: شاردن، ۱۲۵۸/۳). شاردن اعطای تیول به جای مواجب را نوعی حواله دانسته است. قابل توجه است که اگر تیولی را در برابر مواجب معین به کسی می‌دادند و درآمد آن تیول از مواجب مذکور کمتر بود، دولت مابه‌التفاوت را جبران می‌کرد، و از آن سوی اگر درآمد تیول از مقرری بیشتر بود، تیولدار باید مازاد آن را به دولت باز می‌گرداند (همو، ۱۲۵۸/۳-۱۲۵۹).

تیول به همهٔ طبقات کارگزاران دربار و دولت از قورچی باشی و قوللر آقاسی و امیر شکار و توپچی باشی تا حکام و خوانین و وزرا و مستوفیان و کلانتران تعلق می‌گرفت و هر یک از اینان به تیولهای زیردستان نظارت داشتند؛ اما مستوفی الممالک به عنوان ناظر کل همهٔ تیولها و سیورغالها می‌بایست این واگذاریها را تأیید و تصدیق کند تا ارزش قانونی بیابد (میرزا رفیعا، ۴۱۶ به بعد). چنین می‌نماید که برقراری تیول برای کارمندان دربار از ۱۰۲۶ق/۱۶۱۷م رسم شد. به گزارش اسکندربیک (۹۲۴/۲) در این تاریخ هیأتی مرکب از وزیر اعظم و همکارانش به تعیین تیولهایی برای هر گروه از درباریان پرداختند و پس از آن اعطای تیول روش معمول برای پرداخت مستمریها گردید. گزارشهایی دربارهٔ تیولهای مقامات کشوری و لشکری و اینکه تیول بعضی از منصبها معین بود، مؤید این معنی است (تذکرة، ۲۵، ۲۶، ۵۹).

تیولداران این دوره بهره‌ای کلان از تیولهای خود می‌بردند؛ زیرا مبلغ ارزیابی رسمی بسیار کمتر از درآمد واقعی املاک بود و تیولداران هیچ گاه درآمد واقعی را نشان نمی‌دادند. حتیٰ اگر آفت و خشک سالی بدان می‌رسید، مطالبهٔ خسارت یا تعویض تیول می‌کردند (شاردن، ۱۲۵۹/۳؛ مینورسکی، ۱۶۲). برای تیولها سندهایی به نام تیولنامجات صادر می‌شد و در دفاتر دیوان ثبت می‌گردید و مُهر زده، و یک نسخه حفظ می‌شد (تذکرة، ۲۵). نظارت بر تیولنامجات و سیورغالات و اقطاعات برعهدهٔ منشی الممالک بود (میرزا رفیعا، ۷۹). در حالی که ثبت و ضبط اقطاعات و سیورغالات از وظایف اوارجه نویس به شمار می‌رفت (*تذکرة*، ۴۳-۴۴).

اما سیورغال که از عهد ایلخانان به تدریج مصطلح شد (نیز نک: اهری، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۶۳)، در این دوره اهمیت بیشتری یافت و در غالب منابع عصر ترکمانان آق قویونلو و قراقویونلو و صفوی در کنار اقطاع و تیول به کار می‌رفت. فضل‌الله بن روزبهان خنجی سیورغال را مرادف اقطاع استغلال دانسته است (ص ۳۰۷) و شواهد و دلایل متعددی آن را تأیید می‌کنند، اگرچه اختلافهایی دربارهٔ نوع واگذاری آن و انواع سیورغال داران در منابع دوره‌های مختلف دیده می‌شود. برخی از نویسندگان سیورغال را کامل‌ترین شکل اهدای زمین به افراد لشکری و کشوری و روحانیان دانسته‌اند (نعمانی، ۲۲۹). در واقع نیز یکی از مهم‌ترین تحولات اقطاعی، ورود علمای دین و روحانیان در زمرهٔ اقطاع داران بود و چنانکه در صدر این مقاله اشاره شد، برخی کشمکشها دربارهٔ مشروعیت استفاده از اقطاعات میان علما نیز درگرفته بود. اما این پدیده منحصر به عصر صفویه نبود، و در ایام مغول و تیموریان و ترکمانان و برخی سلسله‌های محلی ایران نیز اعطای سیورغال، مقاصه، معیشت و ادرار به علما و شیوخ مرسوم بود (مثلاً شرف‌الدین، گ ۱۹۳ آ، ۴۴۹ ب؛ نخجوانی، ۲۶۰/۲-۲۶۷؛ مدرسی، *فرمانها*...، ۲۵-۲۶).

از سیورغالهای دورهٔ صفوی اطلاع بیشتری در دست است. در این عصر امرا و شاهزادگان و سادات و روحانیان و دیوانیان سیورغالهای دائم داشتند (برای بعضی از سیورغالهای روحانیان و سادات، نک: اسکندر بیک، ۴۴/۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۳، ۱۸۲، ۲۲۸). این سیورغالها معمولاً از اراضی موات یا خالصه‌ها داده می‌شد. همچون اراضی بایری که شاه طهماسب در اردبیل به طور دائم به درویش محمد داد و مقرر داشت که کارگزاران دیوانی به کلی قلم و قدم از آن کشیده دارند و هر ساله حکم و پروانهٔ مجدد نخواهند. این سیورغالها در صورت تمایل دولت به ارث نیز می‌رسید؛ اما نمی‌دانیم که در چه مواردی موروثی و در چه مواردی در حکم تیولی بوده که به جای حقوق و مواجب داده می‌شد؛ اگرچه برخی سیورغالها صرفاً به عنوان پاداش واگذار می‌شد (*عالم آرا*...، ۸۵، ۱۶۸؛ لمتن، *مالک*، ۲۰۷، ۲۲۹). از

یک سند سیورغال برمی‌آید که گاه اراضی وقفی نیز به سیورغال داده می‌شد و گویا در دوران اخیر صفوی این شیوه رواج بیشتری یافت (*تذکرة*، ۵۳). شاید به همین دلیل این نوع سیورغالها را نوعی موقوفهٔ ارثی دانسته‌اند که در دست خاندانهای روحانی قرار داشت و نسل به نسل منتقل می‌گردید (نعمانی، ۲۳۴).

اصطلاح دیگری که از اواخر عصر تیموری به عنوان یکی از انواع اقطاع به کار می‌رفت، «اُلکا»، است که گفته‌اند به مفهوم واگذاری چراگاهها یا اراضی ییلاق و قشلاق طوایف بوده است. در منابع صفوی هم الکا به معنای قلمرو کوچ ایل و هم مالکیت مرتع به کار رفته (همو، ۱۹۹)، و گاه برخی شهرها که به رسم هدیه و عطا داده می‌شد، ظاهراً مصداق همان الکا بوده است؛ چنانکه ابهر و زنجان و سلطانیه که شاه طهماسب در ۹۶۱ق/۱۵۵۴م به خلیل خان داد، بدان شرط که ۳ هزار تن سپاهی به اردو روانه کند، از این مقوله است (پیگولوسکایا، ۵۰۹/۲). به هر حال در بسیاری از گزارشهایی که در این باب در دست است، دو اصطلاح الکا و تیول یا الکا و اقطاع در کنار هم آمده است و چنین برمی‌آید که الکا معمولاً به خوانین و امرای ایلات داده می‌شد، و نیز اگر معنایی عام‌تر از اقطاع و تیول نداشته، ظاهراً مصداق و نتایج مترتب بر این واگذاری متفاوت بوده است (اسکندربیک، ۱۳۸/۱-۱۴۱، ۳۲۲، ۹۱۴/۲). الکا گاه موروثی (مثلاً نک: *عالم آرا*، ۲۰۱، ۲۶۴) بوده، و گاه با شغل و منصب بستگی داشته است (نک: اسکندر بیک، ۳۶۱/۱). همچنین بعضی از کارمندان لشکری و دیوانی مانند توپچی و میرآخور بخشی از مواجب خود را از الکا ــ در دست هر کس که بود ــ می‌گرفتند (نعمانی، ۲۰۰-۲۰۱).

بدین گونه نشان داده شد که شیوه‌ها و انواع اقطاع داری که عملاً در سرزمینهای اسلامی رایج بود، با آنچه به طور نظری توسط دانشمندان تبیین و تدوین شده، در اغلب دوره‌ها متفاوت است. اقطاع دورهٔ اسلامی اساساً مشتمل بر اعطای مشروط زمین بود که به تدریج با ظهور مقطعان نظامی و اقطاعات موروثی موجب پیدایش نوعی مالکیت شد. خصوصیات اینگونه اقطاعات، اختیارات اقطاع داران و روابط آنان با کشاورزان و دولت، خاورشناسانی را که در این باره به تحقیق پرداختند، به مقایسهٔ اقطاع عصر اسلامی با نظام فئودالیسم اروپایی متوجه گردانید و برخی از آنها کوشیدند تا مشابهتهایی میان اقطاع‌داری موقت و موروثی با زمین داری فئودالی بیابند. پطروشفسکی از نویسندگانی است که اقطاع داری موروثی را با فئودالیسم اروپایی مقایسه کرده، و تکامل آن را در سرزمینهای اسلامی از همان طریقی دانسته که در اروپا صورت گرفته است. به عقیدهٔ او این معنی که سلطان یا امام در قلمرو اسلام حقوق عالیهٔ مالکیت اقطاعات و حق مصادره و انتقال آن را برای خود محفوظ می‌داشت، ویژگی این سرزمینها نیست، بلکه در اروپای غربی و روسیه نیز چنین بود، و بر این اساس زمین دارای مالکان متعددی است که بر حسب سلسله مراتب تابع و متبوع یکدیگرند (۴۷/۲؛ نیز نک: شیوهٔ اقطاع‌داری عصر ممالیک و ایلخانان در همین مقاله).

نکتهٔ اصلی در تطابق یا اختلاف اقطاعات در سرزمینهای اسلامی با نظام فئودالیسم اروپایی (برای بعضی از وجوه اشتراک و افتراق، نک: لوکگارد، 67-65)، درک ماهیت اقطاع‌داری و چگونگی تحول آن به اقطاعات موروثی نظامی و حدود اختیارات مقطع نهفته است. کسانی که آن را بدون قیدی همانند فئودالیسم اروپایی دانسته‌اند، ماهیت و تفاوت اقطاع‌داری دیوان سالارانه و اداری را با اقطاع داری نظامی مورد توجه قرار نداده‌اند. یعنی نخست خصائص اقطاعات نظامی را به همهٔ انواع و شیوه‌ها و مصادیق اقطاعات تعمیم داده، آنگاه کوشیده‌اند که آن را با فئودالیسم تطبیق دهند. در حالی که پیداست اقطاع از آغاز اساساً اداری و دیوان سالارانه بوده است و نخستین اقطاعات از دورهٔ پیامبراکرم(ص) و خلفای نخستین، با آنکه غالباً به مجاهدان و جنگجویان داده می‌شد، ولی هنوز طبقهٔ خاص لشکریان بدان صورت که بعدها پدیدار شد، ایجاد نشده، و نیروهای کشوری و لشکری غیر قابل تفکیک بودند؛ از جمله نظامیگری هنوز به یک نهاد تبدیل نشده بود و نمی‌توان اقطاعات آن عصر را اصلاً دارای ماهیتی نظامی دانست. با اینهمه، در قرون بعد که بر اثر توسعهٔ دولت و نهادهای حکومت این تفکیک ایجاد گردید، به ویژه در قرون متأخرتر، شیوهٔ اقطاع‌داری نظامی در بسیاری موارد از محدودهٔ تعاریف حقوقی اسلامی بیرون رفت و عملاً در مسیری افتاد که به خصوص از جهت قدرت نظامی مقطع، موروثی شدن اقطاع، وظایف اقطاع‌دار در برابر دولت، و نیز خودمختاری آنان در قلمرو خویش، با فئودالیسم اروپایی وجوه مشترکی یافت. شاید بنابر همین وجوه اشتراک، بعضی از نویسندگان، اقطاع دورهٔ اسلامی را اصلاً زیر عنوان فئودالیسم بررسی کرده‌اند (مثلاً همو، 14 به بعد). بعضی دیگر با پذیرفتن مشابهت اقطاع و فئودالیسم، دورهٔ اقطاعات غیر نظامی را با اقطاعات نظامی تفکیک کرده، بر آنند که گسترش اقطاع و تبدیل آن به زمین داری فئودالی، با فتوحات ترکان صحرانشین قراخانی و سلجوقی مرتبط است. بعضی دیگر ریشه‌های آن را در آسیای شرقی جست و جو کرده، و اینگونه اقطاع‌داری را برگرفته از سازمان جنگی قبایل ترک و مغول دانسته‌اند (پطروشفسکی، ۴۹/۲). بعضی معتقدند که اقطاع در سرزمینهای اسلامی از قرون ۳ و ۴ق که به تدریج مشاغل مربوط به اقطاع جنبهٔ فئودالی یافت، به صورت فئودالیسم درآمد و در ایام استبداد آل بویه به اوج خود رسید و سلجوقیان نیز آن را پذیرفته، تغییرات جزئی در آن دادند (کائن، «تکامل»، 57-27؛ قس: اشتر، 179-178).

چنانکه اشاره شد، اولین نشانه‌های اقطاع‌داری نظامی در عصر سامانیان به چشم می‌خورد و به همین دلیل مقایسهٔ این اقطاع‌داری را با امتیازات فئودالی از این دوره آغاز کرده‌اند (بارتولد، ۲۳۸-۲۳۹؛ بازورث، ۱۲۴/۱). در عصر آل بویه مقطعان نظامی بزرگ در مواردی وظایف حکمرانی را نیز برعهده داشتند. این پدیده به عقیدهٔ کائن شبیه فئودالیسم غربی است؛ با این تفاوت بزرگ که مقطعان، اقطاع و

حکومت را فقط بر طبق خواست سلطان اداره می‌کردند (نک: لمتن، «تکامل»، ۶۳). بعضی دیگر شیوهٔ اقطاع‌داری عصر سلجوقی ــ نخستین دولت بزرگ مبتنی بر نظامیگری ــ را با فئودالیسم غربی سازگار و همگون دانسته (کلاوزنر، ۱۹-۲۱؛ طرخان، ۲۵؛ نیز نک: گیب، I(2)/116)، و یا اقطاع بزرگان و امرای دولت را همان رسم تیول اروپایی خوانده‌اند (برتلس، ۳۹).

پولیاک اقطاع‌داری دورهٔ ممالیک را متأثر از ۳ نظام فئودالیسم مغولی، اسلامی و اروپای غربی دانسته است. به عقیدهٔ او به سبب تأثیر شیوهٔ فئودالیسم مغولی، دعاوی مربوط به اقطاعات ارضی (به تعبیر وی در همه جا: فیف[1]) نه توسط قاضیان، بلکه توسط حاجبان و بر اساس یاسای مغولی حل و فصل می‌گردید («فئودالیسم در مصر»، 15-14)، اگرچه در اسناد رسمی و منابع عربی این دوره، اصطلاحات اقطاع داری مأخوذ از حقوق اسلامی درج شده است. فئودالیسم اروپایی هم از طریق رؤسای قبایل عرب در سوریه و فلسطین که تابع و تیولدار دولت صلیبی بودند، بر فئودالیسم ممالیک سخت تأثیر کرد. این رؤسای قبایل به تدریج به اقطاع‌داران وابسته به سلطان مملوک تبدیل شدند و گاه از هر دو طرف اقطاعاتی می‌یافتند. این اقطاعات در صورت وفاداری مقطع به سلطان مملوک می‌توانست موروثی گردد و در صورت خیانت، اقطاعات خویش را از دست می‌داد، اگرچه می‌توانست به شاهزادگان دیگری بپیوندد؛ شیوه‌ای که در فئودالیسم اروپایی رایج بود. همچنین در منشورهای اقطاعی که توسط بعضی از حاکمان صلیبی به دو تن از رؤسای خاندان بحتری داده شد (صالح بن یحیی، ۵۷، ۵۸، ۸۰)، بعضی اصطلاحات اقطاع به فیف ترجمه شده است. اینکه روابط این سران با دولت صلیبی روابط اقطاع‌داری بوده، به ویژه از آنجا پیداست که پس از چیرگی ممالیک بر قلمرو صلیبیان سران قبایل محلی کوشیدند تا اراضی اقطاعی خود را که از صلیبیان گرفته بودند، مِلک خود قلمداد کنند، ولی ممالیک آنها را فقط به عنوان مقطعان زمین‌دار به رسمیت شناختند (همو، ۵۵-۶۰، ۷۹-۸۱، ۹۰، جم؛ مقریزی، *الخطط*، ۲/۲۱۹-۲۲۲؛ نیز نک: پولیاک، همان، 31-19، «یادداشتها...» 3-1؛ ایالن، 542-541).

پولیاک به رغم تشابهاتی که میان فئودالیسم اروپایی و اقطاع‌داری این دوره، به سبب دخل و تصرف لشکریان در شیوهٔ اقطاع‌داری دیده («فئودالیسم در مصر»، 25 به بعد، نیز «فئودالیسم اسلامی»، 248)، تمایز اصلی میان آن دو را در رواج اقتصاد پول و توسعهٔ شهرنشینی و تمرکز مقطعان نظامی شرق در شهرها دانسته است، نه جنبهٔ دیوان سالاری اقطاع. درحالی‌که برخی‌از محققان (لمتن، *مالک*، ۱۲۱-۱۲۲؛ اشرف، ۲۲؛ نیز نک: بازورث، 159) به استناد همین دلیل یعنی ترقی و تکامل اقتصاد پول، اقامت نایبان و وکیلان مقطعان نظامی در املاک و روستاها به جای مقطعان، وضع طبیعی سرزمینهای اسلامی، و اینکه فئودالهای اروپایی در قلاع و املاک خود می‌نشستند، معتقدند که اساساً ماهیت اقطاع اسلامی، دیوان سالارانه است، نه فئودالی، زیرا مبتنی بر قرارداد و بیعت و تابعیت فئودالی اقطاع‌دار با اقطاع دهنده (فرمانروا، خلیفه و سلطان) نبود. باید گفت که با وجود اختلافهای مهم میان این دو، نظریهٔ اخیر دربارهٔ نظام اقطاع‌داری غیر نظامی درست است، ولی در اقطاعات نظامی شباهتهایی در مسائلی چون خودمختاری بعضی از مقطعان، مصونیت اداری و قضایی، و شرط وفاداری اقطاع‌دار به اقطاع دهنده و تدارک سپاه برای دولت، میان آن با فئودالیسم دیده می‌شود. با اینهمه، وجوه افتراق در منشأ و تکامل و نتایج اقطاع‌داری نظامی با فئودالیسم اروپایی چنان است که نمی‌توان آن دو را در یک مجموعه و زیر یک عنوان قرار داد. بکر نیز معتقد است که این اقطاع‌داری به کلی با فئودالیسم متفاوت است و مقطعان در آغاز جز محصلان مالیاتی نبودند که می‌کوشیدند حقوق خویش را توسعه دهند و تنها واسطه‌ای میان دولت ــ که مالک اصلی همهٔ اراضی بود ــ و روستاییان به شمار می‌رفتند (نک: اشرف، ۲۱؛ لوکگارد، 65). پطروشفسکی (۴۸/۲) با انتقاد از این نظر، بر آن است که بکر ماهیت اقطاع را درک نکرده است. البته از این نظر به ویژه از آنجا که مربوط به تبدیل محصلان مالیاتی به وظیفه‌داران نظامی است، می‌توان انتقاد کرد، اما پیداست که در دولت مبتنی بر نظامیگری، قدرت مطلق سلطان در اعطا یا ابطال اقطاعات و مجازات مقطعان (علاوه بر آنچه پیش‌تر یاد شد، نک: منتجب‌الدین ۳۰-۳۱: دربارهٔ سنجر و اقطاعات گرگان)، با نظام فئودالیسم ناسازگار است. لمتن نیز با بیان مبانی هر دو شیوه، این شباهت را نفی کرده، و ارتباط مقطع و رعیت و سلطان را بجز ارتباط فئودال اروپایی با رعیت دانسته، و تصریح کرده است که اساساً به دلیل برخی روابط اجتماعی، در عصر سلجوقیان، جامعهٔ فئودالی که در آن میان رعیت و فئودال از جهت نظری قرارداد و نوعی اتحاد وجود داشته، نمی‌توانسته ایجاد گردد («تکامل»، ۶۴).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن اثیر، علی، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمد امین و دیگران، قاهره، ۱۴۱۰ق؛ همو، *النجوم*؛ ابن جماعه، بدرالدین، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، به کوشش فؤاد عبدالمنعم احمد، قطر، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر*، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن رجب، عبدالرحمان، *الاستخراج لاحکام الخراج*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن ساعی، علی، *الجامع المختصر*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابن سعید، علی، *النجوم الزاهرة*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، بغداد، ۱۹۲۰م؛ ابن مفلح، محمد، *الفروع*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابوبکر طهرانی،

1. fief

دیار بکریه، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق؛ ابوشامه، عبدالرحمان، عیون الروضتین، به کوشش احمد بیسومی، دمشق، ۱۹۹۱م؛ همو، کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابوعبید قاسم بن سلام، الاموال، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش آمد روز، قاهره ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابوهلال عسکری، حسن، الاوائل، به کوشش محمد سید وکیل، مدینه، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ اسکندربیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ اشرف، احمد، «ویژگیهای تاریخی نظام اجتماعی ایران در دورهٔ اسلامی»، جهان نو، ۱۳۴۷ش، س ۲۲، شم ۱-۳؛ اصطخری، ابراهیم، المسالک و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ افضل‌الدین کرمانی، المضاف الی بدایع الزمان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۳۱ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اوزون‌چارشیلی، اسماعیل حقی، «نگاهی به تشکیلات دولتهای قراقویونلو و آق قویونلو»، تحقیقات تاریخی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اهری، ابوبکر، تاریخ شیخ اویس، به کوشش ی.لون، لاهه، ۱۳۷۳ق؛ بارتولد، و.و.، ترکستان نامه، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بازورث، ک. ا.، تاریخ غزنویان، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۹۸۲م؛ بختاورخان، محمد، مرآة العالم، لاهور، ۱۹۷۹م؛ برتلس، آ.ی.، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمهٔ یحیی آرین پور، تهران، ۱۳۴۶ش؛ برن، رهر، نظام ایالات در دورهٔ صفویه، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بغدادی، عبداللطیف، «ذیل فصیح ثعلب»، همراه فصیح ثعلب و الشروح التی علیه، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بلعمی، محمد، تاریخ نامهٔ طبری، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بنداری اصفهانی، زبدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوق عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بهاءالدین بغدادی، محمد، التوسل الی الترسل، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ بهارعجم، تیک‌چندبهار، لکهنو، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد ۱۳۵۰ش؛ پطروشفسکی، ا. پ.، کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ش؛ پیگولوسکایا، ن.و. و دیگران، تاریخ ایران، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۶ش؛ تذکرة الملوک، به کوشش محمددبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ تسف، ولادیمیر، نظام اجتماعی مغول، ترجمهٔ شیرین بیانی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ حافظ ابرو، لطف الله، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، زبدة التواریخ، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حسن، حسن ابراهیم، تاریخ الدولة الفاطمیة، قاهره، ۱۹۶۴م؛ حسنی، عبدالحی، نزهة الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰-۱۳۷۴ق؛ حسین، محسن محمد، الجیش الایوبی فی عهد صلاح‌الدین، بیروت، ۱۹۸۰م؛ حماده، محمدماهر، الوثائق السیاسیة و الاداریة للعصر المملوکی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمیدالله، محمد، مجموعة وثائق السیاسیة، بیروت، ۱۹۸۳م؛ حمیدبن زنجویه، الاموال، به کوشش شاکر ذیب فیاض، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، مکاتبات رشیدی، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ رود راوری، محمد، «ذیل تجارب الامم»، همراه تجارب الامم (نک‌: هم‌، ابوعلی مسکویه)؛ ریس، محمد ضیاءالدین، الخراج و النظم المالیة، قاهره، ۱۹۷۷م؛ زرکوب شیرازی، احمد، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ زمخشری، محمود، اساس البلاغة، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ زیاده، محمد مصطفی، حاشیه بر السلوک (نک‌: هم‌، مقریزی)؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ سمهودی، علی، وفاءالوفاء، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۵۵م؛ شاردن، ژان، سفرنامه، ترجمهٔ اقبال یغمایی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ شاهنوازخان، صمصام الدوله، مآثرالامرا، به کوشش میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۹ق؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفر نامه، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شهیدثانی، زین‌الدین، مسالک الافهام، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ شیخ طوسی، محمد، الخلاف، تهران، ۱۳۸۲ق؛ همو، المبسوط، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبة المرتضویه؛ صابی، هلال، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صالح بن یحیی، تاریخ بیروت، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۲۷م؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صولی، محمد، اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش هیورث دن، لندن، ۱۹۳۵م؛ همو، ادب الکتاب، به کوشش محمد بهجت اثری، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ طبرسی، فضل، المؤتلف من المختلف، به کوشش مهدی رجایی، مشهد، ۱۴۱۰ق؛ طبری، تاریخ؛ طرخان، ابراهیم علی، النظم الاقطاعیة، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق نامه، به کوشش اسماعیل افشار، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عاشور، سعید، «نظم الحکم و الادارة»، موسوعة الحضارة العربیة الاسلامیة، بیروت، ۱۹۸۷م؛ عالم آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عتبی، محمد، تاریخ یمینی، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ علی زاده، عبدالکریم، «بحثی دربارهٔ مراحل اجتماعی و اقتصادی در دوران سلطنت سلجوقیان»، ایران شناسی، تهران، ۱۳۴۵ش، شم ۹؛ همو، مقدمه بر دستور الکاتب (نک‌: هم‌، نخجوانی)؛ عمادالدین کاتب، الفتح القسی فی الفتح القدسی، به کوشش محمد محمود صبح، بیروت، الدار القومیه للطباعة و النشر؛ عنان، محمد عبدالله، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ غیاث اللغات، غیاث‌الدین محمد رامپوری، بمبئی، ۱۳۴۹ق؛ فرای، ریچارد، بخارا، ترجمهٔ محمود محمودی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ فسایی، حسن، فارس‌نامهٔ ناصری، تهران، ۱۳۴۲ش؛ فضل‌الله‌بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فهد، بدری محمد، تاریخ العراق، بغداد، ۱۹۷۳م؛ قاسم، عبده قاسم، «اثر الحروب الصلیبیة فی العالم العربی»، موسوعة الحضارة العربیة الاسلامیة، بیروت، ۱۹۸۷م؛ قاسم، عون شریف، نشأة الدولة الاسلامیة، قاهره، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قرآن مجید؛ قسطلانی، احمد، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قمی، حسن ابن محمد، تاریخ قم، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ کلاوزنر، کارلا، دیوان سالاری در عهد سلجوقی، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گروسه، رنه، «نخستین سلسلهٔ پادشاهان ایرانی»، تاریخ تمدن ایران، ترجمهٔ جواد محیی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ لمتن، ا. ک. س.، «اقطاع و فئودالیته»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۶ش، س ۲۰؛ همو، «تکامل نظام اقطاع در ایران قرون وسطی»، ترجمهٔ عطاءالله مرزبان، نگین، ۱۳۴۶ش، شم ۳۴؛ همو، مالک و زارع در ایران، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد فهمی سرجانی، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محقق کرکی، علی، جامع المقاصد، قم، ۱۴۱۰ق؛ همو، «قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج»، کلمات المحققین، قم، ۱۴۰۲ق؛ المختارات من الرسائل، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مدرسی طباطبایی، حسین، زمین در فقه اسلامی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، فرمانهای ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو، قم، ۱۳۵۳ش؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۹م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف أسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ معجم الفقه الحنبلی (مستخلص من کتاب المغنی لابن قدامة)، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ معین‌الدین نطنزی، منتخب التواریخ، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مقریزی، احمد،

الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶-۱۹۷۰م؛ منتجب‌الدین بدیع، علی، *عتبة الکتبة*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۹ش؛ منوفی، محمد، *اخبار الدول*، قاهره، ۱۲۸۱ق؛ میرزا رفیعا، «دستور الملوک»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۱۶، شم ۴؛ مینورسکی، و.، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ مینوی، مجتبی، *تعلیقات بر سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده، مسکو، ۱۹۶۴م؛ نسوی، محمد، *سیرة السلطان جلال‌الدین منکبرتی*، به کوشش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *رسائل*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیاست نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نعمانی، فرهاد، *تکامل فئودالیسم در ایران*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۳۴۲-۱۳۶۲ق؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، کلکته، ۱۹۲۴م؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۵۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یحیی بن آدم، *الخراج*، به کوشش حسین مونس، قاهره/بیروت، ۱۹۸۷م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، لیدن، ۱۹۸۱م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ نیز:

Ashtor, E., A *Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London, 1976; Ayalon, D.,«Studies on the Structure at the Mamluk Army», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1953, vol. XV; Beshir, B. J.,«Fatimid Military Organization», *Der Islam*, 1978, vol. LV; Bosworth, C. E., «Military Organization Under the Būyids of Persia and Iraq», *Oriens*, Leiden, 1967, vol. XVIII-XIX; Bulliet, R., *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, 1972; Cahen, C., «L'Évolution de l'iqta' du IX[e] au XIII[e]», *Annales. Economies, sociétés, civilisaton*, 1953, vol. VIII; id, Pre - *Ottoman Turkey*, tr. J. Jones - Williams, London, 1988; id, «Tribes, Cities and Social Orgnization», *The Cambridge History of Iran*, London, 1975, vol. IV; Doerfer, G., *Turkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; EI^2; Gibb, H. A. R. and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, London, 1957; IA; Lambton, A. K. S., «The Internal Structure at the Saljuq Period», *The Cambridge History of Iran*, London, 1968, vol. V; Lokkegaard, F., *Islamic Taxation*, Copenhagen, 1950; Pakalin, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1979; Pollak, A. N., «La Féodalité islamique», *Revue des études islamiques*, Paris, 1936; id, *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon*, Philadelphia, 1977; id, «Some Notes on the Feudal System of the Mamlūks», JRAS, 1937; Rabie, H., «The Size and Value of Iqṭā' in Egypt 564-741 A. H. /1169-1341 A. D.», *Studies in the Economic History of the Middle East*, London, 1970; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devlet Teşkilâtına medhal*, Ankara, 1984; Wilson, H. H., *A Glossary of Judicial and Revenue Terms*, Delhi, 1968; Woods, J. E., *The Aqquyūnlū - Clan. Confederation, Empire*, Minneapolis, 1976.

صادق سجادی

اِقْلید، شهرستان و شهری در استان فارس.

نام‌گذاری: اقلید معرب کلید و به معنای آن است و بر این ناحیه بدان جهت اطلاق شده است که آن بلوک را کلید گشودن فارس دانسته‌اند؛ هر که آن را فتح نمود، گویا فارس را فتح نموده است (فسایی، ۱۱۳/۱).

شهرستان اقلید: یکی از شهرستانهای ۱۶ گانهٔ استان فارس اقلید است که در بخش شمالی آن استان قرار دارد.

اوضاع طبیعی، آب و هوا و محیط زیست: شهرستان اقلید با وسعت ۷٬۲۰۸ کمـ۲ یا ۵/۸٪ مساحت استان فارس (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۲۱) به صورتی مستطیل مانند بین ۳۰° و ۱۵′ تا ۳۱° و ۷′ عرض شمالی و ۵۱° و ۴۵′ تا ۵۲° و ۴۷′ طول شرقی واقع شده، و محدود است از شمال و مشرق به شهرستان آباده، از جنوب به شهرستان مرو دشت و سپیدان از استان فارس و از مغرب به شهرستان سمیرم از استان اصفهان (همان، ۲۸). از نظر طبیعی این شهرستان در قلب مرتفعات زاگرس مرکزی، و در آنچنان ارتفاعی از سطح دریا قرار گرفته است که ارتفاع هیچ نقطهٔ آن کمتر از ۲٬۰۰۰ متر نیست (*جغرافیا ...*، ۸۶۴/۲). بنابراین، شهرستان اقلید منطقه‌ای است کوهستانی که دهها رشته از جبال زاگرس در امتداد عمومی از شمال غربی به جنوب شرقی، سراسر وسعت آن را فرا گرفته است. از میان این رشته‌ها می‌توان مهم‌ترین آنها را بدین شرح نام برد:

۱. کوهستان سفید، که از ۳۰ کیلومتری شمال غربی اقلید شروع می‌شود و به صورت قوسی رو به جنوب ادامه دارد و سپس به سمت شمال منحرف می‌گردد و در مشرق اقلید پایان می‌یابد. کوهستان سفید که مساحتی معادل ۹۵۰ کمـ۲ را فراگرفته است، از کوههای انگه‌دونی، خرمن کوه، درغوک، سلمه کوه، تنگ گورک، بُل و یال‌خری تشکیل یافته است و بلندترین قلهٔ آن بل نامیده می‌شود که ۳٬۹۴۳ متر ارتفاع دارد و در جنوب شرقی اقلید واقع است (جعفری، ۳۱۸/۱).

۲. کوهستان برآفتاب، که از ۳۹ کیلومتری جنوب غربی اقلید شروع می‌شود و در ۴۷ کیلومتری جنوب شرقی آن پایان می‌یابد و خود مرکب است از کوههای عابدینی و چوب‌بیدی که به طول ۴۰ کمـ از شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده، و بلندترین قلهٔ آن به نام برآفتاب، با ۳٬۵۱۴ متر ارتفاع در ۴۳ کیلومتری جنوب اقلید واقع است. راه اتومبیل‌رو اقلید به سده این رشته را از کوهستان کوشک زر جدا می‌کند. رود اوجان از دامنهٔ جنوبی آن سرچشمه می‌گیرد و در دامنه‌های شمالی آن دو چشمهٔ بزرگ به نام رعنا و گلریز قرار دارد (همو، ۹۶/۱-۹۷).

۳. کوه مشکان، که در مرز شرقی شهرستان اقلید به صورتی واقع شده که دهستان چهاردانگهٔ شهرستان اقلید در دامنه‌های غربی و دهستان قنقری از شهرستان آباده در دامنه‌های شرقی آن قرار گرفته است. ارتفاع آن ۲٬۸۲۵ متر است و در امتداد جنوب روستای مشکان قرار دارد. راه فصلی ده بید به خنگشت از دامنهٔ شمالی آن می‌گذرد. چشمهٔ میش بندان در دامنهٔ شمالی این رشته جاری است (همو، ۵۱۲/۱).

۴. کوه پلنگی، که در دهستان چهاردانگه و ۴۵ کیلومتری جنوب باختری اقلید و شمال روستای حاجی آباد واقع شده، و ارتفاع آن حدود ۲٬۹۵۰ متر است. این کوه از شمال خاوری به کوه چهاربید متصل است و جزو کوهستان کوچک کوشک زر از کوهستان بزرگ زاگرس به‌شمار می‌رود (همو، ۱۳۷/۱-۱۳۸).

در میان این کوهها، دشتها و جلگه‌های میان کوهی و چشمه‌سارهای فراوان وجود دارد که بیشتر آنها سرچشمه‌های رودخانهٔ کر را به وجود می‌آورد. از جملهٔ این دشتها می‌توان دشت قورماس بیگی در ۱۸ کیلومتری و دشت حسین آباد در ۱۷ کیلومتری جنوب باختری و کویر

آبرکوه در ۷۰ کیلومتری شمال خاوری اقلید را نام برد (فرهنگ *جغرافیایی آبادیها* ...، ۹).

رودخانه‌های عمدهٔ شهرستان اقلید اینهاست:

۱. رودخانهٔ شادکام، که در شمال باختری شهرستان جاری است و از گردنهٔ تیمارخان سرچشمه می‌گیرد و به آبگیر کافتر می‌ریزد.

۲. رودخانهٔ اوجان، که در میان دره‌ای بین کوههای برآفتاب و پلنگی به سوی شمال باختری روان است. این رودخانه با رودخانهٔ سفید یکی شده، از تنگ براق می‌گذرد و با پیوستن به رودخانهٔ دزکرد، شاخهٔ بزرگ رود کر را به وجود می‌آورد.

۳. رود سیوند، که پلوار نیز نامیده می‌شود، از به هم پیوستن چشمه‌های متعددی که از دامنه‌های جنوبی کوه بل جاری می‌شوند، تشکیل می‌شود و پس از سیراب کردن دشت مرغاب، شاخهٔ خاوری رود بزرگ کر را ایجاد می‌کند.

علاوه بر این رودها از دامنه‌های کوههای اقلید مخصوصاً تودهٔ نسبتاً عظیم بل چشمه‌ها و کاریزهای فراوانی جریان پیدا می‌کند که مهم‌ترین آنها عبارتند از چشمهٔ رسول الله، چشمهٔ صفر، چشمهٔ چغاد بالا و چشمهٔ سید محمد. از کاریزهای بنام آن کاریزهای چنار سنقر و بید بالا را می‌توان نام برد.

از جمله عوارض طبیعی و جالب شهرستان اقلید آب گیر بزرگ کافتر است که در میان دشتی در جنوب کوه بل و در خاور آبادی کافتر واقع شده، و محل تجمع آبهایی است که از دامنه‌های کوه بل سر چشمه می‌گیرد، یا از رود شادکام بدان می‌ریزد (همانجا).

آب‌گیر کافتر که دریاچه نیز نامیده می‌شود، با وسعتی برابر ۴۸ کمـ۲ به طول ۸/۵ کمـ در ارتفاع ۲٬۳۵۰ متری در ۴۵ کیلومتری جنوب اقلید (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۵) یکی از بلندترین دریاچه‌های آب شیرین واقع در فلات ایران است. عمق این دریاچه چندان زیاد نیست و پیرامون آن را چمن‌زارهای پهناور فراگرفته است که در ماههای بهار و تابستان چراگاه احشام و اغنام ایلات قشقایی را فراهم می‌سازد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

شهرستان اقلید به علت کوهستانی بودن دارای آب و هوایی خشک و سرد است. میزان متوسط دمای سالانهٔ آن در حدود ۱۱° سانتی گراد است و در مدت کوتاهی که آمار جوّی آن وجود دارد، حداکثر مطلق دمای تابستان از ۳۲° تجاوز نکرده است، در حالی که در زمستان حداقل مطلق دمای آن تا ۱۹° زیر صفر رسیده، و در سال، ۱۱۶ روز یخ بندان داشته است (*سالنامه*...، ۴۱۳).

باران سالانهٔ اقلید در یک سال دیده بانی (۱۹۹۲م/دی ۱۳۷۰ - آذر ۱۳۷۱) ۲۷۸/۵ میلی متر ثبت شده است که تمام آن در ماههای سردِ سال ــ آذر تا اردیبهشت ــ فرو ریخته، و در ۶ ماه دیگر سال خشکی محض بر شهرستان حکمفرما بوده است. در سال دیده‌بانی اقلید ۴۲ روز بارانی داشته که در ۸ مورد باران شبانه روز از ۱۰ میلی‌متر تجاوز کرده است (همانجا).

اوضاع مساعد اقلیمی و آب فراوان و زمینهای رسوبی میان کوهی دست به هم داده، و این شهرستان را دارای پوشش نباتی طبیعی بسیار غنی ساخته است که در مرتفعات کوهستانی به صورت جنگلهای پراکندهٔ بادام کوهی و بنه، و در دشتها به شکل چراگاههای وسیع خودنمایی می‌کند. در دامنه‌های اغلب کوههای اقلید انواع گیاهان طبیعی صنعتی و دارویی از قبیل آنقوزه، کتیرا، شیرین بیان، کاسنی و امثال آن به دست می‌آید. در باغات و سکونتگاههای میان کوهی اقلید انواع و اقسام درختان میوه مانند سیب، زردآلو، توت، گلابی و مخصوصاً انگور، و همچنین چوبهای صنعتی مانند تبریزی و چنار به حد وفور وجود دارد و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. در کوههای اقلید بزکوهی، قوچ، میش، پلنگ، خرس، و در دره‌های آن گراز، گرگ، روباه، کبک، تیهو، مرغابی و ... دیده می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۹-۱۰).

تقسیمات کشوری و جمعیت: آنچه امروزه شهرستان اقلید نامیده می‌شود، تا ۱۳۳۸ ش دهستانی بیش نبوده، و در آن سال به صورت بخشی از شهرستان آباده درآمده است و سپس در سرشماری ۱۳۴۵ش یکی از ۴ بخش آباده به حساب آمده (اصلاح، ۳۰۱)، و در *فرهنگ آبادیهای کشور* (بر اساس سرشماری ۱۳۵۵ش) از آن به عنوان شهرستان یاد شده است (ص ۴). این شهرستان از دو بخش، ۶۹ ده و ۳۰۸ مزرعهٔ مستقل و تابع بدین شرح تشکیل شده است:

بخش مرکزی به مساحت ۵٬۳۸۲/۷ کمـ۲ شامل ۵ دهستان: خنجشت، دارای ۹ ده و ۷۱ مزرعه؛ شهرمیان، دارای ۷ ده و ۸۸ مزرعه؛ حسن‌آباد، دارای ۱۲ ده و ۲۵ مزرعه؛ خسروشیرین، دارای ۳ ده و ۳۸ مزرعه؛ احمدآباد، دارای ۱۰ ده و ۲۶ مزرعه.

بخش سده به مساحت ۱٬۸۲۵/۷ کمـ۲ شامل ۴ دهستان: آسپاس، دارای ۹ ده و ۲۶ مزرعه؛ دزکرد، دارای ۱۴ ده و ۱۲ مزرعه؛ سده، دارای ۳ ده و ۷ مزرعه؛ بکان، دارای ۲ ده و ۱۵ مزرعه (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۱۳-۱۴، ۲۱).

جمعیت شهرستان بنا بر برآورد سال ۱۳۷۰ش، ۹۵٬۲۰۲ نفر (۱۶٬۸۵۵ خانوار) بوده است که از این عده ۴۹٬۱۵۰ نفر مرد و ۴۶٬۰۵۲ نفر زن بوده‌اند. جمعیت نسبی شهرستان ۱۳/۲ در کمـ۲ بوده که از نصف رقم جمعیت استان یعنی ۲۸ نفر در کمـ۲ اندکی کمتر است (همان، ۴۷).

در ۱۳۷۰ش از کل جمعیت شهرستان اقلید ۳۳٬۰۲۶ نفر (۳۴/۷٪) شهرنشین بوده، و ۶۵/۳٪ بقیه در روستاها زندگی می‌کرده‌اند (همانجا).

رشد شهرنشینی در این شهرستان از ۱۳۶۵ تا ۱۳۷۰ش از ۱/۹٪ تجاوز نکرده است (همان، ۵۱).

در ۱۳۷۲ش شهرستان اقلید دارای ۱۰۴ آموزشگاه بوده است که در آن ۱۳٬۵۲۴ دانش آموز دختر و پسر مشغول تحصیل بوده‌اند. در همان سال در این شهرستان یک مرکز تربیت معلم و ۱۲ دبیرستان کامل متوسطه با ۲٬۷۳۱ دانش‌آموز و ۱۶۲ دبیر وجود داشته است.

سرزمین اقلید از روزگاران گذشته منطقهٔ ییلاقی و سردسیر ایلات

مختلف قشقایی و عرب باصری بوده است و اکنون نیز در ماههای بهار و تابستان قسمت عمده‌ای از سکنهٔ شهرستان را تیره‌های گوناگون این ایلات تشکیل می‌دهند که برای بهره‌برداری از مراتع غنی و سرشار آن هر سال ۵ ماه معیشت ییلاقی خود را در آنجا می‌گذرانند. در میان این اقوام و طوایف می‌توان از بهلولی، علیقیالوار، شش بلوکی، فارسیمدان، کـله‌لو، کشکـولی، اسلام‌لـو، کـلمه‌ای، گـردشولی و امثـال آنهـا نام برد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۰).

زبان سکنهٔ شهرستان اقلید فارسی، و مذهب آنان شیعهٔ اثنا عشری است (شریف، ۱۶۰).

وضع اقتصادی: زمینهای اقلید دارای استعداد کشاورزی بی‌نظیر است، به‌گونه‌ای که بیشتر آنها در سال دوبار زیر کشت می‌رود (همانجا). در ۱۳۷۲ ش حدود ۸۰٬۴۳۸ هکتار از زمینهای حاصلخیز شهرستان زیر کشت آبی (۵۷٬۴۸۲ هکتار) و دیم (۲۲٬۹۵۶ هکتار) بوده است که از این مقدار ۳۱ هزار هکتار به گندم و ۶٬۹۴۸ هکتار به جو و بقیه به چغندر و یونجه و محصولات دیگر اختصاص داشته است. در همان سال انواع محصول برداشت شده در شهرستان بدین شرح بوده است: گندم ۱۰۶٬۴۹۶ تن، جو ۱۹٬۵۰۱ تن، نخود ۱۲٬۸۶۵ تن، لوبیا ۳٬۷۷۸ تن، سایر حبوبات ۳٬۹۱۰ تن، چغندر قند ۱۱۵٬۶۷۶ تن، سیب ۹٬۶۰۰ تن، انگور ۱٬۷۴۸ تن، گردو ۴۰۰ تن، عسل حدود ۳۴۰ تن (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۴).

شغل اکثر مردم اقلید کشاورزی، دامداری و باغداری است. عدهٔ قلیلی نیز به بازرگانی و کار در صنایع چوبی از قبیل منبت کاری، قاشق تراشی، قلمدان سازی و جعبه سازی و همچنین گیوه دوزی اشتغال دارند (تحقیقات محلی)، ولی مهم‌ترین صنعت دستی متداول در اقلید، قالی و قالیچه و گلیم بافی است که بنابر سرشماری ۱۳۶۵ش در ۹۵٪ خانواده‌ها وجود داشته است (*سرشماری*،...، ۱۳).

شبکهٔ راههای شهرستان اقلید شامل ۴۹۳ کمـ راههای مختلف است.

شهر اقلید: این شهر مرکز شهرستان اقلید است و در ۳۰° و ۵۰′ عرض شمالی و ۵۲° و ۴۲′ طول شرقی، و در ارتفاع ۲٬۲۵۰ متر از سطح دریا قرار دارد. شهر اقلید در جلگهٔ نسبتاً باز و کوچکی قرار گرفته که کوهها از همه طرف آن را احاطه کرده‌اند. چنانکه در شمال آن کوه تیدَر، در خاور آن مرتفعات بل، در جنوب آن کوه نتابی، و در باختر آن کوه معروف تیمارجان مشاهده می‌شود (نقشهٔ عملیات). درگذشته شاهراه اصفهان به شیراز از آباده به اقلید و از آن پس به جنوب می‌رفته است و در نتیجه این شهر از اهمیت ارتباطی و سوق‌الجیشی ویژه‌ای برخوردار بوده است، تا حدی که آباده را به مناسبت نزدیکی بدان آبادهٔ اقلید می‌نامیده‌اند؛ ولی اکنون این جادهٔ اصلی از سورمق که در ۱۸ کیلومتری شمال شرقی اقلید قرار دارد، می‌گذرد و این شهر از طریق سورمق به شاهراه شمالی ـ جنوبی متصل می‌شود و از این لحاظ اهمیت ارتباطی ایام گذشته را ندارد. شهر اقلید در ۳۲ کیلومتری جنوب خاوری آباده واقع شده، و فاصلهٔ آن تا تهران ۶۷۰ کمـ است (شریف، ۱۵۹ـ۱۶۰). ارتباط آن با جاهای دیگر کشور از طریق یک جادهٔ ۴۸ کیلومتری به سوی جنوب باختری است که آن را به آسپاس مرتبط می‌کند و راه دیگری آن را در شمال به صغاد بهمن، و از آنجا به ایزدخواست و سمیرم متصل می‌سازد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۰).

اقلید دارای چشمه‌سارهای کوهستانی متعدد و آب فراوان و نیز رودخانه‌ای است که از میان آن می‌گذرد و اطراف آن را باغهای پر از درختان سردسیری و نزهتگاههای با صفا احاطه کرده است. این شهر دارای آب و هوایی معتدل و مطلوب است، به طوری که حداکثر گرمای آن در تابستان از ۳۴° سانتی گراد تجاوز نمی‌کند، ولی سرمای زمستانی آن تا ۱۷° زیر صفر می‌رسد. متـوسط باران سـالانهٔ آن در حـدود ۲۲۰ میلی‌متر است.

کار و پیشهٔ مردم اقلید کشاورزی، دامداری، پیشه‌وری، بازرگانی، کارگری و فرش بافی است. شمار دستگاههای فرش بافی این شهر را بیشتر از هزار دانسته‌اند. دو شرکت بزرگ فرش بافی در آن وجود دارد. فرشهای اقلید بیشتر دارای طرح و نقشهٔ محلی است و در بازار فرش به نام فرش آباده خرید و فروش می‌شود (همان، ۱۰، ۱۱).

تحول و رشد جمعیت شهر اقلید را در نیم قرن اخیر از این جدول می‌توان به خوبی استنباط کرد:

جدول

سال	جمعیت	مأخذ
۱۳۳۰ش	۱۲٬۰۰۰ نفر	(*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۲)
۱۳۳۵ش	۱۱٬۸۰۹ نفر	(*گزارش*،...، ۱)
۱۳۴۵ش	۱۴٬۳۳۲ نفر	(*آمارنامه*، ۱۳۶۲ش، ۲۵)
۱۳۵۵ش	۲۰٬۷۴۵ نفر	(همانجا)
۱۳۶۵ش	۲۹٬۹۸۴ نفر	(*سرشماری*، ۱۸)
برآورد ۱۳۷۲ش	۳۴٬۲۹۲ نفر	(*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۵۱)

در ۱۳۶۵ش از ۲۴٬۰۸۷ نفر جمعیت ۶ ساله و بالاتر شهر ۷۱/۲٪ با سواد بوده‌اند. این جمعیت در ۵٬۴۹۳ واحد مسکونی زندگی می‌کرده‌اند که ۹۸/۷٪ آن دارای برق، ۹۷/۸٪ آن دارای آب لوله‌کشی و ۲۴/۷٪ دارای تلفن بوده‌اند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

تاریخ: شهر اقلید به علت موقعیت خاص و مساعد جغرافیایی ــ چه از لحاظ استعداد فراوان کشاورزی و آب کافی، چه از نظر واقع بودن در سر راههایی که در گذشته مناطق کویری داخلی ایران را به نواحی کوهستانی زاگرس متصل می‌کرده‌اند ــ از جمله سکونتگاههای تابستانی فلات ایران به شمار می‌رود که کاوشهای باستان شناسی دامنه‌داری را می‌طلبد. سنگ نوشته‌هایی که به خط پهلوی از دورهٔ ساسانیان در گوشه و کنار آن بر جا مانده، شاهد این مدعاست.

بسیاری از جغرافی‌دانان از اقلید نام برده‌اند، از آن جمله می‌توان به ابن بلخی (ص ۱۲۴)، یاقوت حموی (۳۳۹/۱)، حمدالله مستوفی (ص

۱۲۲) و دیگران اشاره کرد که همه آن را شهرکی دارای حصار و مسجد و منبر و هوای معتدل و آب روان و سرزمینی غله‌خیز دانسته‌اند. در زمان ساسانیان اقلید شهری از کورهٔ استخر بوده که خود یکی از تقسیمات پنجگانهٔ فارس محسوب می‌شده است (مصطفوی، ۴۹۲، حاشیهٔ ۲). ابن اثیر (۵۱۷/۱۰) و ابن خلدون (۵(۱)/۹۳) و ابن بطوطه (۳۱۶/۲) از آن به نام کلیل یاد کرده‌اند و این نامی است که هنوز در بعضی لهجه‌های محلی منطقه به گوش می‌خورد. اقلید به علت موقعیت سوق‌الجیشی خود در دورانهای ملوک الطوایفی فلات ایران صحنهٔ سوانح تاریخی فراوانی بوده است، ولی آنچه بیشتر از همه در تواریخ آمده، مربوط به زمان شاه شجاع، از خاندان جلایریان است. اقلید دارای آثار تاریخی فراوان است؛ از آن جمله می‌توان از مسجد جامع آن نام برد که در دامنهٔ شمالی تپهٔ قلات بنا شده است. تاریخ بنای آن معلوم نیست، ولی بالای درِ ورودی آن کتیبه‌ای وجود دارد حاکی از آنکه مسجد در ربیع‌الاول ۸۴۹ به وسیلهٔ عبدالعزیز احمد بن عبدالعزیز بن عقیل تعمیر شده است (شریف، ۱۶۲). این مسجد که با خشت و گل ساخته شده، هر چند گاه یک بار بر اثر بارندگی و عوامل دیگر ویرانیهایی بدان راه یافته، و مجدداً تعمیر گشته است (مصطفوی، ۲). در شبستان مسجد منبری ظریف از چوب گردو موجود است و آیاتی به خط برجسته بر آن منقوش، و حاکی از آن است که منبر در محرم ۱۰۰۸ ساخته شده است (شریف، همانجا).

از آثار تاریخی دیگر اقلید حوضچهٔ دختر یا حوض دختر گبر است که پای تپهٔ قلات و کنار مسجد جامع قرار گرفته، و در سنگ کنده شده است و در کنار آن کتیبه‌ای به خط پهلوی ساسانی در ۲۱ سطر به درازای ۲ متر و پهنای ۸۰ سانتی‌متر بر سنگ نقر نموده‌اند که نیازمند بررسی است. اجمالاً می‌توان گفت که گودال مزبور یکی از استودانهای دورهٔ ساسانی، یعنی محل سپردن استخوان مردگان بوده است (مصطفوی، همانجا؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۱).

اقلید دارای چند زیارتگاه است که از آن جمله می‌توان از بقعهٔ امامزاده عبدالرحمان نام برد: این بقعه در نزدیکی محلهٔ میدان اقلید واقع است و به نام امامزاده امیر عبدالرحمان بن عبدالعظیم بن امام حسن مجتبیٰ(ع) مشهور است. تاریخ بنای آن معلوم نیست، ولی چنانکه ضریح چوبی آن حاکی است، در ۹۹۴ق مرمت شده است. علاوه بر این بقعه، زیارتگاهی نیز به نام امام زاده زبیده خاتون در شمال شرقی حسین آباد وجود دارد که مورد توجه و اعتقاد اهالی است (شریف، ۱۶۳).

اقلید علما و ادبا و شعرایی نیز در دامان خود پرورانیده است که از آن جمله می‌توان از شیخ عبدالعزیز اقلیدی، امامی متبحر در فقه و حدیث و تفسیر نام برد. از چهره‌های معروف دیگر اقلید شیخ عبدالله اقلیدی است که عالمی فقیه بوده، و در مزار شیخ کبیر تدریس می‌کرده، و در ۶۱۵ق درگذشته، و در خطیرهٔ خاکستان مصلیٰ در حوالی شیراز به خاک سپرده شده است (همو، ۱۶۱).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان فارس* (۱۳۶۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان فارس، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ همان (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان فارس، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش گ. لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابن خلدون، *العبر*؛ اصلاح عربانی، ابراهیم، *راهنمای شهرستانهای ایران*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ جعفری، عباس، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ *سالنامهٔ آماری هواشناسی* (۱۳۷۰-۱۳۷۱ش)، سازمان هواشناسی کشور، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اقلید، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شریف، عبدالرحیم، *تاریخ و جغرافیای شهرستان آباده*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۵۵ش)، استان فارس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (اقلید)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۱ش، ج ۹۳؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش، ج ۷؛ فسایی، حسین، *فارس‌نامهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *گزارش مشروح حوزهٔ سرشماری آباده*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نقشهٔ عملیات مشترک (زمینی)، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۱ش، گ ۸ - ۳۹؛ یاقوت، *بلدان*؛ تحقیقات محلی مؤلف.

محمدحسن گنجی

اُقْلیدِس، مشهورترین ریاضی‌دان دوران باستان (سده‌های ۴ و ۳ق م) که شهرتش به عنوان پدر هندسه تاکنون پایدار مانده است. از زادگاه و چگونگی آموزش او آگاهی روشنی در دست نیست. هر آنچه دربارهٔ زندگانی اقلیدس نقل شده، یا از گزارشگران اواخر دورهٔ باستان، یا از نویسندگان دورهٔ اسلامی است. وی را معاصر اطولوقس و ارشمیدس (هـ م م) ــ از این یک سالمندتر و از آن یک اندکی جوان‌تر ــ شمرده‌اند. قرائنی نیز این نظر را تأیید می‌کند، از جمله اینکه اقلیدس در کتاب *پدیده‌ها* (*الظاهرات*) از دو اثر اطولوقس، یعنی *دربارهٔ کرهٔ متحرک* و *طلوع و غروب ستارگان* یاد کرده است، در حالی که در آثار اطولوقس اشاره‌ای به اقلیدس دیده نمی‌شود. نظر یاد شده، همچنین با گزارشی که در مجموعهٔ ریاضیات پاپوس دربارهٔ رابطهٔ اقلیدس و آریستایوس، مصنف کتاب *مخروطات* آمده، و بر پایهٔ آن وی نیز معاصر سالمندتر اقلیدس به شمار رفته، سازگار است. اما از سوی دیگر، آنچه دربارهٔ اشارهٔ ارشمیدس به اقلیدس در کتاب *کره و استوانه*، و استفادهٔ وی از *اصول هندسه* گفته شده، سخت محل تردید است و واقعاً نیز چنانکه کسانی گفته‌اند، ممکن است آن اشاره از خود ارشمیدس نبوده، بلکه‌از سوی کاتبی‌از حاشیهٔ آن اثر به‌متن منتقل‌شده‌باشد(نصیرالدین، «تحریر ظاهرات...»، ۷، ۱۲؛ کانتور، I/261؛ *پاولی*، VI(1)/1003-1004؛ «فرهنگ...[1]»، IV/414, 431-432). به هر صورت، تقریباً مسلم است که اقلیدس از ۳۲۸ تا ۳۸۵ ق‌م در آتن و اسکندریه فعالیت علمی داشته است، و باید افزود که با توجه به آنچه از نوشته‌های او باقی مانده، و نیز گزارشهایی که دربارهٔ آثار گمشدهٔ او در دست است، دوران فعالیت علمی او سالهای درازتری را در بر می‌گیرد و محتمل است که تا حدود

1. *Dictionary*...

۲۷۰ق م نیز زیسته باشد (پاولی، نیز «فرهنگ»، همانجاها).

اقلیدس با بطلمیوس اول (حک ۳۰۵- ۲۸۵ ق‌م) روابط شخصی داشته، و به روایت پروکلس[1] (سدهٔ ۵م) در شرح مفصلی که بر کتاب اول *اصول* هندسه نوشته است، در پاسخ آن پادشاه که پرسیده بود: آیا نمی‌توان هندسه را از راهی کوتاه‌تر از آنچه در کتاب *اصول* تعلیم داده می‌شود، آموخت، گفته است: برای آموختن هندسه، راه ویژه‌ای که برای شاهان ساخته شده باشد، وجود ندارد. گرچه استوبائیوس[2] همین لطیفهٔ نیشدار را از منائخموس[3] در پاسخ پرسش مشابهی از اسکندر روایت می‌کند، به هیچ وجه بعید نیست که اقلیدس نیز آن را تکرار کرده باشد (همانجاها؛ شرایبر، 28).

استوبائیوس حکایت می‌کند که یکی از دانشجویان اقلیدس پس از آموختن گزارهٔ نخست *اصول* از وی پرسید که از آموختن این مطالب چه سودی حاصل می‌شود؟ و اقلیدس به غلام خود فرمان داد تا پولی به او بدهد، زیرا انتظار دارد با آنچه می‌آموزد، سودی به دست آورد. در حقیقت چنین برخورد تحقیرآمیزی با دانشجوی هندسه، از سوی دانشمند فرهیخته‌ای مانند اقلیدس که پاپوس او را «آرام، فروتن و نیکخواه نسبت به همهٔ کسانی که در پیشرفت ریاضیات می‌کوشند» خوانده است، به دشواری قابل تصور است، به ویژه اینکه پرس و جو دربارهٔ فایدهٔ هر دانش، کاری معقول است و قابل سرزنش نیست. به نظر می‌رسد راویان این حکایت خواسته‌اند موضع‌گیری اقلیدس را که در اندیشهٔ کاربرد عملی ریاضیات نبوده، و برای آن و هر دانش دیگری شرافت ذاتی می‌شناخته است، برجسته سازند («فرهنگ»، IV/415؛ شرایبر، 28-27).

در منابع اسلامی، از تبار، زادگاه و زندگانی و فعالیت علمی اقلیدس با تفصیل بیشتری سخن گفته شده است؛ از جمله اینکه وی اهل صور و ساکن شام بوده، کار نجاری داشته، و در میان یونانیان کسی به جامعیت او ظهور نکرده، و کتابی جامع مانند *اصول* او پدید نیامده است. ریاضی‌دانان پس از وی ــ چه یونانی، چه مسلمان ــ سخنان او را تکرار کرده، یا به شرح آثار او پرداخته، و احیاناً اشکالاتی بر او وارد ساخته‌اند. در هر صورت، همگان فضل او را مسلم شمرده، و بر ارجمندی آثار او گواهی داده‌اند (ابن ندیم، ۳۲۵؛ صاعد، ۲۸ـ۲۹؛ قفطی، ۶۲ـ۶۳؛ ابن عبری، ۶۳). اما برخی از این سخنان و از جمله آنچه به زادگاه و تبار و شغل وی مربوط می‌شود، چنانکه پژوهشگران غربی نیز نشان داده‌اند، پایهٔ درستی ندارد و به ویژه نقل قول ابن ندیم و قفطی از کندی، در بارهٔ اینکه گویا *اصول* هندسه در اصل تألیف آپولونیوس بوده، و اقلیدس به فرمان یکی از ملوک اسکندریه، تحریر تازه‌ای از آن فراهم آورده، خلط تاریخی است و احتمالاً از اشتباه در ترجمهٔ مقدمهٔ هویسیکلس[4] بر کتاب چهاردهم *اصول*، سرچشمه گرفته است (ابن‌ندیم، ۳۲۵ـ۳۲۶؛ صاعد، قفطی، همانجاها؛ هیث، 356؛ «فرهنگ»، IV/438).

در منابع اسلامی همچنین اقلیدس را به عنوان مردی حکیم شناخته، و سخنان حکمت‌آمیز از او روایت کرده‌اند (شهرستانی، ۱۲۲ـ۱۲۳).

آثار:

۱. *اصول*. اثر عمدهٔ اقلیدس مجموعهٔ اصول است. از شرح مفصلی که پروکلس بر کتاب اول *اصول* نوشته است، این آگاهی به دست می‌آید که پیش از اقلیدس، دست کم ۳ اثر با همین عنوان ــ نوشتهٔ بقراط خیوسی (ح ۴۴۰ ق‌م)، لئون (ح ۳۷۰ق‌م) و تئودیوس[5] ماگنسیایی (۳۴۰ق‌م) ــ به عنوان کتابهای درسی آکادمی افلاطون، وجود داشته‌اند. به نظر می‌رسد که اقلیدس، به ویژه از دو اثر اخیر، به عنوان الگو در تألیف اثر خویش بهره گرفته، و البته معلومات تازه‌تر و نیز یافته‌های خود را بر آنها افزوده، و نظم بهتری به آنها بخشیده است. اقلیدس همچنین از آثار ائودوکسوس[6] و تئایتتوس[7] استفاده کرده است، اما در هر صورت، روشن است که اثر اقلیدس، بر آثار ریاضی پیش از وی برتری داشته است؛ هیچ‌یک از آثار مشابهی نیز که پس از وی تألیف شده، به پای آن نرسیده است، به طوری که *اصول* اقلیدس در مدت بیش از دو هزار سال حاکم بلامنازع جهان ریاضیات بود و هیچ اثر دیگری نتوانست عنوان مهم‌ترین اثر ریاضی در سراسر تاریخ را از آن بستاند. این اثر از ۱۴۸۲م تاکنون بیش از دو هزار بار به چاپ رسیده است («فرهنگ»، IV/414,423-424؛ شرایبر، 27,32؛ ایوز، 114).

از *اصول* اقلیدس هیچ نسخه‌ای اصلی یا نزدیک به دوران مؤلف به دست نیامده است. اما گذشته از شرح مفصل پروکلس بر *اصول* ــ که اصل یونانی آن بر جا مانده است ــ چند تن از دانشمندان یونانی، مانند گِمینوس (سدهٔ ۱ ق‌م)، اهرون اسکندرانی (سدهٔ ۱ ق‌م) فرفوریوس (سدهٔ ۳م)، پاپوس (سدهٔ ۴م) و سیمپلیکوس (سدهٔ ۶م) شرحهایی بر این اثر نوشته‌اند که اصل یونانی آنها از میان رفته، اما ترجمهٔ عربی بخشهایی از آنها بر جا مانده است. همچنین تحریر دیگری که ثئون اسکندرانی در سدهٔ ۴م از *اصول* فراهم آورده، در دست است. چاپهای جدید این اثر، برپایهٔ همین تحریر تهیه شده‌اند. در ابتدای سدهٔ ۱۹م در کتابخانهٔ واتیکان نسخهٔ کهن‌تری به دست آمد که با نسخهٔ ثئون تفاوت اندکی دارد. پژوهش در آنچه از شرحهای کهن باقی مانده، و بررسی دقیق نصوص منقول و آنچه به عنوان شرح بر آنها افزوده شده است، نشان می‌دهد که شارحان در تعریفها، بیان اصول متعارفه و اصول موضوعه تغییراتی داده‌اند، اما گزاره‌ها و اثبات آنها به طور عمده به همان صورتی که اقلیدس نوشته است، باقی مانده‌اند. در عین‌حال، این نکته روشن است که آنچه به عنوان اصل نوشتهٔ اقلیدس تلقی می‌شود نیز، نه تنها در محتوا، بلکه در شیوهٔ نگارش هم برگرفته از آثار ریاضی‌دانان پیشین است، به طوری که از راه بررسیهای زبان شناختی می‌توان سرچشمه‌های آنها را نیز یافت (هیث، 360؛ ایوز، همانجا؛

1. Proklos 2. Stobaeus 3. Menaechmus 4. Hypsicles 5. Theudius 6. Eudoxus 7. Theaetetus

«فرهنگ»، IV/414-416؛ شرایبر، 27,32,76).

اصول شامل ۱۳ کتاب است. هر کتاب شامل یک سلسله تعریف، گزاره یا مسأله است. کتاب اول افزون بر اینها، شماری اصول موضوعه و اصول متعارفه را نیز در بر می‌گیرد. در ۶ کتاب نخست به هندسهٔ مسطحه پرداخته می‌شود. کتاب اول به علت اهمیت تاریخی برخی تعریفها و اصول موضوعه و اصول متعارفه که در آن مطرح شده‌اند، و نیز در برداشتن شماری از معروف‌ترین گزاره‌های هندسی، از جمله قضیهٔ فیثاغورس، از همه مهم‌تر به شمار می‌رود و از دوران باستان تا عصر حاضر ــ چه در مغرب زمین، چه در جهان اسلام ــ بیش از بخشهای دیگر محل توجه ریاضی‌دانان بوده، و مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

برخی از تعریفها چنینند: ۱. نقطه آن است که هیچ جزء ندارد؛ ۲. خط درازای بدون پهناست؛ ۳. دو انتهای خط نقطه‌اند؛... ۲۳. خطوط راست موازی، خطوط راستی هستند که در یک صفحه قرار دارند و اگر هر دو جهت به طور نامحدود ادامه داده شوند، در هیچ‌یک از دو جهت یکدیگر را قطع نخواهند کرد (اقلیدس، 2-1).

اصول موضوعه، یعنی پایه‌های اثبات ناپذیر دانش هندسه، از این قرارند: ۱. می‌توان از هر نقطه به نقطهٔ دیگر، خط راستی رسم کرد؛ ۲. می‌توان هر خط راست متناهی را به شکل پیوسته امتداد داد؛ ۳. می‌توان به هر مرکز و با هر شعاع دایره‌ای رسم کرد؛ ۴. همهٔ زوایای قائمه با یکدیگر برابرند؛ ۵. هرگاه خط راستی دو خط راست دیگر را قطع کند، به طوری که در یک سوی آن خط، دو زاویهٔ درونی که مجموع آنها کوچک‌تر از دو قائمه باشد، تشکیل شود، آن دو خط اگر امتداد یابند، در همان سو یکدیگر را قطع خواهند کرد (همو، 2).

اصول متعارفه، یعنی احکامی که هر ذهن معقول آنها را درست و بی‌نیاز از اثبات می‌یابد، و برخلاف اصول موضوعه، منحصر به هندسه نیستند و در همهٔ علوم استدلالی معتبرند، از این قرارند: ۱. چیزهایی که با چیز دیگر برابر باشند، با یکدیگر نیز برابرند؛ ۲. اگر چیزهای برابر به چیزهای برابر افزوده شوند، مجموعها برابر خواهند بود؛ ۳. اگر چیزهای برابر از چیزهای برابر کاسته شوند، حاصلها برابر خواهند بود؛ ۴. چیزهایی که بر یکدیگر منطبق شوند، با یکدیگر برابرند؛ ۵. کل از جزء بزرگ‌تر است.

در برخی نسخه‌های این اثر، شمار اصول متعارفه ۹ است، اما پژوهشگران به حق، ۴ اصل از آنها را الحاقی شمرده‌اند. از سوی دیگر در برخی نسخ نیز اصول موضوعهٔ ۴ و ۵ در شمار اصول متعارفه درآمده‌اند. همچنین از آنجا که تعریف شمارهٔ ۲۳، پایهٔ نظریهٔ توازی را در بردارد، تنی چند از ریاضی‌دانان این تعریف را نیز به اصول متعارفه الحاق کرده‌اند. نتیجه آنکه در برخی مآخذ شمار اصول متعارفه به ۱۱ و ۱۲ رسیده است (همانجا؛ کانتور، I/277؛ *پاولی*، VI(1)/1016).

در دوران کنونی در بسیاری از کتابهای تاریخ ریاضیات، تعریفات اقلیدس را ضعیف‌ترین بخش *اصول* می‌شمارند. گفته می‌شود که آنچه اقلیدس در این زمینه مطرح ساخته، و از جمله آنچه در تعریف نقطه و خط و توازی خطوط گفته است، یا از دیدگاه منطق ریاضی، یا از نظر منطق صوری و یا هر دو، تعریفات واقعی به شمار نمی‌روند. اینگونه داوریها را نمی‌توان به طور کامل پذیرفت؛ نخست از آن رو که توضیح و تعریف مقولاتی که در هر زمینه مورد بررسی قرار می‌گیرند، حتیٰ اگر از دیدگاه منطق ریاضی زائد به شمار روند، از دیدگاه آموزشی ضروریند. از سوی دیگر، کاملاً آشکار است که اقلیدس در این تعریفات، دیدگاههای ریاضی‌دانان پیشین را نیز در نظر داشته است. جالب توجه است که وی، پس از تعریف نقطه به عنوان «آنچه هیچ جزء ندارد»، بار دیگر در تعریف ۳ آن را به عنوان «دو انتهای یک خط» می‌شناساند. در تعریف دوم، گذشته از آنکه ارتباط نقطه و خط مطرح گردیده، در عین حال، از تعریف کهن‌تری استفاده شده است که ارسطو آن را به عنوان یک تعریف غیر علمی مردود شمرده بود. عین این سخن را دربارهٔ تعریف توازی نیز می‌توان گفت (اقلیدس، 2-1؛ *پاولی*، VI(1)/1015؛ «فرهنگ»، IV/416,421,433؛ شرایبر، 36-35).

در اصول موضوعه دیده می‌شود که نقطه و خط راست و دایره و زاویهٔ قائمه، پایه‌های هندسهٔ اقلیدس را تشکیل می‌دهند. اصل نخست در عین حال به این معنی نیز هست که میان دو نقطه، تنها یک خط راست می‌توان رسم کرد، و اصل دوم به این معنی است که هر پاره خط راست، در هر یک از دو انتها، تنها در یک راستا می‌تواند امتداد یابد. اصل سوم، از آنجا که در آن از «هر شعاع» سخن گفته شده، مستلزم عدم تناهی فضاست. اصل چهارم از دیدگاه ریاضیات امروزی زائد شمرده می‌شود، زیرا برابری زوایای قائمه قابل اثبات است، اما باید توجه کرد که این اثبات تنها با فرض یک نواختی فضا و ثابت ماندن زوایا در تغییر مکان ممکن می‌شود. اقلیدس ترجیح داده است به جای توسل به این فرض، برابری زوایای قائمه را اصل موضوع قرار دهد (ص 2؛ «فرهنگ»، IV/415-417؛ شرایبر، همانجا).

اصل پنجم بی‌گمان نشانهٔ نبوغ شگرف اقلیدس است. در یونان باستان دربارهٔ ضرورت یا عدم ضرورت پذیرفتن این فرض که به شکل چشمگیری پیچیده بیان شده است، به عنوان اصل موضوع یا اصل متعارف (اثبات ناپذیر یا بی‌نیاز از اثبات)، مناقشات و مجادلات بسیاری جریان داشت. از دانشمندان یونانی گمینوس و پُسیدونیوس (سدهٔ ۱ ق‌م)، بطلمیوس (سدهٔ ۲م)، پروکلس (سدهٔ ۵م) و سیمپلیکوس، و در سده‌های بعد بسیاری کسان دیگر در جهان اسلام، آن را قابل اثبات و بدین‌سان به عنوان اصل موضوع زائد شمردند و در اقامهٔ برهان بر آن به تلاشهای بسیار برخاستند. در حقیقت همهٔ آنانکه خود را در این تلاش کامیاب یافته‌اند، در جریان اثبات از فرضی بهره جسته‌اند که خود با اصل پنجم هم ارز بوده است. اینگونه تلاشها تا سدهٔ ۱۹م همچنان ادامه داشت. در سدهٔ ۱۸م، ساکری[1] مسألهٔ پیامد فرض نادرستی اصل

1. Saccheri

پنجم را مطرح ساخت. بدین معنی که کوشید با فرض نقیض اصول توازی به تناقضی دست یابد که البته توفیق نیافت؛ اما کار او در همین حد متوقف ماند و خود او نیز مانند دیگر ریاضی‌دانان، هندسهٔ اقلیدس را تنها هندسهٔ ممکن می‌شمرد. سرانجام درپی کوششهای کارل فریدریش گاوس[۱]، نیکلای لوباچفسکی[۲] و یانوش بولیویی[۳]، کار به کشف هندسه‌های نااقلیدسی انجامید. بدین‌سان، ماهیت اصل پنجم به عنوان فرضی اثبات ناپذیر (نه بی‌نیاز از اثبات) که در نوعی از فضا (فضای اقلیدسی) صادق است، آشکار گردید. برخی از پژوهشگران از این احتمال نیز سخن گفته‌اند که ریاضی‌دانان یونانی نیز به امکان منطقی هندسهٔ نااقلیدسی پی‌برده بوده‌اند و اقلیدس با فرض اصل پنجم، آگاهانه یکی از دو نظریهٔ هندسی منطقاً ممکن را برگزیده است و این خود یکی از نشانه‌های نبوغ اوست (اقلیدس، همانجا؛ خیام، ۶؛ نصیرالدین، *تحریر الاصول*، ۴، ۱۶-۲۲؛ کانتور، I/277-278؛ «فرهنگ»، IV/417, 424, V/346؛ شرایبر، 20,35,72).

گزاره‌های کتاب اول با چگونگی رسم یک مثلث متساوی‌الاضلاع بر روی یک پاره‌خط آغاز می‌شود. گزارهٔ ما قبل آخر آن گزارهٔ فیثاغورس است که یکی از جالب‌ترین مسائل هندسه به شمار می‌رود و طی آن ثابت می‌شود که در مثلث قائم‌الزاویه، مربع وتر برابر مجموع مربعات دو ضلع دیگر است (اقلیدس، 29-2). کتاب دوم در زمینهٔ جبر هندسی است و در آن شماری مسائل هندسی که با معادلات جبری درجه دو هم ارزند، حل می‌شوند. در گزارهٔ ۱۳ ثابت می‌شود که در هر مثلث با اضلاع a و b و c رابطهٔ $a^2 = b^2 + c^2 - 2bc \cos A$ (A = زاویهٔ روبه‌روی ضلع a) برقرار است. این رابطه در حقیقت تعمیم گزارهٔ فیثاغورس است (همو، 40-30).

در کتاب سوم، دایره‌ها و نقاط تقاطع و تماس آنها با یکدیگر و خطوط قاطع و مماس و زوایای مربوط به آنها مطرح می‌شوند (همو، 66-41). در کتاب چهارم گزاره‌ها و مسائل مربوط به رسم مثلث، مربع، ۵ ضلعی، ۶ ضلعی و ۱۵ ضلعی منتظم محاطی و محیطی اثبات و حل می‌شوند (همو، 80-67). در کتاب پنجم، گزاره‌های مربوط به نظریهٔ تناسب ائودوکسوس، به کمک اشکال هندسی ثابت می‌شوند. ریاضی‌دانان تعریفهای این کتاب را جالب یافته، و دربارهٔ آنها بحث بسیار کرده‌اند. شایان ذکر است که تعریف نسبتهای برابر $\frac{c}{d} = \frac{a}{b}$ و نابرابر $\frac{c}{d} > \frac{a}{b}$ در مورد کمیتهای هم نوع از سوی ائودوکسوس، از بزرگ‌ترین دستاوردهای ریاضیات پیش از اقلیدس بوده است و کاربرد آن از سوی اقلیدس تحولی جهش‌وار به شمار می‌رود. وی در تعریف ۳ گوید: «نسبت، رابطهٔ معینی است میان اندازه‌های دو کمیت هم نوع»، اما «رابطهٔ معین» مبهم و قابل چندگونه تأویل است؛ پس آن بیان در واقع تعریف مقولهٔ نسبت نیست و اقلیدس نیز در این کتاب به شکل مستقیم از آن استفاده نکرده است. در تعریف ۴ اندکی به مقصود نزدیک‌تر می‌شود: «هنگامی که دو کمیت در صورت چند برابر شدن بتوانند از یکدیگر فراتر روند، می‌گوییم آن دو با یکدیگر نسبتی دارند».

آنچه حیرت‌آور است، این است که این تعریف کمیتهای بی‌نهایت کوچک و بی‌نهایت بزرگ را در بر نمی‌گیرد و به دشواری می‌توان تصور کرد که مقصود اقلیدس (یا ائودوکسوس) نیز همین بوده باشد؛ در عین حال کسانی نیز این فرض را بعید نشمرده‌اند (اقلیدس، 81؛ «فرهنگ»، IV/419؛ شرایبر، 16,46). تعریف ۵ از همه جالب‌تر است: «در صورتی گفته می‌شود کمیتها با یکدیگر بر یک نسبتند، [مثلاً] نخستین نسبت به دومین، و سومین نسبت به چهارمین که هرگونه مضرب برابر از اولی و سومی، و هرگونه مضرب برابر از دومی و چهارمی در نظر گرفته شوند، مضربهای دو کمیت نخستین (اولی و سومی) به ترتیب از مضربهای دو کمیت آخری (دومی و چهارمی) به طور همسان بزرگ‌تر، برابر یا کوچک‌تر باشند». دربارهٔ این تعریف سخنان بسیار گفته، و توضیحات فراوان عرضه کرده‌اند. حتیٰ گفته می‌شود که در تاریخ ریاضیات آزمون دیگری که به اندازهٔ آن رضایت بخش باشد، عرضه نشده است (اقلیدس، همانجا؛ *پاولی*، VI(1)/1022-1023؛ «فرهنگ»، همانجا).

در کتاب ۶ از گزاره‌هایی که در کتاب ۵ به اثبات رسیده‌اند، برای حل مسائل مربوط به اشکال هندسی متشابه استفاده می‌شود. در گزارهٔ یکم ثابت می‌شود که نسبت مساحت مثلثها و متوازی‌الاضلاعهایی که ارتفاع برابر داشته باشند، به یکدیگر، برابر نسبت قاعده‌های آنهاست. در گزاره‌های ۹-۱۳، مسائلی مانند تقسیم خطوط به نسبتهای معین، تعیین مقدار مجهول در معادلاتی همچون $\frac{a}{b}=\frac{b}{x}$ و $\frac{a}{b}=\frac{c}{x}$ و $\frac{a}{x}=\frac{x}{b}$ (واسطهٔ هندسی) حل می‌شوند (همهٔ این کمیتها به شکل پاره خط نمایش داده شده‌اند). گزارهٔ ۲۷، به گفتهٔ کانتور، کهن‌ترین مورد به جا ماندهٔ محاسبهٔ ماکزیمم در تاریخ ریاضیات است. در این گزاره ثابت می‌شود جملهٔ $x(a-x)$ به ازای $x=\frac{a}{2}$ بزرگ‌ترین مقدار ممکن را خواهد داشت (اقلیدس، 126-125، 100-99؛ کانتور، I/266؛ *پاولی*، VI(1)/1026-1027).

کتابهای ۷-۹ به دانش حساب و نظریهٔ اعداد اختصاص یافته‌اند. ارتباط تنگاتنگ میان این بخشهای *اصول*، اقلیدس را بر آن داشته است که تعریفات مربوط به مسائل طرح شده در آنها را یکجا در مقدمهٔ کتاب ۷ بیاورد. در این کتابها، مسائلی مانند بخش‌پذیری اعداد، یافتن کوچک‌ترین مضرب مشترک، بزرگ‌ترین مقسوم‌علیه مشترک، نسبت میان اعداد، تصاعد هندسی و اعداد اول، مطرح می‌شوند. در گزارهٔ ۱۲ کتاب ۹، شاید برای نخستین بار در تاریخ ریاضیات از برهان خلف استفاده شده است. در گزارهٔ ۲۰ همین کتاب، ثابت می‌شود که شمار اعداد اول بی‌نهایت است (اقلیدس، 190-127؛ کانتور، I/268؛ *پاولی*، VI(1)/1028-1029؛ شرایبر، 41). در کتاب ۱۰ اعداد گنگ و ریشهٔ دوم آنها بررسی می‌شوند. بسیاری از ریاضی‌دانان، این کتاب را جالب توجه‌ترین بخش *اصول* شمرده‌اند (اقلیدس، 300-191؛ *پاولی*، VI(1)/1030-1033؛ ایوز، 120).

---

1. C. F. Gauss 2. N. Lobachevski 3. Janos Bolyai

کتابهای ۱۱ـ۱۳ به هندسهٔ فضایی اختصاص یافته‌اند، و از آنجا که مسائل مطروحه در این ۳ کتاب نیز با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند، همهٔ تعریفات مربوط به آنها در آغاز کتاب ۱۱ آمده است. در کتاب ۱۱ نخست مسائل مربوط به صفحات و خطوط موازی و عمود بر یکدیگر بررسی می‌گردد و سپس به اجسام متوازی السطوح پرداخته می‌شود. در آخرین گزارهٔ این کتاب مسأله‌ای مربوط به تساوی دو منشور مطرح می‌شود (اقلیدس، 337-301). در کتاب ۱۲ مسائل مربوط به هرم، منشور، مخروط، استوانه و کره و محاسبهٔ سطح و حجم آنها بحث می‌شود (همو، 368-338؛ کانتور، I/271؛ *پاولی*، VI(1)/1034).

در کتاب ۱۳ از ۵ چند وجهی منتظم، یعنی ۴ وجهی (هرم)، ۶ وجهی (مکعب)، ۸ وجهی، ۱۲ وجهی و ۲۰ وجهی سخن گفته می‌شود و در پایان تأکید می‌گردد که جز اینها، چند وجهی منتظم دیگری وجود ندارد (اقلیدس، 396-369؛ نیز نک: کانتور، I/273؛ *پاولی*، VI(1)/1035).

شایان ذکر است که مطالب کتابهای ۱ـ۴ و ۷ـ۹ و ۱۱ در سده‌های ۶ و ۵ ق‌م نیز شناخته شده بوده، و به طور عمده از فیثاغورس و حکمای طبیعی برگرفته شده است. مطالب کتابهای ۵ و ۱۲ به ائودوکسوس باز می‌گردد و مطالب کتابهای ۱۰ و ۱۳ از تئاتیتوس برگرفته شده است. سابقهٔ مطالب کتاب ۶ در تاریخ ریاضیات یونان روشن نیست (کانتور، I/261-275؛ «فرهنگ»، IV/417-423؛ شرایبر، 34).

در جهان اسلام توجه به *اصول هندسهٔ* اقلیدس از سدهٔ ۲ق آغاز شد. برپایهٔ یک گزارش، در دوران منصور عباسی و به سفارش وی، امپراتور بیزانس نسخه‌ای از این اثر را به بغداد فرستاد (ابن خلدون، ۴۴۴). ترجمهٔ این اثر، به ویژه در آن دوران که مترجمان در کار خویش ورزیدگی چندانی نداشتند، بسیار دشوار بود و گرچه ابن خلدون (ص ۴۴۸) از ترجمهٔ آن در همان روزگار خبر می‌دهد، در منابع دیگر ذکری از آن نیست؛ اما مسلم است که حجاج بن یوسف بن مطر در دوران هارون‌الرشید ترجمه‌ای از آن فراهم ساخته است. به نظر می‌رسد این ترجمه ــ که هارونی نامیده می‌شد ــ چندان دلپسند نبوده است. پس حجاج در روزگار مأمون یک بار دیگر به تصحیح و تهذیب و اختصار آن پرداخت، و این ترجمهٔ دوم ــ که مأمونی خوانده شد ــ تا مدتی مورد توجه بود، به طوری که ترجمهٔ هارونی به فراموشی سپرده شد، و ظاهراً از همین‌رو، نسخه‌ای از آن بر جای نمانده است؛ اما از ترجمهٔ دوم حجاج، کتابهای ۱ـ۶ و ۱۱ـ۱۳ در دست است و از ترجمهٔ کتابهای ۱ـ۶ نسخه‌ای در لیدن موجود است. بخشهایی از این متن عربی، همراه با ترجمهٔ لاتین آن به چاپ هم رسیده است (نیریزی، ۴؛ ابن ندیم، ۳۲۵ـ۳۲۶؛ قفطی، ۶۲ـ۶۴؛ *پاولی*، VI(1)/1011؛ «فرهنگ»، IV/438).

در این دوران، فن ترجمه به سرعت در کار پیشرفت بود و دو سه دهه دیرتر ترجمهٔ مأمونی نیز خاطر طالبان اصول را خشنود نمی‌ساخت. در نتیجه، اسحاق بن حنین، ظاهراً در دوران متوکل، سومین ترجمهٔ این اثر را فراهم ساخت و این ترجمه به دست ثابت بن قره ویراسته شده که نسخه‌های متعددی از آن در دست است. دربارهٔ یک ترجمهٔ مستقل از ثابت بن قره نیز گزارشهایی رسیده است، هرچند نسخه‌ای از آن بر جا نمانده است. ابوعثمان دمشقی نیز شماری از مقالات آن، همچنین شرح پاپوس بر کتاب (مقالهٔ) دهم را به عربی درآورد. نیریزی بر شرح اهرن اسکندرانی بر این اثر، شرح دیگری نوشت که بر جا مانده است، و اصولاً سرچشمهٔ آگاهی ما از شرح اهرن، همین شرح نیریزی است. از شرح نیریزی این آگاهی نیز به دست می‌آید که شرح اهرن، کتابهای ۱ـ۸ را در بر می‌گرفته است و نیز پروکلس در شرح خود بر کتاب اول *اصول*، بی‌آنکه از اهرن نام ببرد، براهین بسیاری مسائل را از وی برگرفته است. نیریزی بر ترجمهٔ دوم حجاج نیز شرحی نوشت و در هر بخش مطالبی از دیگر ریاضی‌دانان و شارحان کتاب *اصول* بر آن افزود. این شرح در سدهٔ ۱۲م به زبان لاتین ترجمه شد. نظیف بن یمن که نسخه‌ای از کتاب ۱۰ را ــ که شامل ۱۴۹ گزاره بود ــ در اختیار داشت، آن را به عربی درآورد. اکنون نسخه‌ای از ترجمهٔ وی در پاریس نگهداری می‌شود. جالب توجه است که نسخ متداول کتاب ۱۰ در آن روزگار، شامل ۱۰۹ گزاره بوده، و آنچه اکنون در دست است نیز، بیش از ۱۱۵ گزاره در بر ندارد (نیریزی، ۴، ۶؛ ابن ندیم، قفطی، همانجاها؛ اشتاین اشنایدر، 166؛ زوتر، 68؛ *پاولی*، VI(1)/1011، 1036-1037؛ «فرهنگ»، IV/438-439، 441؛ شرایبر، همانجا).

افزون بر این ترجمه‌ها، دانشمندان جهان اسلام برای رفع کاستیها و نادرستیهای متون ترجمه شده و آسان‌تر ساختن استفاده از این اثر به عنوان یک کتاب درسی به کوششهای بسیار برخاستند و تلخیصها و تحریرهای بسیاری از آن فراهم آوردند. همچنین سلسله آثاری در توضیح و تبیین دشواریهای کتاب *اصول* در جهان اسلام نوشته شد. شمار این آثار که نام آنها در منابع آمده است، نزدیک به ۱۰۰ است که در حدود نیمی از آنها در دست است. در این مقاله به بخشی از اینگونه نوشته‌ها اشاره می‌شود:

ثابت بن قره، افزون بر ویرایش ترجمهٔ اسحاق و بررسیهای دیگر دربارهٔ همین اثر، دو رساله در اثبات اصل توازی نوشت. وی همچنین رساله‌ای دربارهٔ علت ترتیب ویژهٔ *اصول* اقلیدس تألیف کرد. نیریزی نیز رساله‌ای در اثبات همین اصل نوشت که نسخه‌ای از آن در دست است (قفطی، ۱۱۶ـ۱۱۷؛ روزنفلد، ۵۸ ـ ۷۴؛ GAS, V/105-106, 284-285؛ زوتر، 45). احمد کرابیسی بخشهایی از *اصول*، ماهانی کتابهای ۵ و ۱۰، و جوهری همهٔ آن را شرح کرد. از شرح کرابیسی چیزی بر جای نمانده، اما از شرح ماهانی بخشهایی در دست است و نصیرالدین طوسی (*الشافیة*...، ۱۷ـ۲۶) بخشهایی از شرح جوهری را نقل کرده است. ابوجعفر خازن مقاله‌ای در اثبات اصل پنجم نوشت. وی همچنین شرحی بر تعریفات کتاب ۱۰، با عنوان *تفسیر صدر المقالة العاشرة من کتاب اقلیدس* نوشته که نسخه‌هایی از آن بر جا مانده است. بوزجانی نیز بر این اثر شرحی نوشته که به تصریح ابن ندیم، آن را به پایان نبرده، و اثری هم از آن به جا نمانده است. ابن راهویهٔ ارجانی و ابویوسف رازی و احمد بن حسین اهوازی کتاب ۱۰، و ابوالقاسم انطاکی و سند بن علی

همهٔ *اصول* را شرح کردند و شرح انطاکی بر کتابهای ۵ـ۱۳ در دست است. ابن هیثم شرحی دربارهٔ اصول موضوعه (کتاب اول) و نیز شرحی دربارهٔ دشواریهای این اثر با عنوان *حل شکوک کتاب اقلیدس فی الاصول* نوشت. از شرح اخیر چند نسخه بر جا مانده است و یک چاپ تصویری آن نیز منتشر شده است. وی در این اثر به جای اصل پنجم کتاب اول، اصل دیگری هم‌ارز با آن قرار داده است (ابن ندیم، ۳۲۵ـ۳۲۶؛ ابن هیثم، ۲۵ـ۲۷؛ خیام، ۶؛ قفطی، ۶۲ ـ ۶۵؛ اشتاین اشنایدر، 166-168؛ زوتر، 12, 17, 26-27, 58, 64, 66, 68؛ قربانی، ۶۳ـ۶۷؛ روزنفلد، ۴۹ـ۵۷، ۶۰ـ۶۴).

قسطابن لوقا در توضیح دشواریهای *اصول*، اثری با عنوان *شکوک کتاب اقلیدس*، و نیز شرحی دربارهٔ کتاب سوم نوشت. فارابی شرحی دربارهٔ تعریفات کتابهای اول و پنجم نوشت. اصل عربی این شرح از میان رفته، اما ترجمهٔ عبری آن برجای مانده است. ابوسهل کوهی تحریر دیگری از *اصول* فراهم آورد. از مقالات اول و دوم این تحریر نسخه‌ای در قاهره موجود است. احمد بن حسین اهوازی کتاب دهم را شرح کرد که نسخه‌هایی از آن در پاریس و برلن نگهداری می‌شود. ابوسعید سجزی بر برخی گزاره‌های *اصول* براهین تازه عرضه کرد. ابن سینا در کتاب *شفا* تلخیصی از ۱۳ کتاب *اصول* و نیز دو کتاب الحاق شده به آن به دست داد. جیانی کتاب پنجم را شرح کرد. بیرونی در مقاله‌ای به بررسی اصل توازی پرداخت. خیام *رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس* را دربارهٔ اصل توازی و مسائل مربوط به نسبتها نوشت؛ این اثر چند بار به چاپ رسیده است. جالب توجه است که وی با اشاره به کوششهای «خازن، شَنّی، نیریزی و دیگران» در اثبات اصل توازی گوید: «هیچ یک از ایشان نتوانسته است برهان درستی بر این موضوع بیاورد، بلکه هر یک از ایشان به فرضی متوسل شده است که اثبات درستی آن از اثبات همین اصل آسان‌تر نیست». آنگاه خیام طی ۸ گزاره از دیدگاه خود به اثبات اصل توازی می‌پردازد (ص ۶، ۱۳ـ۳۵).

ابن رشد رساله‌ای دربارهٔ آنچه از *اصول* اقلیدس برای درک مجسطی بطلمیوس لازم است، تألیف کرد. مظفر اسفزاری *اختصار اصول اقلیدس* را نوشت. حسام‌الدین سالار رساله‌ای در اثبات اصل توازی تألیف کرد که نسخه‌ای از آن بر جا مانده است. جابربن افلح *اصول* را شرح کرد که ترجمهٔ عبری بخشهایی از آن در دست است. اثیرالدین ابهری، کتاب مفصل *اصلاح اصول اقلیدس* را نوشت و در آن از جمله به اقامهٔ برهان بر اصل توازی پرداخت. نصیرالدین طوسی مشهورترین تحریر را از این اثر فراهم آورد. وی برای تهیهٔ این تحریر ترجمهٔ حجاج بن یوسف و نیز ترجمهٔ اسحاق بن حنین (با ویرایش ثابت ابن قره) را مورد استفاده قرار داده است. این تحریر چندبار و از جمله در ۱۲۹۸ق در تهران به چاپ رسیده است. تحریر نصیرالدین طوسی به فارسی نیز ترجمه شده است؛ برخی ریاضی‌دانان بر این تحریر شرح نوشته‌اند. تحریر دیگری از این اثر که از نظر تاریخ ریاضیات اهمیت بسیار دارد، و متن عربی و ترجمهٔ لاتینی آن در سالهای ۱۵۹۴ و ۱۶۵۷م در رم به چاپ رسیده، اشتباهاً به نصیرالدین طوسی نسبت داده شده است. نصیرالدین طوسی همچنین رساله‌ای در اثبات اصل توازی با عنوان *الشافیة عن الشک فی الخطوط المتوازیه* دارد که در ۱۳۵۹ق در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است. وی در این رساله، نخست با ذکر براهین جوهری، ابن هیثم و خیام، نشان می‌دهد که آنان در جریان اثبات از اصل دیگری که با اصل توازی هم‌ارز بوده است، استفاده کرده‌اند و آنگاه به عرضهٔ استدلال خود می‌پردازد. محیی‌الدین مغربی تحریر *اصول اقلیدس فی الاشکال الهندسیه* را تألیف کرد که مقدمهٔ آن به مقدمهٔ تحریر منسوب به نصیرالدین طوسی شباهت بسیار دارد. وی نیز در این تحریر به اثبات اصل توازی کوشیده است. از این اثر نسخه‌هایی بر جا مانده است. محیی‌الدین همچنین *تلخیص الاصول* را نوشت که از آن نیز نسخه‌ای در دست است. چنانکه اشاره شد، فهرست اینگونه آثار بسیار مفصل‌تر از اینهاست (ابن ندیم، ۳۵۳؛ ابن سینا، ۱۶ـ۴۳۰؛ نصیرالدین، «تحریر المعطیات»، ۲، *الشافیة*، ۴ـ۲۶؛ اشتاین اشنایدر، 167-176؛ زوتر، 150 ,75 ,41؛ GAS، همانجاها؛ نیز نک: هـ د، ابن سینا، اثیرالدین ابهری، اسفزاری).

۲. «داده‌ها». محتوای این اثر با مضامین کتابهای ۱ـ۶ *اصول* ارتباط دارد و در مجموع شامل ۹۴ گزاره است که بیشتر آنها به این صورت بیان می‌شود: هرگاه اندازه‌ها با ویژگیهای معینی از یک شکل هندسی داده شده باشند، اندازه‌ها یا ویژگیهای دیگری مربوط به آن شکل، یا شکل دیگری که پیوندی با آن داشته باشد نیز داده شده‌اند. مثلاً در گزارهٔ ۲۸ گفته می‌شود: وقتی نقطهٔ P و خط L داده شده باشند، خطی که از P بگذرد و با L موازی باشد نیز داده شده است. در گزارهٔ ۳۹ گفته می‌شود: هرگاه اندازه‌های ۳ ضلع یک مثلث داده شده باشند، آن مثلث مشخص شده‌است (نصیرالدین، *تحریرالاصول*، ۱۳، ۱۶ـ۱۷؛ کانتور، I/282-283؛ *پاولی*، VI(1)/1043-1045؛ «فرهنگ»، IV/425؛ شرایبر، 55, 58-59). اسحاق بن حنین این اثر را با عنوان *کتاب المعطیات* به زبان عربی ترجمه کرد و ثابت بن قره آن را ویراست. نصیرالدین طوسی تحریر دیگری از آن فراهم آورد که در ۱۳۵۸ق در حیدرآباد دکن منتشر شد (نصیرالدین، «تحریر المعطیات»، همانجا؛ GAS, V/116).

۳. «تقسیم اشکال». نسخهٔ یونانی این اثر از میان رفته، و تنها بخشهایی از ترجمهٔ عربی آن، با عنوان *کتاب القسمة* بر جا مانده است که صورتهای ۳۶ گزارهٔ آن و اثبات کامل ۴ گزاره از آن میان را در بردارد. این نسخهٔ عربی را فرانتس وُپکه یافت و در ۱۸۵۱م منتشر کرد. استدلالهای مربوط به ۳۲ گزارهٔ دیگر را می‌توان در کتاب «کاربرد هندسه[1]» تألیف لئوناردو فیبوناچی[2] ریاضی‌دان سدهٔ ۱۳م یافت. اینک روشن است که فیبوناچی نسخه‌ای از این اثر را که اکنون در دست نیست، در اختیار داشته است. در این اثر، مسائل مربوط به تقسیم اشکال هندسی به وسیلهٔ خطوط، به طوری که اشکال معینی به دست

1. *Practica geometriae.* 2. Fibonacci

آید، یا سطح شکل داده شده به نسبت معینی تقسیم گردد، طرح و حل شده‌اند. مثلاً در گزارهٔ ۱۹، مثلث ABC داده شده است و مطلوب رسم خطی است که از نقطهٔ D در درون مثلث بگذرد و سطح مثلث را به دو نیمهٔ برابر تقسیم کند. در گزارهٔ ۲۹ دایره‌ای داده شده است و مطلوب رسم دو وتر موازی با یکدیگر در این دایره است، به طوری که یک سوم سطح دایره را در بر گیرند (ابن ندیم، ۳۲۶؛ کانتور، I/287-288؛ *پاولی*، VI(1)/1041؛ «فرهنگ»، IV/426؛ شرایبر، 55، 63).

۴. *پوریسمها*[1]. این اثر از میان رفته است. پاپوس و پروکلس بخشهایی از این کتاب را که شامل ۳ مجلد می‌شده است، نقل کرده‌اند. واژهٔ پوریسم به معنای گزارهٔ فرعی است و گویا این اثر محصول جنبی بررسیهای اقلیدس در مقاطع مخروطی بوده است و در بخشی از آن، از خطوط و دوایر به عنوان مکانهای هندسی نقاطی با شرایط معین بحث شده است. در این کتاب همچنین گزاره‌هایی مطرح شده‌اند که در آنها شرط یا شروطی که با فراهم آمدن آنها، مسألهٔ معینی قابل حل می‌شود، بیان می‌گردند، و بدین‌سان، مسأله‌ای که در حالت عام (یعنی بدون حصول آن شرایط) قابل حل نبوده، بی‌نهایت پاسخ خواهد داشت (*پاولی*، VI(1)/1045-1046؛ «فرهنگ»، IV/426-427؛ ایوز، 131؛ شرایبر، 55، 65-68).

۵. کتابی دربارهٔ سطوحی در فضا به عنوان مکانهای هندسی. این اثر بر جا نمانده است. به نوشتهٔ پاپوس در این اثر از استوانه و مخروط سخن گفته شده است و به نظر می‌رسد که ارشمیدس نیز در اثری که دربارهٔ شبه مخروطها نوشته است، از آن استفاده کرده باشد (همو، 55؛ هد، ارشمیدس).

۶. اثری با عنوان *پسیداریا*[2] (= مغالطه‌ها)، که بر جا نمانده است. به گفتهٔ پروکلس، از آنجا که بسیاری از مبتدیان به هنگام کاربرد قواعد ریاضی دچار اشتباه می‌شوند و به نتایج نادرست می‌رسند و گاه نیز ممکن است فریفتهٔ استدلالی شوند که ظاهر علمی دارد، اقلیدس در این اثر شیوه‌های گوناگون مغالطه را نشان داده است تا استدلال درست از نادرست باز شناخته شود (کانتور، I/278؛ *پاولی*، VI(1)/1051؛ «فرهنگ»، IV/429؛ شرایبر، همانجا).

۷. «مخروطات». این اثر که ۴ کتاب را در بر می‌گرفته، از میان رفته است. از اشارات پاپوس چنین برمی‌آید که «مخروطات» اقلیدس، تحریر تازه‌ای از «مقاطع مخروطی» آریستایوس که آن نیز بر جا نمانده، بوده است. در حقیقت، اثر مفصل ۸ جلدی آپولونیوس پرگایی دربارهٔ مقاطع مخروطی موجب شد که آثار پیش از وی در این زمینه به فراموشی سپرده شود. پاپوس بر آن است که مضمون «مخروطات» اقلیدس با محتوای ۳ کتاب نخست «مخروطات» آپولونیوس تفاوت چندانی نداشته است (*پاولی*، VI(1)/1046-1047؛ «فرهنگ»، IV/427-428؛ شرایبر، 55-56).

۸. «نورشناخت[3]». نسخهٔ اصلی این اثر بر جا مانده است. همچنین تحریری که ثئون اسکندرانی در ۳۷۰م از این اثر فراهم آورده، در دست است. «نورشناخت» مانند *اصول* هندسه شامل یک سلسله تعریفات و اصول موضوعه است. از اشاراتی که در مقدمهٔ «پدیده‌ها» به این اثر شده است، چنین می‌نماید که اقلیدس این کتاب را به طور عمده برای استفاده در ستاره‌شناسی نوشته است. این کتاب با عنوان *المناظر* یا *اختلاف المناظر* به عربی ترجمه شده، و نصیرالدین طوسی تحریر دیگری از آن فراهم آورد که در ۱۳۵۸ق در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است (ابن ندیم، ۳۲۶؛ کانتور، I/293؛ *پاولی*، VI(1)/1049-1050؛ «فرهنگ»، IV/430؛ GAS, V/117؛ شرایبر، 68-70).

۹. «آینه‌ها[4]». در این اثر دربارهٔ بازتاب نور سخن گفته می‌شود. در تعلق این اثر به اقلیدس تردید شده، اما اشاره‌ای که در متن «نور شناخت» به اثبات برابری زوایای تابش و بازتاب در کتاب «آینه‌ها» شده است، نشان می‌دهد که اقلیدس چنین اثری داشته است. البته ممکن است آنچه با عنوان *کاتوپتریکا*، همراه با «نور شناخت» اقلیدس منتشر شده است، نوشتهٔ اقلیدس نباشد (*پاولی*، VI(1)/1050؛ شرایبر، 56).

۱۰. «پدیده‌ها[5]»، دربارهٔ ستاره‌شناسی. اقلیدس در تألیف این اثر از «طلوع و غروب ستارگان» و «دربارهٔ کرهٔ متحرک» اطولوقس بهره برده است. این کتاب احتمالاً به قلم علی بن عیسیٰ (سدهٔ ۳ق) با عنوان *الظاهرات* به عربی ترجمه شده، و طوسی تحریر دیگری از آن تهیه کرده است (ابن ندیم، همانجا؛ *پاولی*، VI(1)/1048؛ «فرهنگ»، IV/429-430؛ GAS, V/118-119؛ شرایبر، 56-57).

۱۱. «اصول موسیقی[6]»، یا *تقسیم درجات الالحان*. ابن ندیم (همانجا) از آن با عنوان *کتاب النغم* نیز یاد می‌کند («فرهنگ»، IV/430-431؛ شرایبر، 57).

۱۲. *الثقل و الخفة*. ابن ندیم (همانجا) اثری با این عنوان به اقلیدس نسبت می‌دهد، اما در مآخذ کهن غربی اشاره‌ای به آن نشده است. در سالهای ۱۵۳۷، ۱۹۰۰ و ۱۹۵۲م، قطعاتی با همین عنوان به زبان لاتین کشف و منتشر شد. ویکه نیز قطعه‌ای از ترجمهٔ عربی آن را در کتابخانهٔ ملی پاریس یافت و در ۱۸۵۱م منتشر ساخت (*پاولی*، VI(1)/1051-1052؛ «فرهنگ»، IV/431؛ شرایبر، 57-58).

مآخذ: ابن خلدون، عبدالرحمان، *مقدمة*، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ ابن سینا، *الشفاء*، ریاضیات (۱)، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هیثم، حسن، *حل شکوک کتاب اقلیدس فی الاصول*، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ خیام، عمر، *شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس*، اسکندریه، ۱۹۶۱م؛ روزنفلد، ب. ا.، *نظریة الخطوط المتوازیة فی المصادر العربیة*، ترجمهٔ سامی شلهوب و کمال نجیب عبدالرحمان، حلب، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۹۵۶م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛

1. *Porismata.* 2. *Pseudaria.* 3. *Optica.* 4. *Catoptrica.* 5. *Phaenomena.* 6. *Elements of Music.*

نصیرالدین طوسی، *تحریر الاصول*، تهران، ۱۲۹۸ق؛ همو، «تحریر ظاهرات الفلک»، «تحریر المعطیات»، *مجموع الرسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ همو، *الشافیة عن الشک فی الخطوط المتوازیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ نیریزی، فضل، *شرح کتاب اقلیدس فی الاصول* (نک: ما، «اصول اقلیدس[1]»)؛ نیز:

Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1965; *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1971-1972; Euclid, *Elements*, tr. Th. Heath, 1952, Britannica Great Books; *Euclidis Elementa, ex interpretatione Al - Hadschdschadschil cum commentariis Al - Narizii*, Copenhagen, 1897; Eves, H., *An Introduction to the History of Mathematics*, New York, 1963; GAS; Heath, Th., *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921; *Pauly*; Schreiber, P., *Euclid*, Leipzig, 1987; Steinschneider, M., *die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

علیرضا جعفری‌نائینی ـ محمدعلی مولوی

اُقْلیدِسی، ابوالحسن احمد بن ابراهیم، ریاضی‌دان مسلمان که ظاهراً در حدود سال ۳۴۱ق/۹۵۲م در دمشق می‌زیسته است. در منابع شناخته شدهٔ دورهٔ اسلامی، هیچ اشاره‌ای به نام او نشده است. به همین سبب تا ۱۹۳۶م/۱۳۲۵ش که ماکس کراوزه، در مقالهٔ معروف خود «دربارهٔ نسخه‌های خطی ریاضی موجود در استانبول» (ص 513)، از وی و کتاب *الفصول فی الحساب الهندی* او نام برد، ناشناخته بود. تحقیقات بعدی بروکلمان (GAL,S, I/387)، احمد سلیم سعیدان، سزگین و دیگران نیز در این زمینه تکرار همان سخنان کراوزه است؛ هرچند سعیدان هرگز از معرفی این کتاب توسط کراوزه سخنی به میان نیاورده است. در واقع تمامی آگاهی کنونی ما دربارهٔ اقلیدسی، یعنی نام او، عنوان کتاب و محل و سال تألیف آن، تنها از آنچه ناسخ کتاب در صفحهٔ عنوان آورده، به دست می‌آید. نسبت اقلیدسی نیز ممکن است بیانگر شغل وی باشد، زیرا برخی از کسانی که *اصول* اقلیدس را استنساخ می‌کرده‌اند، بدین لقب مشهور بوده‌اند (نک: سمعانی، ۱/۳۳۳).

آثـار: ۱. *الفصول فی الحساب الهندی*. یک نسخهٔ خطی از این اثر که سعیدان («کهن‌ترین...[2]»، 475؛ همو، ۲۸) و به پیروی از او قربانی (*زندگی‌نامه*...، ۱۳۱) آن را منحصر به فرد خوانده‌اند، با شمارهٔ ۸۰۲ و تاریخ استنساخ ۵۵۲ق/۱۱۵۷م در کتابخانهٔ ینی جامع استانبول نگهداری می‌شود. احمد سلیم سعیدان نخست در ۱۹۶۶م در مقالهٔ یاد شده این کتاب را معرفی کرد و سپس در ۱۹۷۳م متن عربی و در ۱۹۷۸م ترجمهٔ انگلیسی آن را به چاپ رساند (متن اصلی عربی یک بار دیگر در ۱۹۸۵م، ظاهراً با تغییراتی قابل توجه، به چاپ رسیده است). این نسخه تنها ۳ موردافتادگی دارد و روی هم رفته بسیار قابل اعتماد است (سعیدان، همانجاها). ۲. *الحجری فی الحساب*، در ۴ فصل. احمد آتش نسخهٔ خطی این کتاب را در ماگنسیا یافته، و آن را در *مجلة معهد المخطوطات العربیة* معرفی کرده است (ص ۳۰). عادل انبوبا (ص ۳۲۰-۳۲۲) با مقایسهٔ مشخصات *الفصول فی الحساب الهندی* و مشخصات نسخهٔ *الحجری* که سعیدان بدان دسترسی نداشته است (نک: سعیدان، ۲۷، حاشیه)، با توجه به یکی بودن شمار فصول و حجم تقریبی این دو، بر آن است که احتمالاً این نسخهٔ اخیر، نسخهٔ دیگری از کتاب *الفصول فی الحساب الهندی* است. اما اثبات این مدعیٰ نیازمند مقایسهٔ دقیق این دو اثر است.

موضوعات فصلهای *الفصول فی الحساب الهندی* و اهمیت آن در تاریخ ریاضیات: اقلیدسی در مقدمهٔ این کتاب می‌گوید که همهٔ کتابهای مهمی را که تا زمان او دربارهٔ حساب هندی نگاشته شده، خوانده است و با زبردستان و مشاهیر این فن دیدار کرده، و از آنان کسب اطلاع نموده است. وی سپس می‌افزاید که حاصل کار هیچ‌یک از دانشمندان پیش از او مانند آنچه وی پدید آورده، نبوده است (ص ۴۷). اقلیدسی سپس به ضرورت به کار بردن تخت و میل (هـ م) در شیوهٔ رایج در حساب اشاره می‌کند؛ اما در پایان به شیوه‌ای که ابتکار خود اوست، اشاره، و ادعا می‌کند که در این شیوه نیازی به تخت و میل (یا تراب) نیست، بلکه تمامی محاسبات در صفحه (یعنی با قلم و مرکب و روی کاغذ) انجام می‌گیرد. وی همچنین از اختراع تختهٔ محاسبه‌ای ویژهٔ نابینایان و افرادی که چشمشان ضعیف است، سخن می‌گوید (ص ۴۸-۴۹؛ نیز نک: ادامهٔ مقاله). فصل اول کتاب (در ۲۱ باب)، به مقدمات موردنیاز از جمله معرفی ارقام نهگانه (و نه دهگانه، زیرا قدما صفر را جزو ارقام به شمار نمی‌آوردند)، سیستم عددنویسی هندی (با رعایت ارزش مکانی، یعنی همان سیستمی که امروزه در عددنویسی رایج است)، و خلاصه‌ای از تمامی متون قبلی نوشته شده در حساب هندی و کاربرد آنها در دستگاه شمار شصتگانی، مانند اعمال اصلی و فرعی حساب، اختصاص دارد (ص ۴۹؛ سعیدان، «اقلیدسی[3]»، 545؛ برای بررسی درستی ادعای اقلیدسی باید تمامی آثار حساب هندی تا زمان او بررسی شود).

در فصل دوم (در ۲۰ باب) موضوع در سطح بالاتری توضیح داده شده، و مشتمل است بر طرح ۹ به ۹ اعداد (روشی برای امتحان سریع و تقریبی درستی محاسبات)، اشاراتی به سیستم عدد نویسی رومی و عربی و مسائلی از این قبیل. اقلیدسی بر آن است که در این بخش روشهایی را که حسابگران عملی نامدار به آنها عمل می‌کرده‌اند، گرد آورده، و آنها را به شیوهٔ معمول در حساب هندی یاد کرده است (ص ۴۹، ۱۳۵). به ویژه وی در محاسبات مربوط به کسرها و جذرها نیز از طرح ۹ به ۹ استفاده کرده است (ص ۲۰۶-۲۰۷؛ سعیدان، همانجا). در فصل سوم (در ۲۱ باب) در قالب پرسشهای چرا...؟ چگونه است که...؟ و از این قبیل، مفاهیم و مراحل متعدد عرضه شده در دو بخش نخست توجیه شده‌اند (ص ۴۹؛ سعیدان، همان، 544). در آغاز فصل چهارم (در ۳۲ باب) مؤلف یک بار دیگر یادآور می‌شود که حساب هندی، به صورتی که به اعراب رسیده، مستلزم بهره‌گیری از تخت و تراب است. سپس وی روش پیشنهادی خود را که دیگر در آن به تخت و تراب نیاز نیست، شرح می‌دهد. این بخش از اثر اقلیدسی یکی از مهم‌ترین جنبه‌های مثبت آن است. اما این تغییر بیش از آنکه در میان ریاضی‌دانان

1. *Euclidis*... 2. «The Earliest...» 3. «Al-Uqlīdisī»

شرق عالم اسلام مهم تلقی شود، موردتوجه ریاضی‌دانان غرب عالم اسلامی بود. تا آنجا که ابن بنا در یکی از کتابهای حسابش از به کارگیری تخت و تراب توسط قدما یاد کرده است؛ در حالی که تنها نیم سده پیش از آن نصیرالدین طوسی در این باره کتابی نیز نگاشته بود (نک: سعیدان، ۱۹؛ قربانی، همان، ۱۳۲).

اما مهم‌ترین جنبهٔ اهمیت تاریخی این کتاب کاربرد کسرهای اعشاری در آن است. در واقع اقلیدسی نزدیک به ۵۰۰ سال پیش از غیاث‌الدین کاشانی (که تا چندی پیش مبتکر این کسرها شناخته می‌شد) کسرهای اعشاری را به کار برده است. اقلیدسی دربارهٔ پیش قدم بودن در این زمینه هیچ‌گونه سخنی به میان نیاورده است، ولی در چند مورد آنها را به کار بسته، و برای متمایز ساختن بخش صحیح عدد از بخش اعشاری آن یک خط کوچک (به جای ممیز) در بالای رقم یکان قسمت صحیح عدد قرار داده است. اما اقلیدسی اصرار چندانی بر به کار بردن این کسرها نداشته، و گویی به اهمیت بسیار آنها واقف نبوده است. ولی غیاث‌الدین کاشانی بی‌آنکه از کار وی اطلاع داشته باشد، یک بار دیگر این کسرها را به قیاس کسرهای شصتگانی ابداع کرده، و نام «کسرهای اعشاری» را بر آنها نهاده است. وی با آگاهی کامل از این کسرها بهره برده، و همین کار را به دیگران نیز توصیه کرده‌است (اقلیدسی، ۱۵۰، ۳۲۸؛ غیاث‌الدین، ۱۰۶، ۱۸۲-۱۹۳؛ قربانی، *کاشانی‌نامه*، ۱۸۴-۱۹۴). همچنین کتاب اقلیدسی برخلاف اثر غیاث‌الدین کاشانی به هیچ‌وجه موردتوجه ریاضی‌دانان بعدی نبوده است (تنها ابونصر سموئل بن یحییٰ مغربی در ۵۶۸ق/۱۱۷۳م این کسرها را به کار برده است)، در حالی که پس از نگارش *مفتاح الحساب* بهره‌گیری از این کسرها به سرعت در عالم اسلامی رواج یافت (همو، *زندگی‌نامه*، ۱۳۶، *کاشانی‌نامه*، ۱۷۷).

مآخذ: آتش، احمد «المخطوطات العربیة فی مکتبات الاناضول»، مجلة معهد *المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ اقلیدسی، احمد، *الفصول فی الحساب الهندی*، به کوشش احمد سلیم سعیدان، حلب، ۱۹۸۴م؛ انبوبا، عادل، «ملاحظة حول مخطوطة»، مجلة *تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۷۹م، ج ۳، شم ۲؛ سعیدان، احمدسلیم، مقدمه بر *الفصول* (نک: هم ، اقلیدسی)؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ غیاث‌الدین جمشیدکاشانی، *مفتاح الحساب*، به کوشش نادر نابلسی، دمشق، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *کاشانی‌نامه*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

GAL,S; Krause, M., «Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 1936, vol. III; Saidan, A.S., «The Earliest Extant Arabic Arithmetic...», *Isis*, 1966, vol. LVII; id., «Al-Uqlīdisī», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1976, vol. XIII.

یونس کرامتی

اِقْلیم، معرب کلمهٔ یونانی کلیما[1] به معنای تمایل، میل، شیب، انحنا، انحراف و خمیدگی است که در میان دانشمندان قدیم یونان بر چندین نوار موازی با خط استوا، به ابعاد مختلف در فاصلهٔ بین آن خط و قطب شمال، اطلاق می‌شده، و در میان جغرافی‌دانان اسلامی علاوه بر آن به معنای ناحیه، منطقه و سرزمین هم به کار رفته است. در این مقاله وجه تسمیه و اشتقاق کلمه، تحول مفهوم اقلیم در طول زمان، اقلیم در کاربرد امروزی و اقالیم سبعه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

وجه‌تسمیه و اشتقاق کلمه: مفهوم نخستین کلیما نزد یونانیان قدیم قطعه‌ای از زمین بوده است که همهٔ قسمتهای آن نسبت به اشعهٔ خورشید تمایلی یکسان و مساوی داشته، و به اصطلاح امروزی دارای عرض جغرافیایی واحدی بوده‌اند. از این تعریف اعتقاد به کرویت زمین استنباط می‌شود (*بریتانیکا*، ماکرو، IV/714) و مسلم است که فکر تقسیم زمین، اول بار در اذهان کسانی راه یافته که بر خلاف نظر عامه به کرویت زمین معتقد بودند.

با اینکه بسیاری از جغرافی‌دانان و فرهنگ نویسان اسلامی اقلیم را معرب کلیمای یونانی دانسته، و آن را به همین صورت در نوشته‌های خود تعریف کرده‌اند، ابوحاتم رازی (د ۳۲۲ق) در کتاب *الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة* (ص ۱۴۵) آن را کلمه‌ای عربی بر وزن اِفعیل از ریشهٔ قلم به معنای سهم و نصیب دانسته است و برخی دیگر گفته‌اند چون هر اقلیمی از اقلیم دیگر مقلوم، یعنی مقطوع و جدا گشته است، هر یک از آنها را اقلیم خوانده‌اند (نک: بستانی، ۹۳/۴). نویسندگان دیگر، از جمله ابوریحان بیرونی، از حمزهٔ اصفهانی نقل کرده‌اند که اقلیم در لهجهٔ جرامقهٔ ساکن شام و جزیره به معنای رستاق (روستا) و بخشی از سرزمین بوده، و همو گفته است که اقلیم لفظی سریانی به معنای روستاست که اعراب آن را اقتباس کرده، به جای «کشور» که نام یکی از تقسیمات ایران زمین بوده، به کار برده‌اند (همانجا؛ *تاج العروس*، ذیل قلم)، ولی به گفتهٔ ابوریحان بیرونی اقلیم بر حسب آنچه ابوالفضل هروی در *المدخل الصاحبی* آورده، میل است (نک: یاقوت، ۲۵/۱-۲۶). میل در لغت یعنی دوری، کجی، انحراف و نیز دوری از خط استوای سماوی به سمت جنوب یا شمال؛ و گویی منظور آنان از اقلیم مکانهایی کج و خمیده از معدل النهار باشد. بسیاری از فرهنگ نویسان آن را مفرد به خصوص مفرد اقالیم سبعه، و بنابراین هفت یک ربع مسکون تعریف کرده‌اند (*لغت‌نامه*).

اقلیم به صورت نام خاص جغرافیایی در مکانهایی در مصر، لبنان، دمشق و مخصوصاً در اندلس ثبت شده است. به گفتهٔ یاقوت حموی مردم اندلس هر قریهٔ کبیرهٔ جامعه را اقلیم خوانند (همانجا)، چنانکه در کتابهای جغرافیایی عدد اقالیم قرطبه را ۱۵ و شمار اقالیم غرناطه را ۳۳ برشمرده‌اند (مونس، ۵۶۵).

تحول مفهوم اقلیم در طول زمان: فکر تقسیم جهان معلوم به اقالیم موقعی به میان آمد که اعتقاد به کرویت زمین در جامعهٔ علمی یونان قدیم رسوخ کرده بود و فلاسفه‌ای مانند افلاطون و پس از او ارسطو و شاگردانش زمین را به کامل‌ترین شکل ممکن، یعنی کروی فرض می‌کردند که در مرکز جهان خلقت قرار گرفته است و تمام ستارگان و از جمله خورشید به دور آن می‌گردند. با چنین اعتقادی وضع تابش

1. klima

خورشید در قسمتهای مختلف سطح کرهٔ زمین و پیامدهای آن از نظر اختلاف طول شب و روز و وضع گرما و سرما در فواصل معین از خط استوا نزد آنها مسلم بود و اینکه هم جغرافی‌دانان و هم فلاسفه تا قرنها بعد نواحی قطبی و استوایی زمین را به علت سرما و گرمای فوق‌العاده غیر قابل سکونت می‌دانستند، دلیل عمده‌ای بر تصور آنها از شرایط آب و هوایی در فواصل بین استوا و قطب به شمار می‌رود. همین واقعیتها و مشاهدات و مسموعات بود که آنان را به فکر وجود نواحی مختلف بر اساس تمایل سرزمینها به سوی قطب یا نسبت به اشعهٔ خورشید انداخت، و آنان به تقسیماتی از این نواحی دست یافتند که هر یک را یک اقلیم نامیدند؛ اما در اینکه چه کسی اول بار نظریهٔ تقسیمات ربع مسکون را بر اساس اقالیم عنوان کرده است، اطلاع درستی در دست نیست. پاره‌ای معتقدند که ائودکسوس[1] (۴۰۰-۳۴۷ق‌م) از معاصران افلاطون، اولین کسی بود که نظریهٔ اقلیمهای مختلف را بر مبنای میل بیشتر زمین در نواحی دورتر از خورشید روی زمین کروی اظهار کرد (جیمز، 34). نویسندگان تاریخ علم بر این عقیده‌اند که اراتُستن، دانشمندی که اولین بار ابعاد زمین را اندازه‌گیری کرد، نخستین کسی بوده است که نظریهٔ اقالیم را تحت فرمول علمی آورد و دیگران از او پیروی کردند. اما اراتستن هم اقالیم مختلف را خطوط مشخص یا مناطق به هم پیوسته و هم مرز نمی‌دانست، بلکه معتقد بود که هر اقلیم ناحیه‌ای در فاصلهٔ معینی از خط استواست (سارتن، 271) و این خود می‌رساند که مبنای تقسیم بندی ربع مسکون به اقالیم، موضوع اختلاف آنها در آب و هوا بوده که در آن زمان اطلاعات کافی و اصطلاحات لازم برای تعبیر و تفسیر آن در اختیار نداشته‌اند و چنانکه خواهیم دید، تنها بر اساس طول شب و روز در نواحی دور یا نزدیک استوا بوده است که جهان معلوم را به بخشهایی تقسیم می‌کردند.

مسألهٔ دیگری که عامل عمده‌ای در تقسیم ربع مسکون به اقالیم به شمار می‌رفته، نیاز ستاره‌شناسان بوده است که اعتقاد راسخی به تأثیر کواکب در سرنوشت انسانها و جامعه‌های انسانی داشته‌اند و از این‌رو، آنان می‌بایست که موقع دقیق جغرافیایی مکانهای مسکون زمین را شناسایی کنند تا بتوانند اقبال و طالع افراد و جوامع را براساس آن موقعیتها و حرکت‌کواکب‌پیش‌بینی نمایند. همین‌امر است‌که جغرافیا، یعنی‌شناسایی مکانهای روی زمین را با ستاره‌شناسی یعنی شناسایی کواکب از لحاظ تاثیر آنها در سرنوشت انسانها و جوامع نزدیک ساخته، و در آثار نوشتهٔ آن زمانها این دو علم همواره در هم آمیخته است.

از جمله آثار مهمی که در یونان قدیم در این باره تألیف شده، ولی متأسفانه از میان رفته، کتاب سراپیون[2] از اهالی انطاکیه است که قدیم‌ترین کتاب جامع نجوم و ستاره‌شناسی و جغرافیا و مردم‌شناسی به شمار می‌آید و کلیهٔ اطلاعات موجود آن زمان دربارهٔ ستارگان و مکانها و انسانها و کشورها را به ترتیب اقالیم در برداشته است. این کتاب مورد بهره‌برداری فلاسفهٔ بعد از سراپیون مانند سیسرون و پلینی و دیگران واقع شده، و در نتیجه، افکار دانشمندان بعدی را چه مستقیم و چه غیر مستقیم تحت‌تأثیر قرار داده‌است.سراپیون علاوه‌بر کتاب‌خودنقشه‌ای از جهان معلوم آن زمان فراهم کرده بوده که در آن اقالیم و شهرها و عوارض‌مهم‌جغرافیایی قید شده بوده‌است. او همچنین‌جداولی‌نجومی جمع‌آوری و تنظیم‌کرده‌بود که در «(تاریخ‌طبیعی)»پلینی نقل‌شده،و خود راهنمای‌بطلمیوس‌در تدوین *المجسطی* گردیده‌است(سارتن،272).

مهم‌ترین اثر بطلمیوس از نظر موضوع اقلیم، کتاب *المجسطی* بوده که در آن کلیهٔ اطلاعات جغرافیای ریاضی و شرح تفصیلی اقالیم و مکانهای معلوم را با مختصات جغرافیایی به دست آمده از مشاهدات نجومی، جمع‌آوری و تدوین کرده است. کتاب *المجسطی* به روایتی ۳بار به وسیلهٔ یعقوب بن اسحاق کندی و ثابت بن قرهٔ حرانی و ابن خردادبه به زبان عربی ترجمه شده است (سزگین، 14). در این کتاب بطلمیوس قسمت معمور یا ربع مسکون زمین را بین سوئنه[3] (اسوان) در جنوب، و مروئه[4] در شمال دانسته، و این فاصله را بر اساس اقالیم تقسیم‌بندی کرده، و شهرهای معتبر هر اقلیم را با ذکر مختصات جغرافیایی ذکر کرده است. ترجمهٔ همین کتاب که به وسیلهٔ احمد بن محمد بن کثیر فرغانی در دارالعلم بغداد به زبان عربی درآمده، قرنها از ارکان مطالعات و مبنای تفکر جغرافی‌دانان اسلامی دربارهٔ اقالیم بوده است (کراچکوفسکی، ۸۵/۱-۸۶).

فکر تقسیم ربع مسکون به اقالیم در میان یونانیان و پیروان آنها در قرون بعد و مخصوصاً در میان جغرافی‌دانان اسلامی مبنای ریاضی و تلویحاً آب و هوایی داشت، زیرا گرم‌ترین اقلیم در نواحی استوایی، و سردترین آن در نواحی نزدیک قطب شمال در نظر گرفته می‌شد. این فکر تا زمانی که حکومت اسلام وسعت نیافته بود و مسألهٔ ادارهٔ مملکت اسلامی مشکلی ایجاد نمی‌کرد، خود راهنمایی برای تشخیص سرزمینها و تعیین مکانها و نسبت و رابطهٔ آنها با همدیگر به شمار می‌رفت؛ اما همین که قلمرو اسلامی وسعتی از سرحد سند تا اندلس، و از جنوب مصر تا ماوراءالنهر پیدا کرد، جغرافی‌دانان و مدیران مملکتی و مشاوران دانشمند آنان، تقسیم بندی جهان به اقالیم سنتی را که بر اساس مرزهای نامشخص و متداخل وضع شده بود، کافی ندانستند. از این‌رو، ناگزیر تقسیماتی دیگر بر اساس نواحی حکومتی یا مناطق تحت سلطهٔ فرمانروایان محلی پیشنهاد کردند و به حکم سنت، آن تقسیمات را نیز اقلیم نامیدند و در طول زمان اصطلاح اقلیم معنای آب و هوایی خود را از دست داد و به جای ناحیه، منطقه، حوزه، سرزمین و کشور به کار گرفته شد (برای تفصیل، نک: اقالیم سبعه در همین مقاله). به این معانی است که کلمهٔ اقلیم چندین قرن در آثار نویسندگان فارسی زبان و مخصوصاً در ادبیات و فرهنگ غنی ایرانی به کار رفته است (نک: *لغت‌نامه*).

در یکی دو قرن اخیر گرایش محسوسی در تغییر مفهوم اقلیم از آنچه بیشتر از هزار سال متداول بوده، به چشم می‌خورد. به این صورت که

1. Eudoxus 2. Serapion 3. Syene 4. Meroe

اصطلاح اقلیم مفهوم ناحیه و منطقه را متدرجاً از دست می‌دهد و معنای آب و هوا پیدا می‌کند.

قدیم‌ترین متن جغرافیایی که در آن «آب و هوا» به کار رفته، حدود *العالم* (ص ۵۷) است، آنجا که مؤلف ناشناختهٔ آن در فصل «سخن اندرناحیتها» چنین گوید: «ناحیتی از ناحیتی به ۴ روی جدا گردد، یکی به اختلاف آب و هوا و زمین و گرما و سرما....». در اینجا معلوم نیست که منظور مؤلف از آب و هوا مفهوم ترکیبی آن مترادف با اقلیم است یا اینکه آب را جداگانه و هوا را جداگانه در نظر دارد. از اینکه گرما و سرما را در دنبالهٔ نوشتهٔ خود صریحاً ذکر کرده، می‌توان چنین استنباط کرد که آب را جداگانه و هوا را جداگانه در نظر داشته است و اگر معنای ترکیبی یعنی اقلیم را در نظر می‌داشت، احتمالاً گرما و سرما را که عناصری از اقلیمند، ذکر نمی‌کرد.

در کتب جغرافیایی اسلامی قرون بعد که اغلب به زبان عربی تدوین شده، ذکری از اصطلاح «آب و هوا» به مفهوم و معنای آنچه از کلیما[1]ی فرانسوی استنباط می‌شود، به میان نیامده است و حتیٰ فلوغون رفائیل انگلیسی که در ۱۲۶۷ ق یکی از اولین کتابهای جغرافیای جدید را با عنوان *جهان نما* به زبان فارسی تدوین کرده، اصطلاح اقلیم را به معنای ناحیه و به عبارت صریح‌تر قطعه‌ای از زمین به کار برده، و در این باره چنین گفته است: «حکمای فرنگستان تمام قدر کره از ارض را که از آب بیرون مانده، به مناسبتی که منظور کرده‌اند، به ۵ قطعه تقسیم کرده‌اند، چنانکه ربع مسکون شمالی را بنابر آنچه مشهور است، در ایران به هفت اقلیم شمارند. بنابراین هر قطعه را اقلیم نیزتوان گفت» (ص ۱۳-۱۴). سپس او در کتاب خود، اقلیم را در وصف قطعات پنجگانهٔ زمین به کار برده، و از جمله نوشته است: «مطلب سوم از کتاب *جهان‌نما* در بیان اقلیم افریقا که آن را بلادالغربی نیز گویند...» و از کلمهٔ اقلیم استنباط «آب و هوا» نکرده است، چنانکه در وصف افریقا می‌گوید: «آب و هوای ولایات و امکنه که در این اقلیم واقعند، به شدت گرم و ناسازگار» است (ص ۲۲۷). کمی بیشتر از نیم قرن پس از تحریر *جهان نما*، عبدالغفار نجم‌الدوله که او را به حق باید پیش کسوت و پدر جغرافیای نو در ایران دانست، در کتاب *کفایة الجغرافی* جدید که در ۱۳۱۹ق به طبع رسانده، اقلیم را به معنای آب و هوا به کار برده، و آن را چنین تعریف کرده است: «اقلیم عمومی هر خاکی (حالت هوای آنجا) شدت و ضعف پیدا می‌کند، به حسب آنکه آن خاک را فاصله از خط استوا بیشتر باشد یا کمتر، و به حسب آنکه مقدار بخار آبی که هوای آنجا داراست، بیشتر باشد یا کمتر. اقلیم را بیشتر دو قسم ممتاز نموده‌اند: بحری و بری...» (ص ۲۲).

در کتاب جغرافیای درسی تألیف میرزا موسیٰ خان با عنوان *علم جغرافیا* که در ۱۳۱۸ق در تهران به چاپ رسیده، با اینکه در بحث کلیات جغرافیایی، ذکری از آب و هوا و پیامدهای آن به‌عمل نیامده، در چند مورد ضمن شرح جغرافیایی کشورها نوشته شده است که آب و هوای آن معتدل یا گرم یا سرد است (مثلاً نک: ص ۵۱، ۵۶، ۶۳). در این کتاب نویسنده آب و هوا را به معنای امروزی آن به کار برده است. در کتابهای جغرافیای درسی دهه‌های ۱۳۳۰ش به بعد، آب و هوا به مفهوم امروزی به تدریج جای خود را باز کرده، و فصل مستقلی به آن اختصاص داده شده است. عباس اقبال آشتیانی در تمام آثاری که برای تدریس در مدارس بر اساس قاره‌های پنجگانهٔ جهان تألیف نموده، بخش خاصی به آب و هوا اختصاص داده است و بسیاری از شاگردان او مخصوصاً در کتابهای درسی متنوع دههٔ ۱۳۴۰ش از او تقلید کرده، ولی بیشتر در نسبت به آب و هوا از اصطلاح «اقلیمی» استفاده کرده‌اند.

در دورهٔ دانشگاهی فرهنگ ایران، یعنی از سالهای دههٔ ۱۳۱۰ش به بعد واژهٔ اقلیم به خصوص در حالت نسبت، یعنی اقلیمی به معنای آب و هوا و معادل کلیمای فرانسوی به کار رفته، و می‌توان گفت که محمدتقی مصطفوی آخرین کسی است که بر اساس سنت چند قرنی این واژه را با اقتباس از سعدی (ص ۳۱) در عنوان کتاب خود *اقلیم فارس* به معنی سرزمین به کار برده است. در همین دوره مسعود کیهان در کتاب جغرافیای طبیعی خود فصل مبسوطی با عنوان «آب و هوا» آورده است (۱۲۲/۱ به بعد) و شاگردان او و دیگر فرهیختگان دانشگاهی همه در نوشته‌های خود از «آب و هوا» به معنای کلیما استفاده کرده‌اند، ولی در نسبت به «آب و هوا» همواره «اقلیمی» را بر «آب و هوایی» ترجیح داده‌اند (گنجی، ۲۷-۷۲؛ *اطلس*...، جم).

اصطلاح اقلیم به جای هواشناسی در بیان علم کلیماتولوژی[2] اکنون کاملاً متداول شده، و بیشتر کتابهای مربوط به آن با عنوان اقلیم شناسی منتشر شده است. گفتنی است که بر خلاف آنچه در استعمال کنونی زبان فارسی، واژهٔ اقلیم معنای ناحیه‌ای خود را از دست داده است و صرفاً در معنای آب و هوا کاربرد دارد، در میان نویسندگان و جغرافی‌دانان عربی زبان همواره به‌معنای ناحیه[3]، سرزمین[4]، حوزه[5] و امثال‌آن به‌کار می‌رود، مانند اقلیم‌جغرافیایی، اقلیم زراعی، اقلیم صناعی، اقلیم طبیعی، اقلیم‌مدنی، اقلیم‌سیاسی و امثال‌آن (تونی، ۳۸؛ عطیة‌الله، ۹۶-۹۷).

اقلیم در کاربرد امروزی: چنانکه گذشت، اصطلاح اقلیم در آثار علمی و جغرافیایی زبان فارسی، معادل و به تمام معنی جایگزین «آب و هوا» منظور می‌شود و معانی مجازی و مفاهیم مختلف آن همچون ناحیه، منطقه و سرزمین کمتر در کتابهای علمی دیده می‌شود، ولی ترکیبهایی مانند هفت اقلیم یا ترکیبات دیگر (نک: *لغت‌نامه*) در زبان شعر و آثار ادبی به چشم می‌خورد. در این مختصر به علت برابری مطلقی که در مفهوم علمی دو اصطلاح «اقلیم» و «آب و هوا» منظور نظر است، بدون اینکه تمایز یا اختلافی در مفهوم آنها بر قرار گردد، از هر دو عنوان استفاده خواهد شد.

آب و هوای نواحی و مناطق را درگذشته به صورتهای نسبی مانند

1. climat 2. climatologie 3. region 4. territory 5. zone

گرم، سرد، ملایم یا مرطوب، خشک، نیمه خشک، یا سردسیر و گرمسیر و امثال آن تعریف می‌کردند، ولی از زمانی که علم هواشناسی به عنوان شاخه‌ای از دانش وسیع فیزیک شناخته شد و اندازه‌گیری عناصر هوا مانند گرما، رطوبت، باران، باد و امثال آن مقدور و متداول گردید، آب و هوا را که از حالات دراز مدت همان عناصر به وجود می‌آید، متوسط وضع هوای منطقه که نتیجهٔ مطالعات آماری درازمدت بود، تعریف کردند. امروزه که توسعهٔ چشم‌گیری در مطالعات جوی حاصل شده، دانشمندان و متخصصان فن این تعریف را که هنوز هم کاملاً از تداول خارج نشده است، کافی نمی‌دانند و هر یک به زعم خود تعریفی از اقلیم پیشنهاد می‌کنند که از مجموع آنها می‌توان آب و هوا را مجموعه‌ای از تغییرات هوای یک منطقه در دراز مدت دانست که در چنین مجموعه‌ای باید در وهلهٔ اول عوامل جغرافیایی که عناصر جو را به وجود می‌آورند، مانند نیروی خورشید، عرض جغرافیایی، ارتفاع از سطح دریا، پراکندگی خشکیها و اقیانوسها، جریانات بحری و سپس مقادیر متوسط عناصر جو مانند تشعشع (نیروی آفتاب)، دما، رطوبت (نم نسبی و مطلق)، باران، فشار و باد در ساعات مختلف روز و ماه و سال و همچنین حداکثر و اقل و متوسط آن کمیتها و سرانجام فراوانی بروز و تغییرپذیری آنها تا جایی که مقدور باشد، مورد نظر قرار گیرد. همچنانکه وضع هوا از سالی به سال دیگر تفاوت می‌کند، مشاهدات ممتد نشان داده است که این تفاوتها در دهه‌ها و سده‌ها هم وجود دارد، و از این گفته چنین استنباط می‌شود که آب و هوا پدیده‌ای زمان مدار است و ارقام و اعداد و حتیٰ تعاریف آب و هوا می‌باید همواره ناظر به زمان معین و همراه با ذکر آن زمان باشد (*بریتانیکا*، ماکرو، IV/714). از نظر علمی آب و هوای هر ناحیه از زمین در نتیجهٔ تحلیل و تجزیهٔ آمارهای به دست آمده در بستر جغرافیایی آن ناحیه فراهم می‌گردد و از ترکیب اصول هواشناسی و واقعیتهای جغرافیایی است که اقلیم وجود پیدا می‌کند.

آنچه در بررسی آب و هوا واجد اهمیت بسیار است، اثر عمیقی است که این پدیده در حیات نباتی و حیوانی و انسانی دارد. پوشش گیاهی طبیعی هر جای کرهٔ زمین نتیجهٔ شرایط اقلیمی همانجاست و این پیوستگی تا حدی است که دانشمندان، نوع پوشش گیاهی را یکی از ضوابط تقسیم‌بندی اقلیمی دانسته‌اند. توفیق بشر در تولید فرآورده‌های کشاورزی مورد نیاز تا حد بسیاری بستگی به شرایط اقلیمی دارد. زندگی حیوانات و مخصوصاً چهارپایان اهلی که زندگی انسان بدانها بستگی دارد، تا حدی تابع شرایط آب و هوایی است و سرانجام تراکم جمعیتهای انسانی و توسعهٔ شهرها و مراکز صنعتی با تمام پیامدهای اجتماعی تا میزان قابل توجهی به شرایط اقلیمی بستگی دارد («دائرةالمعارف...»[1]، IV/590).

اقالیم سبعه (هفت‌اقلیم، اقالیم هفت‌گانه): تقسیم‌بندی جهان معلوم بر بخشها، از مسائلی است که با آغاز زندگی اجتماعی بشر در گوشه و کنار جهان شروع شده و هنوز ادامه دارد و در زمان ما مهم‌ترین عامل ایجاد جنگها و منازعات بین اقوام و پیروان ادیان و دولتها به شمار می‌رود. قدیم‌ترین تقسیم‌بندیها جنبهٔ اسطوره‌ای و افسانه‌ای دارد که از حدود اطلاعات جغرافیایی یا معتقدات مذهبی و قومی پیشینیان حکایت می‌کند. کهن‌ترین این تقسیم‌بندیها را منسوب به حضرت نوح(ع) می‌دانند. گفته‌اند که آن حضرت زمین را از پهنا به ۳ قسمت تقسیم کرده بود. قسمت جنوبی را به حام داد که سرزمین سیاهان بود. قسمت شمالی را به یافث داد که زمین سفیدرویان و سرخ چهرگان بود، و قسمت میانی را به سام داد که زمین گندم‌گونان بود. فریدون نیز زمین را به ۳ قسمت کرده بود. شرق را به تور، غرب را به سلم، و بخش میانی را به ایرج داد که ایرانشهر باشد. از پارسیان تقسیم‌بندی دیگری نیز آمده است که مبتکر آن را هرمس حکیم می‌دانند. آنها زمین را به ۷ قسمت کرده بودند و هر یک را کشور می‌نامیدند که به صورت دایره‌هایی به هم متصل بودند. هندیان نیز زمین را به ۹ قسمت کرده بودند و هر یک را گَند یا نَوگَند می‌نامیدند: ۴ جهت اصلی و ۴ جهت فرعی و یک بخش میانی که هر یک را به نامی می‌خواندند (نک: پاپلی، ۴۰۷-۴۰۸، به نقل از بیرونی و حمدالله مستوفی).

گفته‌اند از جمله کسانی که اقالیم را تقسیم کرده‌اند، پادشاهان بزرگی بودند که سلطنت و حکمت و دانش را توأم داشته‌اند، همچون سلیمان پسر داوود، آصف پسر برخیا، ذوالقرنین، تبع تبابعه، اردشیر، بطلمیوس و مأمون (انصاری، ۲۷). بیشتر جغرافی‌دانان عرب به استثنای کسانی که از علوم ریاضی و هیأت بهره‌ای داشتند و زمین را مانند یونانیان تقسیم می‌کردند، جهان را به شکل پرنده‌ای در نظر می‌گرفتند که چین و هند، سر، و سوریه و عراق و مصر، سینه، و مغرب، دم آن را تشکیل می‌داد. ابن فقیه و همدانی از جمله کسانی بودند که بر این شیوه رفتند. این فکر که نخستین روایت آن به عمروعاص می‌رسد، ظاهراً منشأ چینی داشته است، زیرا در کتابی چینی به نام سینگ *لی* پن کینگ چوشه[2] آمده است که جهان به شکل یک عنقاست که جزیرة العرب جسم آن، قسطنطنیه سرآن، فارس یک بازو، و سوریه بازوی دیگر آن، چین یک بال و اروپا بال دیگر، هند یک پا و مصر پای دیگر آن است (عربی، ۵۳).

یونانیان چنانکه گذشت در علم جغرافیا و وصف زمین بسیار کوشیده، و پیشرفتهای فراوانی به دست آورده بودند. آنان در ابتدا زمین را به دو بخش شرقی و غربی تقسیم کردند. بخش شرقی را ایسیا می‌خواندند که خود شامل دو بخش ایسیای خرد و ایسیای بزرگ می‌شد. ایسیای خرد ایران، حجاز و خزر را در بر می‌گرفت و ایسیای بزرگ ختن، چین و ماچین و حدود آن را شامل می‌شد. قسمت غربی نیز شامل دو بخش شمالی و جنوبی بود. بخش شمالی را اورفی یا اوربی می‌گفتند که زمین سپیدرویان بود، و بخش جنوبی را لوبیه می‌نامیدند که زمین سیاهان بود (پاپلی، ۴۰۹، به نقل از بیرونی و حمدالله مستوفی). اما بعدها در نتیجهٔ پیشرفتهای علمی و فلسفی در زمان افلاطون و ارسطو، چنانکه اشاره شد، تقسیم‌بندی جدیدی بر اساس موازین هیأت

---

1. *Merit ......* 2. *Sing li pen King Tchouche.*

و ریاضی و با فرض کرویت زمین به وجود آمد که واحد آن اقلیم و شمار تقسیمات آن ۷ بود و چنین بود که در قرون ۲ و ۱ق‌م، مسألهٔ وجود هفت اقلیم مجاور همدیگر را همگان پذیرفتند و این امر بیشتر از نیاز ستاره‌شناسان نشأت می‌گرفت (سارتن، 271). این تقسیم‌بندی اصولاً مربوط به ربع مسکون، یعنی جهان شناخته شدهٔ آن زمان بود و اهمیت آن در این است که بیشتر از ۱۰ قرن بر تفکرات و تفحصات و نوشته‌های جغرافی‌دانهای اسلامی سایه افکنده، و پایهٔ مطالعات آنها بوده است. با توجه به همین اهمیت در اینجا پس از کلیاتی چند دربارهٔ هفت اقلیم یا اقالیم سبعه، دربارهٔ برداشتِ برخی از جغرافی‌دانان معروف اسلامی از این موضوع، به طور جداگانه و با رعایت تقویم تاریخی، بحث می‌شود.

بیشتر کسانی که دربارهٔ عدد ۷ در مسألهٔ اقالیم سبعه مطالعه کرده‌اند، با توجه به کاربردیِ که عدد ۷ در فرهنگ ایران زمین داشته است (نک: شریف محلاتی، سراسر کتاب؛ *لغت‌نامه*، *برهان قاطع*، ذیل هفت)، آن را الهامی از مشرق زمین دانسته‌اند. به احتمال قوی اندیشهٔ تقسیم زمین به ۷ بخش متمایز، در دورهٔ حکومت هخامنشیان و سلطهٔ اسکندر، از ایران به یونان راه یافته، و مبنای هفت اقلیم گشته است، مخصوصاً از شرحی که پس از این می‌آید به خوبی استنباط می‌شود که مسألهٔ ۷ کشور که مبنای تقسیم بندی جهان در فرهنگ ایرانی بوده، ریشهٔ اوستایی داشته، و از زمانهای بسیار قدیم در ایران متداول بوده است. در *اوستا* بارها از ۷ کشور یاد شده است (نک: پورداوود، ۷۵/۱). درگاتها (یسنای ۳۲، بند ۳) هفت بوم ذکر شده که بعدها کلمهٔ کشور جای آن را گرفته است. در دیگر قسمتهای *اوستا* غالباً به «هَپتوکَرِ شْوَر» برمی‌خوریم. در آیین برهمنان نیز روی زمین به ۷ کشور، «سِپتَ دْوِیپا» منقسم شده است. در مهریشت در دوجا به نامهای ۷ کشور برمی‌خوریم: ۱. اَرِزَهی، کشوری است که در مغرب واقع است؛ ۲. سَوَهی، کشوری است در مشرق؛ ۳. فَرَدَدَفشو، کشور جنوب‌شرقی است؛ ۴. وِیدَدَفْشو، نام‌کشور جنوب‌غرب است؛ ۵. واوروبَرِشتی، کشور شمال غربی است؛ ۶. واوروجَرِشتی، کشور شمال شرقی است؛ ۷. خونیـرَث، که کشور مرکزی است (نک: پورداوود، ۴۳۱/۱-۴۳۳).

در مقدمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری* در این باره چنین آمده است: هرکجا آرامگاه مردمان بود، به ۴ سوی جهان، از کران تا کران این زمین را ببخشیدند و به ۷ بهر کردند و هر بهری را یکی کشور خواندند: نخستین را «ارزه» خواندند، دوم را «شبه» خواندند، سوم را «فردذفش» خواندند، چهارم را «ویدذفش» خواندند، پنجم را «ووربرست» خواندند، ششم را «وورجرست» خواندند، هفتم را که میان جهان است «خنرس بامی» خواندند و خنرس بامی این است که ما بدو اندریم و شاهان او را «ایرانشهر» خواندندی («مقدمه...»، ۴۲/۲-۴۴).

جغرافی‌دانان اسلامی روش خـاص تقسیم ربـع مسکون زمیـن به ۷ قسمت را از ایرانیها اقتباس کرده بودند (سوسه، ۱/الف الف). در این نظام، جهان به ۷ دایرهٔ هندسی مساوی تقسیم می‌شد که هر کدام یک کشور را نشان می‌داد، به این ترتیب که دایرهٔ چهارم در مرکز رسم می‌شد و ۶ دایرهٔ دیگر در اطراف آن قرار می‌گرفت، دایرهٔ چهارم ایرانشهر بود که مرکزی‌ترین نقطهٔ آن «السواد» به شمار می‌رفت. جغرافی‌دانان مسلمان مدتهای مدید تحت تأثیر این نظام بودند (همانجا). اما پس از آنکه‌آثار جغرافیایی‌یونانی مانند«جغرافیا»ی مارینوس‌صوری(ح ۷۰ تا ۱۳۰م)، *تیمائوس* افلاطون، «علم کیفیات جوی[1]» (*الآثار العلویة*) و *متافیزیک* (*مابعدالطبیعة*) ارسطو و آثار دیگر اخترشناسان و فلاسفهٔ یونان به عربی ترجمه شد، این ترجمه‌ها مبنای مفاهیم، نظریه‌ها و نتایج مشاهدات نجومی قرار گرفت و سرانجام به جغرافیای مسلمانان کمک کرد تا برپایه علمی تحول یابد (تشنر، ۹-۱۰).

فکر تقسیم جهان به هفت اقلیم از طریق ترجمهٔ *المجسطی* و دیگر آثار بطلمیوس به جغرافی‌دانان اسلامی رسید و قرنهای متمادی همراه با اصول دیگر بطلمیوسی در کتابهای جغرافیایی اسلامی منعکس گردید. اطلاعات جغرافیایی بطلمیوس و دیگر دانشمندان یونانی در آن زمان از حدود ربع مسکون تجاوز نمی‌کرد و هفت اقلیمی که بطلمیوس در *المجسطی* آورده بود، مربوط به ربع مسکون بود. بطلمیوس ربع مسکون را از پهنا (از شمال به جنوب) ۷ قسمت کرده بود که هریک از مشرق تا مغرب امتداد یافته، پهلو به پهلوی همدیگر قرار داشتند. تفاوت عمدهٔ این تقسیمات، در طول مدت درازترین روز سال آنها بود که در هر قسمت و در هر اقلیم نیم ساعت با اقلیم قبلی یا بعدی تفاوت می‌کرد. این اقلیمها از نظر طول و عرض و در نتیجه از لحاظ مساحت یکسان نبودند و ابعاد آنها از جنوب به شمال به‌تدریج کم می‌شد. آب و هوای این اقلیمها از گرم استوایی در جنوب تا سرد قطبی در شمال تغییر می‌کرد و در نتیجه معتدل‌ترین آنها اقلیم چهارم بود که در فاصلهٔ نسبتاً مساوی از شمال و جنوب قرار داشت. بطلمیوس حد جنوبی ربع مسکون را ۱۶° و ۲۵َ عرض جنوبی می‌دانست و انتهای شمالی آن را از قول او از ۶۳° تا ۶۶/۵َ نقل کرده‌اند (پاپلی، ۴۳۱، ۴۴۴). دربارهٔ اطلاعات جغرافیایی بطلمیوس نظریات مختلفی ابراز شده، ولی تا جایی که به مسألهٔ هفت اقلیم مربوط می‌شود، رئوس ارقام منسوب به بطلمیوس که از شرح تفصیلی حسن بن احمد همدانی در کتاب *صفة جزیرة العرب* اقتباس و تنظیم گردیده (ص ۴۵-۴۹)، در اینجا ارائه می‌گردد (نک: جدول ۱) تا زمینه‌ای برای مقایسه با پیروان او و دیگر جغرافی‌دانان فراهم شده باشد.

اولین جغرافی‌دان اسلامی که از روش تقسیم‌بندی جهان به ۷ کشور عدول کرد، ابوعبدالله محمد بن موسیٰ خوارزمی (د ۲۳۲ق) بود که در کتاب *صورة الارض* خود ربع مسکون را براساس طول نسبی شب و روز یا میل خورشید نسبت به خط استوا به ۷ قسمت مستطیل شکل و موازی با خط استوا تقسیم کرد که یکی پس از دیگری بین خط استوا و شمالی‌ترین عرض جغرافیایی که در نظر او قابل سکونت به شمار می‌رفت، قرار داشتند (نک: سوسه، ۲۳۳/۱). خوارزمی آغاز اقلیم اول را که جنوبی‌ترین اقالیم بود، خط استوا، و پایان آن را عرض ۱۶° و ۲۴َ

1. *De Caelo*.

جدول ۱: تقسیم اقالیم سبعه بنابر قول بطلمیوس و علمای یونان از کتاب *صفة جزیرة العرب*

اقلیم	درازترین روز مبدأ	عرض مبدأ	درازترین روز پایان	عرض پایان	وسط اقلیم	سرزمینهای عمدهٔ آن
اول	۱۲ ۳/۴	۱۲° و ۳۰′	۱۳ ۱/۴	۱۵° و ۲۰′	سبا	چین، دریای جنوب هند و سند، جزیرةالعرب، یمن، حبشه، بربر تا بحر مظلم
دوم	۱۳ ۱/۴	۱۵° و ۲۰′	۱۳ ۳/۴	۲۷° و ۱۲′	تهامه	چین، هند و سند، بحراخضر، بحر بصره، مکه، مصر، نیل، بربر تا بحر مظلم
سوم	۱۳ ۳/۴	۲۷° و ۱۲′	۱۴ ۱/۴	۳۳° و ۲۰′	کوفه	چین، هند و سند، قندهار، کابل فارس، سجستان، مصر، افریقیه، مغرب تا بحر مظلم
چهارم	۱۴ ۱/۴	۳۳° و ۲۰′	۱۴ ۳/۴	۳۸° و ۳۰′	اصفهان	چین، تبت، بلخ، خراسان، موصل، شام، قبرس، طنجه، مغرب تا بحر مظلم
پنجم	۱۴ ۳/۴	۳۸° و ۳۰′	۱۵ ۱/۴	۴۳°	مرو	بلاد ترک، خراسان، آذربایجان، ارمینیه، بحرشام، اندلس، مغرب تا بحر مظلم
ششم	۱۵ ۱/۴	۴۳°	۱۵ ۳/۴	۴۶° و ۵۳′	شمال ارمینیه	بلاد ترک، بلاد خزر، بحر جرجان، روم، قسطنطنیه، برجان، مغرب تا بحر مظلم
هفتم	۱۵ ۳/۴	۴۶° و ۳′	۱۶ ۱/۴	۵۰°	نقاط دوردست در شمال بلاد ترک	بلاد ترک، بحر جرجان شمالی، بحر روم، برجان، صقالبه، مغرب تا بحر مظلم

شمالی دانسته، و از آن پس پهنای اقالیم را به تدریج تقلیل داده بود تا اینکه در اقلیم هفتم به ۳° عرض جغرافیایی محدود می‌گردید (نک: همو، ۱۲۱/۱-۱۲۲). در پایان کار نیز اقالیم سبعه را به صورتی تدوین و تنظیم کرد که در جدول ۲ مشاهده می‌شود (نک: همو، ۱۲۲/۱).

جدول ۲: تقسیم بندی هفت اقلیم جهان بنا بر گفتهٔ خوارزمی

اقلیم	عرض جغرافیایی آغاز و پایان اقلیم	فاصلهٔ عرض شمال و جنوب اقلیم
اول	از خط استوا تا ۱۶° و ۲۴′	۱۶° و ۲۴′
دوم	از ۱۶° و ۲۴′ تا ۲۴° و ۵′	۷° و ۴۱′
سوم	از ۲۴° و ۵′ تا ۳۰° و ۲۲′	۶° و ۱۷′
چهارم	از ۳۰° و ۲۲′ تا ۳۶° و ۵′	۵° و ۴۳′
پنجم	از ۳۶° و ۵′ تا ۴۱° و ۵′	۵°
ششم	از ۴۱° و ۵′ تا ۴۵°	۳° و ۵۵′
هفتم	از ۴۵° تا ۴۸°	۳°

خوارزمی جهان معمور و مسکون را بین ۱۶° و ۲۵′ عرض جنوبی و ۶۳° عرض شمالی می‌دانست و مبدأ طول جغرافیایی را ساحل غربی افریقا در نظر گرفته بود. در حالی‌که در تقسیم‌بندی یونانی که پس از ترجمهٔ بطلمیوس معلوم گردید، مبنای طول جغرافیایی جزایر خالدات بود که ۱۰° با تقسیم‌بندی خوارزمی تفاوت‌داشت. از این‌رو، جدول تقسیم‌بندی اقالیم سبعه را که نزد جغرافی‌دانان و منجمان عرب به جدول محمد بن موسیٰ شهرت یافته، و همچنین مختصات جغرافیایی او را که از مبدأ ساحل غربی افریقا محاسبه شده بود، بایستی یک عمل ابتکاری و مستقل آن دانشمند مسلمان ایرانی دانست، نه تقلیدی از دیگران، چنانکه پاره‌ای محققین پنداشته‌اند (همو، ۱۱/۱، ۱۱۶، ۱۲۱-۱۲۲).

ابن رسته (د ۳۰۰ ق) حدود جنوبی هر اقلیم را که خود حد شمالی اقلیم جنوبی‌تر است، با دقتی بسیار و تفصیلی قابل تحسین آورده است، ولی به‌ماهیت اقالیم و جنبه‌های دیگر این تقسیم‌بندی اشاره‌ای نکرده است. در اینجا به عنوان نمونه حد جنوبی اقلیم اول ــ که از نظر جغرافی‌دانان آن زمان حد جنوبی ربع مسکون به‌شمار می‌رفته است ــ نقل می‌شود: «این اقلیم از طرف مشرق از دورترین نقاط سرزمین چین شروع می‌شود و پس از گذشتن از چین و قسمت ساحلی دریایی که در جنوب سرزمین سند واقع است، از دریای هند عبور کرده، از جزیرهٔ کول گذشته، و آن دریا را قطع نموده، و به‌سوی جزیرةالعرب و سرزمین یمن که در آن شهرهای معروفی چون ظفار، عُمان، حضرموت، عدن، صنعا، ماوراء تباله، جُرش، مهره و سباست، عبور می‌نماید. این اقلیم بحر قلزم را قطع می‌کند و از سرزمین حبشه می‌گذرد. نیل را قطع کرده، و در جایی که پایتخت پادشاهی حبشه در آن است، به نام جرمی و نیز از شهر دُنقله که مرکز ناحیت نوبه است، عبور کرده، سپس از سرزمین مغرب که در جنوب سرزمین بربر است، گذشته، و به دریای مغربی ختم می‌گردد».

ابن رسته پس از ذکر اجمالی اقلیم هفتم دربارهٔ آنچه در خارج هفت اقلیم قرار دارد، چنین می‌گوید: «اما فراسوی این اقلیمها که برشمردیم تا آخرین نقطهٔ مسکون که معروف ماست، از این‌قرار است: از سمت مشرق از سرزمین یأجوج شروع می‌گردد و از سرزمین تغزغز و سرزمین ترک و سرزمین اللان و آبَر و بُرجان و صقالبه می‌گذرد و به دریای مغرب ختم می‌گردد» (نک: ص ۱۱۰، ۱۱۳-۱۱۴).

ابوعبدالله محمد بن جابر بن سنان بتّانی (د ۳۱۷ ق) که از فحول منجمان اسلامی به‌شمار می‌رود، مانند خوارزمی جهان معمور را از خط استوا تا جزیرهٔ تولی (بریتانیا) در شمال دانسته، و در تقسیم‌بندی اقالیم سبعه، اقلیم اول را از خط استوا تا ۱۶° و ۳۹′ دانسته، و طویل‌ترین روز آن را ۱۳ ساعت در نظر گرفته است و پایان ربع مسکون را کمی کمتر از ۴۹° عرض شمالی و در حالی دانسته که طول روز آن به ۲۰ ساعت می‌رسد (نک: عربی، ۵۵-۵۶). اهم اطلاعاتی که او فراهم آورده است، در جدول ۳ ارائه می‌گردد (نک: علوی، ۱۶۵-۱۶۶).

جدول ۳: تقسیم‌بندی اقالیم سبعه بنابر گفتهٔ بتّانی

اقلیم	عرض شمالی	طویل‌ترین روز	بلاد عمده
اول	۱۶° و ۳۹′	۱۳ ساعت	چین، سند، الجزیره، یمن، حبشه، بربر
دوم	۲۴° و ۵′	۱۳ ۱/۲	چین، هند، مصر، بحر خزر، بحر بصره، الجزیره، مغرب
سوم	۳۰° و ۴۰′	۱۴	چین، هند، سند، مصر، کابل، اهواز، عراق، شام، برقه، افریقیه
چهارم	۳۶° و ۲۲′	۱۴ ۱/۲	تبت، خراسان، بخارا، سمرقند، اصفهان، شام، مغرب
پنجم	۴۱° و ۱۵′	۱۵	مأجوج، خراسان، آذربایجان، ارمنستان، اندلس
ششم	۴۵° و ۲۲′	۱۵ ۱/۲	یأجوج، خزر، طبرستان، خوارزم، اندلس، روم
هفتم	۴۸° و ۵۳′	۱۶ ۱/۲	یأجوج، بلاد ترک، بلاد برجان، صقالبه

قدامة بن جعفر (د ۳۳۷ق) در کتاب *الخراج* ضمن شرح قسمت آباد زمین، در وصف اقالیم چنین آورده است: «اقلیم اول مرایس نامیده می‌شود و آن شهر حبشه است. اقلیم دوم که نامش اقلیم اسوان است، شهری است که در کنار بیابان بُجه و سرزمین مصر قرار دارد و اقلیم سوم اقلیم مصر نامیده می‌شود و اقلیم چهارم اقلیم انطرسوس نامیده می‌شود و اقلیم پنجم اقلیم روذش نامیده می‌شود و اقلیم ششم به ناحیهٔ بنطس مشهور است، زیرا امتداد آن از میان دریای بنطس می‌گذرد» (ص ۱۰۹-۱۱۰).

اصطخری (د پس از ۳۴۰ق) تقسیم‌بندی جهان معمور براساس هفت اقلیم را کافی ندانسته، و در مقدمهٔ کتاب *مسالک و ممالک* هدف و روش کار خود را به این صورت بیان کرده است: «مراد ما از تصنیف این کتاب آن است که اقلیمهای روی زمین یاد کنیم آنچه دایرهٔ اسلام بدان محیط است و قسمت این چنین ساختیم که هر موضعی معروف را اقلیمی نهادیم و هرچه به آن حدود پیوندد با آن یاد کنیم... و سیاقت این کتاب نه بر وضع هفت اقلیم نهادیم تا معلوم باشد و اگر کسی خواهد که کیفیت هفت اقلیم بداند در کتابهای دیگر به اخبار می‌آید معلوم توان کردن...» (ص ۳).

اصطخری بجز در همین مورد از اقالیم سبعه یاد نکرده، و هیچ توضیحی در این باب نداده، جز اینکه علاقه‌مندان را به کتابهایی که براساس اقالیم سبعه تدوین شده، احاله نموده است. علاوه بر این، در بیان شهرها و قصبات و دهها که همه را با تفصیل کافی آورده، طول و عرض جغرافیایی را به دست نداده است. در حالی که بیشتر جغرافی‌دانان سده‌های ۳ و ۴ق در اشاره به اماکنی که وصف کرده‌اند، طول و عرض جغرافیایی آنها را به حروف ابجد ذکر کرده‌اند.

اصطخری سپس روشی را که خود در تقسیم‌بندی بلاد اسلام وضع نموده، و پسندیده است، به این صورت ارائه کرده است: «و دایرهٔ اسلام را بر ۲۰ اقلیم بخش کردیم و نخست از دیار عرب در گرفتیم و آن را اقلیمی نهادیم، به حکم آنکه خانهٔ خدای تعالیٰ آنجاست و خانهٔ کعبه ناف زمین است و خدای عز و جل آن را در *قرآن* ام القریٰ خوانده است و ام‌القریٰ قصبه‌ای باشد که دیگر نواحی را به آن باز خوانند». پس از آن ۱۹ اقلیم دیگر را چنین یاد کرده است: «دریای پارس، زمین مغرب، دیار مصر، شام، دریای روم، دیار جزیره، دیار عراق، دیار خوزستان، دیار پارس، دیار کرمان، منصوره و آنچه بدان پیوندد، از جمله بلاد سند و هند و مسلمانی که هست در آن حدود، آذربایگان و آنچه بدان پیوندد، کوهستان، دیلمان، ولایت خزر، بیابانی که میان پارس و خراسان است، سیستان و هرچه به آن پیوندد، خراسان و ماوراءالنهر» (ص ۴-۵).

مسعودی (د ۳۴۵ ق) در ذکر اقالیم سبعه از روش دانشمندان ایران پیروی کرده، و گفته است که: «همهٔ معمورهٔ جهان به ۷ قسم است که هر قسمت را اقلیم گویند. حکیمان ملل که به علم هندسه و مساحت زمین توجه داشته‌اند، دربارهٔ این اقلیمها اختلاف کرده‌اند که آیا در شمال و جنوب است یا فقط در شمال است و در جنوب نیست. بیشتر بر این رفته‌اند که هفت اقلیم در شمال است و در جنوب نیست... هفت اقلیم معمورهٔ شمال را به‌صورت دایره‌ها تعیین کرده‌اند و اقلیم چهارم که بابل است در میان آن جای دارد و ۶ دایره اطراف آن است، هر اقلیم ۷۰۰ فرسخ در ۷۰۰ فرسخ است. اقلیم اول هند است. دوم حجاز و حبشه، سوم مصر و افریقیه، چهارم بابل و عراق، پنجم روم، ششم یأجوج و مأجوج، هفتم یوماریس و چین» (*التنبیه*...، ۳۱). سپس مسعودی حدود و فواصل هفت اقلیم دایره‌ای شکل را از همدیگر مشخص ساخته، و ستارگان منسوب به هر یک و نیز بروج هر یک را چنین بیان کرده است: «اقلیم اول از زحل است که به‌فارسی کیوان است و برج آن جدی و دلو است. اقلیم دوم از مشتری است که به‌فارسی اورمزد است و برج آن قوس و حوت است. اقلیم سوم از مریخ است که به‌فارسی بهرام است و برج آن حمل و عقرب است. اقلیم چهارم از خورشید است که به‌فارسی خرشاد است و از جمله نامهای آن آفتاب است و برج آن اسد است. اقلیم پنجم از زهره است که به فارسی آناهید است و برج آن ثور و میزان است. اقلیم ششم از عطارد است که به‌فارسی تیر است و برج آن سرطان است. نام اقلیم به‌فارسی کشور است و نام فلک سپهر است» (همان، ۳۴).

مسعودی آنگاه به وصف تفصیلی اقلیم چهارم که آن را از دیگر اقالیم ممتاز و محل آن را شریف و معتبر می‌داند و خود تولد یافته و بزرگ شدهٔ آنجاست، پرداخته، و مطالبی از آنچه در کتابهای موجود دربارهٔ سوانح تاریخی و مفاخر ادبی و فضایل خلقی و آبادانی و اشتغال مردم سرزمینهای این اقلیم خوانده، در فصلی جداگانه از کتاب خود آورده است (همان، ۳۶-۴۹). اما تعجب‌آور است که وی در اثر معروف‌تر خود، یعنی *مروج الذهب* شرح متفاوتی از اقالیم هفتگانه داده است که از بسیاری جهات با آنچه پیش‌تر گفته شد، مطابقت ندارد. در *مروج الذهب* چنین می‌گوید: «اقلیم اول سرزمین بابل است و خراسان و فارس و اهواز و موصل و سرزمین جبال، و برج آن حمل و قوس، و ستارهٔ آن مشتری است؛ اقلیم دوم هند است و سند و سودان، و برج آن جدی، و ستارهٔ آن زحل است؛ اقلیم سوم مکه است و مدینه و یمن و طایف و حجاز و مناطق مابین آن، و برج آن عقرب، و ستارهٔ آن زهره

است که ستارهٔ سعد فلک است؛ اقلیم چهارم مصر است و افریقا و بربر و اندلس و مناطق مابین آن، و برج آن جوزا، و ستارهٔ آن عطارد است؛ اقلیم پنجم شام است و روم و جزیره، و برج آن دلو، و ستارهٔ آن قمر است؛ و اقلیم ششم ترک است و خزر و دیلم و قلمرو سقلابیان، و برج آن سرطان است، و ستارهٔ آن مریخ است؛ اقلیم هفتم دیبل است و چین، و برج آن میزان، و ستارهٔ آن خورشید است» (۸۴/۱، قس: *التنبیه*، ۳۱-۳۲، ۳۴؛ نیز برای مقایسه، نک: جدول ۴).

اقالیم سبعه پرداخته، و هریک را به تفصیل شرح داده است. اینک برای نمونه در اینجا وصف او را از اقلیم نخست نقل می‌کنیم: «اقلیم نخست ۳۸٬۵۰۰ فرسنگ درازا و ۱٬۹۹۵ فرسنگ پهنا دارد. آغازش جایی است که سایه ایستاده در میان روزی که با شب برابر است، یک گام و نصف و عشر و سدس عشر گام باشد ($1\frac{37}{60}$ گام) و پایانش آنجاست که در همان هنگام دو گام و سه پنجم گام باشد ($2\frac{3}{5}$ گام) و میان دو مرز آن در عرض (مرز جنوبی تا شمالی) پیرامون ۳۹۰ میل

جدول ۴: مقایسهٔ شرح اقالیم سبعه در دو کتاب *التنبیه و الاشراف* (۱) و *مروج الذهب* (۲) مسعودی

اقلیم	محدوده به‌روایت ۱	محدوده به‌روایت ۲	ستاره به‌روایت ۱	ستاره به‌روایت ۲	برج به‌روایت ۱	برج به‌روایت ۲	طول درازترین روز به‌روایت ۱
اول	هند	بابل، خراسان، فارس و...	زحل	مشتری	جدی و دلو	حمل و قوس	۱۳ ساعت
دوم	حجاز و حبشه	هند، سند، سودان	مشتری	زحل	قوس و حوت	جدی	$13\frac{1}{2}$
سوم	مصر و افریقیه	مکه، مدینه، حجاز و ...	مریخ	زهره	حمل و عقرب	عقرب	۱۴
چهارم	بابل و عراق	مصر، افریقا، بربر و اندلس	خورشید	عطارد	اسد	جوزا	$14\frac{1}{2}$
پنجم	روم	شام، روم و جزیره	زهره	قمر	ثور و میزان	دلو	۱۵
ششم	یأجوج و مأجوج	ترک، خزر، دیلم و...	عطارد	مریخ	سرطان	سرطان	$15\frac{1}{2}$
هفتم	یوماریس و چین	چین و دیبل	؟	خورشید	؟	میزان	۱۶

گفتنی است که مساحت هر اقلیم در *التنبیه و الاشراف* (ص ۳۱) ۷۰۰ فرسخ در ۷۰۰ فرسخ، و در *مروج الذهب* (۸۵/۱) ۹۰۰ فرسخ در ۹۰۰ فرسخ آمده است.

ابوالقاسم بن احمد جیهانی (سدهٔ ۴ق) صاحب *اشکال العالم* اصطلاح اقلیم را صرفاً به معنای ناحیه به کار برده، و توجهی به معانی دیگر آن نکرده است. وی پس از وصف وضع عمومی نواحی جهان چنین گوید: «این بود صفت جملگی اشکال اقلیمهای زمین. بعد از این هر اقلیمی را علی‌الانفراد صورتی کرده شد و کیفیت آن از درازی و گردی و مربعی و مثلثی تقریر کرده آمد و جملگی بلاد اسلام را که مقصود شناختن آن است، ۲۰ اقلیم ترتیب افتاد:... اول، دیار عرب؛ دوم، دریای فارس؛ سوم، مغرب؛ چهارم، مصر؛ پنجم، شام؛ ششم، دریای روم؛ هفتم، جزیره؛ هشتم، عراق؛ نهم، خوزستان؛ دهم، فارس؛ یازدهم، کرمان؛ دوازدهم، منصوره و بعضی از هند؛ سیزدهم، آذربایجان و اران؛ چهاردهم، کوهستان؛ پانزدهم، دیالمه؛ شانزدهم، دریای خزر؛ هفدهم، بیابان میان فارس و خراسان؛ هیجدهم، سیستان؛ نوزدهم، خراسان؛ بیستم، ماوراءالنهر» (ص ۴۰-۴۱).

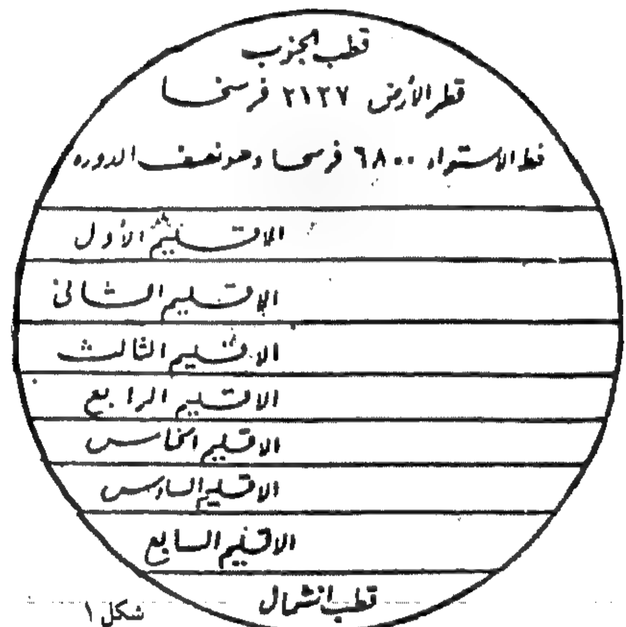
مقدسی (د پس از ۳۸۱ ق) در بحث اقالیم، مطلب را چنین آغاز کرده است: «هر کس در این دانش تألیف کرده است، اقلیمها را ۱۴ تا برشمرده که ۷ تا آشکار و آباد و ۷ تا ویرانه‌اند... من آن را در اینجا از کتابهای ایشان و از منجمانی بزرگ که ملاقات کرده‌ام، نقل می‌کنم، زیرا این علم در قبله‌شناسی و شناخت جای اقلیمها نسبت به آن موردنیاز می‌باشد» (ص ۸۳). همو پس از ذکر کلیاتی دربارهٔ کرهٔ زمین به ذکر

است و میل ۴ هزار ذراع است. میانهٔ این اقلیم نزدیک صنعا و عدن و احقاف است و مرز شمالی آن از سمت شام در تهامه نزدیک مکه است. پس شهرهای بزرگ چون صنعا، عدن، حضرموت، نجران، جرش، جیشان، صعده، تباله، عمان، بحرین و پایین سودان تا مغرب و بخشی از هند، چین که پس از ساحل دریاست و هرچه طرف مشرق و غرب این زمینهاست، در این اقلیم است» (ص ۸۶-۹۰).

مقدسی در وصف جغرافیایی مملکت اسلامی و تقسیم‌بندی اقالیم آن در جای دیگر چنین گفته است: «من جز کشور اسلام جایی را یاد نکردم و برای ثبت کشورهای کافران نکوشیدم، چونکه بدانها وارد نشده بودم و سودی در ذکر آنها ندیدم، آری جاهای مسلمان‌نشین آنها را یاد نمودم. من کشور را به ۱۴ اقلیم بخش کردم و اقلیمهای عجم را از اقلیمهای عرب جدا ساختم... اقلیمهای عرب: ۱. جزیرة العرب، ۲. عراق، ۳. اقور، ۴. شام، ۵. مصر، ۶. مغرب است. اقلیمهای عجم: ۱. خاوران، ۲. دیلم، ۳. رحاب، ۴. کوهستان، ۵. خوزستان، ۶. فارس، ۷. کرمان، ۸. سند است. در میان اقلیمهای عرب بادیه است و در میان اقلیمهای عجم کویر است که ناچار از جدا کردن و وصف آنها هستیم» (ص ۱۳-۱۴).

یکی از منابع مهم اطلاعات علمی جهان اسلام در سدهٔ ۴ق مجموعهٔ دائرة المعارف مانندی است که با عنوان *رسائل اخوان الصفا* برجای مانده است. در جلد اول این *رسائل* که مربوط به علوم ریاضی است، فصلی وجود دارد با عنوان «صفت اقالیم و آنچه در ربع مسکون زمین وجود دارد، با آنچه در آن است از کوهها و دریاها و خشکیها و رودها و

شهرها و آنچه در دریاهاست از جزایر و شهرها» (۱۶۰/۱)؛ و این خود یکی از منابع تحقیق جغرافیایی به‌شمار می‌رود که تاکنون آنگونه که باید و شاید بررسی نشده است. در این رساله فصلی دربارهٔ اقالیم آمده است که می‌گوید: اقالیم ۷ تاست که در طول از مشرق تا مغرب، و در عرض از جنوب تا شمال یکی پس از دیگری کشیده شده‌اند، ولی در طول و عرض برابر نیستند. بزرگ‌ترین آنها اقلیم اول است که طول شرقی ـ غربی آن در حدود ۳ هزار فرسخ، و عرض شمالی ـ جنوبی آن ۱۵۰ فرسخ است و کوچک‌ترین آنها اقلیم هفتم است که طول شرقی ـ غربی آن ۱٬۵۰۰ فرسخ و عرض شمالی ـ جنوبی آن ۷۰ فرسخ است (همان، ۱۶۹/۱) و دیگر اقالیم به اندازه‌های متفاوت بین این دو گسترده‌اند (نک‌: شکل ۱).



شکل ۱

در *رسائل اخوان الصفا* شرح مبسوطی شامل حدود و وسعت و طول روز و وضع جغرافیایی عمومی و شهرهای عمده دربارهٔ هریک از اقالیم سبعه تدوین شده است (نک‌: ۱۷۰/۱-۱۷۹) که رئوس مطالب آن استخراج گردیده، و در جدول ۵ برای مقایسه با سایر مآخذ تنظیم شده‌است.

جدول ۵: تقسیم‌بندی اقالیم سبعه بنابر نوشتهٔ *رسائل اخوان الصفا*

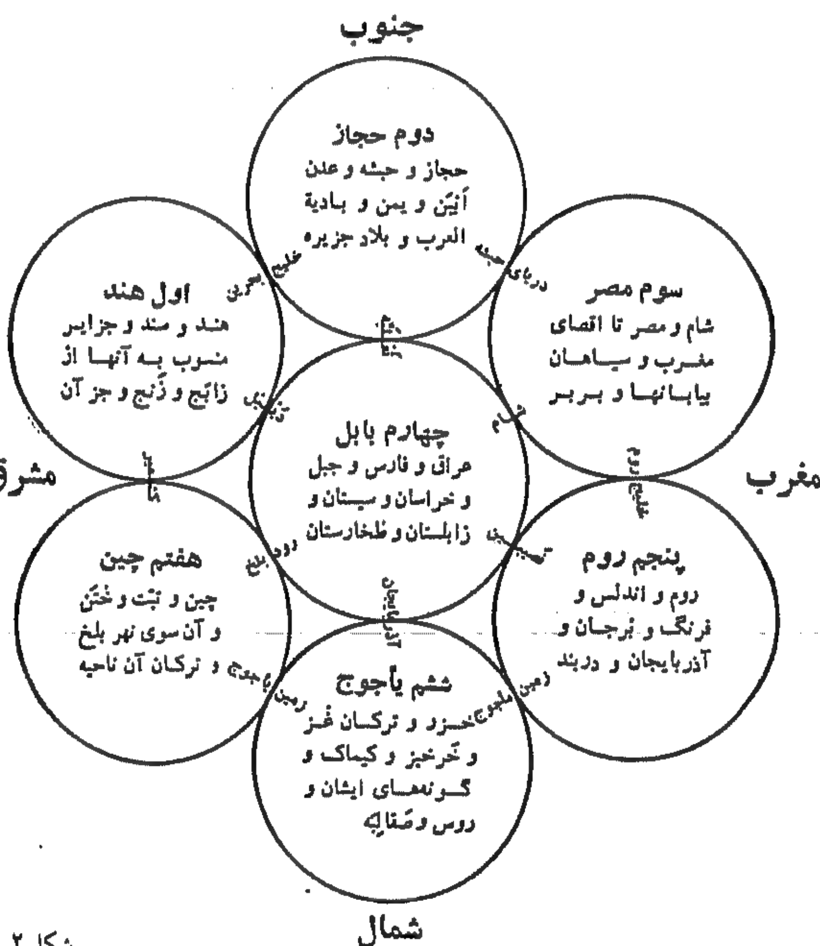
اقلیم	ستارهٔ مربوط	طول شرقی ـ غربی به میل	پهنای شمالی ـ جنوبی به میل	آغاز جنوبی اقلیم	پایان شمالی اقلیم	طولانی‌ترین روز به ساعت	شمار شهرهای عمده
اول	زحل	۹٬۵۵۵	۴۲۵	۱۲°۴۵′	۲۰°۳۰′	۱۳	۵۰
دوم	مشتری	۷٬۶۵۵	۶۰۰	۲۰°۳۰′	۲۷°۳۰′	۱۳ ۱/۲	۵۰
سوم	مریخ	۸٬۲۵۵	۳۵۵	۲۷°۳۰′	۳۳°۳۰′	۱۴	۱۲۸
چهارم	خورشید	۷٬۸۵۵	۳۵۵	۳۳°۳۰′	۳۹°	۱۴ ۱/۲	۲۱۲
پنجم	زهره	۷٬۴۵۵	۲۵۵	۳۹°	۴۳°۳۰′	۱۵	۲۰۰
ششم	عطارد	۷٬۵۵۵	۲۵۵	۴۳°۳۰′	۴۷°۱۵′	۱۵ ۱/۲	۹۰
هفتم	ماه	۶٬۶۵۵	۱۸۵	۴۷°۱۵′	۵۰°۳۰′	۱۶	۲۲

ابوریحان بیرونی (د ۴۴۰ ق) که گویی از نابسامانیهایی که در تنظیم هفت اقلیم بوده، آزرده خاطر شده، در باب «عرضهای اقلیمها» چنین می‌گوید: «کمتر می‌توانی دو نسخه را بیابی که در چندیِ عرضهای اقلیمها یکسان باشد... و این چیزی نیست که با رصد به‌دست آمده باشد تا احتمال پیدا شدن اختلاف در آن برود... بلکه بر اصلی که همگان بر آن اتفاق دارند، بنا شده است. به گمان من، پیدا شدن اختلاف در چندیِ عرض اقالیم از اختلاف در چندیِ میل اعظم برخاسته است و دیگر به سبب نابسامانی در یافتن جیبهای درجات دایره که از راه محاسبهٔ این جیبها از یکی از دو روش رومی و هندی پیش آمده، و سپس از تباهیی که به دست نویسندگان در نوشتن جداول جیب نسخه‌ها فراهم آمده، و هر چه را با آنها محاسبه شده، تباه کرده است» (ص ۱۰۹).

ابوریحان بیرونی سپس به تقسیم‌بندی جهان بر اساس آنچه ریشهٔ ایرانی داشته است، پرداخته، می‌گوید: «آبادانی زمین، از جهت سیاست و گسترش فرمانروایی، به ۷ پارهٔ گرد برابر تقسیم شده، بدانگونه که ۶ دایرهٔ برابر، دایرهٔ هفتم برابر با آنها را در میان می‌گیرد و سبب اینگونه بخش کردن آن است که پادشاهان بزرگ در ایرانشهر جایگاه داشتند که عراق و فارس و جبال و خراسان است... و ناگزیر بایستی در میانه جای گیرند تا راه رسیدن به کامها برای ایشان هموار شود... و چنین پادشاهان بیشتر نیازمند آن بودند که از کشورهای دیگر یکسان دور باشند تا به آنچه از آنها می‌خواهند، برسند و همهٔ کسانی که گرد بر گرد آنان بودند، یکسان از ایشان بیم و به ایشان امید داشته باشند و هر یک از این قسمتهای [هفت گانه] را کشور نامیده‌اند، و ... نخستین آنها میانین است که ایرانشهر است، ولی آن را در شمارهٔ چهارم نهاده‌اند تا از جهت شمار نیز میانین باشد و صورت آن و جدایی پاره‌های آن از یکدیگر چنین است» (همو، ۱۰۹-۱۱۰؛ نک‌: شکل ۲).

ابوریحان سپس با اظهار اینکه این نوع تقسیم‌بندی هیچ پیوندی با آهنگ احوال طبیعی یا قضایای علم هیأت ندارد، آن را تلویحاً مردود دانسته، اضافه می‌کند که «مردم مغرب از یونانیان و جز ایشان... چون به امتداد خاور و باختر نگریستند و در آن اختلافی جز از نهاد کوهها و دریاها و جای وزش بادها نیافتند، و چون در امتداد به سوی قطب شمال نگریستند و به اختلاف در گرمی و سردی هوا و تغییرات وضع خورشید و ستارگان و قطب و ستارگان گرداگرد آن نسبت به سمت الرأس پی

بردند و دانستند هرچه در این راه پیش‌تر روند، تفاوت روز و شب بیشتر می‌شود، آبادانی زمین را، از روی آشکارترین اختلاف که تفاوت میان روز و شب است، با خطوط متوازی که از خاورها به باخترها می‌رسد، به هفت اقلیم بخش کردند. آغاز این تقسیم را میانهٔ اقلیم اول نهادند و آن جایی است که بزرگ‌ترین روز تابستانی آن ۱۳ ساعت است و میانهٔ اقلیم دوم جایی است که بزرگ‌ترین روز آن ۱۳/۵ ساعت است و به همین گونه بلندترین روز میانهٔ هر اقلیم به اندازهٔ نیم ساعت از بلندترین روز اقلیم پیش از آن بیشتر می‌شود تا آنکه در میانهٔ اقلیم هفتم بلندی درازترین روز ۱۶ ساعت است» (ص ۱۱۰-۱۱۲).



شکل ۲

ابوریحان پس از شرح کوتاهی دربارهٔ معیشت ساکنان ربع مسکون پیش از اقلیم اول و پس از اقلیم هفتم می‌گوید: «در اینجا شایسته است که عرضهای اقلیمها را درست کنیم و از خاصیتهای پاره‌های زمین در راستای پهنا سخن گوییم». آنگاه چنین ادامه می‌دهد: «و چون تقسیم اقلیمها برحسب ساعتهای درازترین روز است و تفاوت درازترین روزها در میانه‌های اقلیمها نیم ساعت است، آشکار است که تفاوت درازترین روزهای آغاز و پایان هر اقلیم با میانهٔ آن ربع ساعت خواهد بود، تا چنان شود که آغازهای اقلیمها و نیز پایانهای آنها با یکدیگر نیم ساعت تفاوت داشته باشند» (ص ۱۱۲، ۱۱۴؛ نیز نک: جدول، ۶). گفتنی است که از هیچ یک از جغرافی دانان اسلامی که دربارهٔ اقالیم سبعه آثاری از خود بر جا گذاشته‌اند، چنین جدول کاملی با توضیحات فنی که در تنظیم آن به کار رفته، به یادگار نمانده است.

شریف ادریسی (د ۵۷۰ق) جغرافی‌دان معروف که نقشه‌های جغرافیایی او تأثیر فراوان در توسعهٔ اطلاعات جغرافیایی داشته، تقسیم‌بندی ربع مسکون جهان را بر اساس هفت اقلیم انجام داده، سپس برای هر یک از اقالیم سبعه نقشه‌های جداگانه‌ای فراهم نموده است. وی هر یک از اقالیم هفتگانه را به صورت مستطیلی میان دو مدار عرض جغرافیایی فرض کرده، وبجز اقلیم اول همه را تقریباً از نظر عرض جغرافیایی برابر در نظر گرفته، و مبدأ تقسیم را از طرفی خط استوا و از طرف دیگر جزایر خالدات دانسته، و حدود اقالیم را بدین شرح مشخص ساخته است:

اقلیم اول، از خط استوا تا °۲۳ عرض شمالی.

اقلیم دوم، از °۲۴ تا °۲۹ عرض شمالی.

اقلیم سوم، از °۳۰ تا °۳۵ عرض شمالی.

اقلیم چهارم، از °۳۶ تا °۴۱ عرض شمالی.

اقلیم پنجم، از °۴۲ تا °۴۷ عرض شمالی.

اقلیم ششم، از °۴۸ تا °۵۳ عرض شمالی.

اقلیم هفتم، از °۵۴ تا °۵۹ عرض شمالی.

در پایان °۵ دیگر به اقلیم هفتم اضافه کرده، و فاصلهٔ میان °۶۴ تا قطب شمال را به علت سرمای فوق‌العاده، غیرقابل سکنیٰ دانسته است (نک: سوسه، ۳۵۷/۲).

ادریسی که شهرت و اهمیت او در تاریخ جغرافیایی اسلامی به نقشه‌هایی است که از او باقی مانده، به یقین بیشتر از هر چیز به کار ترسیم نقشه‌های جغرافیایی توجه داشته است و اینکه برخلاف تمام جغرافی‌دانان قبلی پهنای اقالیم سبعه را برابر دانسته، احتمالاً ناشی از ضرورتهای کارتوگرافی او بوده است. اهمیت کار ادریسی در این است که او هر یک از اقالیم سبعه را به ۱۰ قسمت بخش کرده، و برای هر قسمت نقشهٔ جداگانه‌ای فراهم آورده، و ویژگیهای هر یک را، از شهرها، کوهها، دریاها، جزیره‌ها، رودها و راهها توضیح داده است و چون اطلاعات فراوانی را که در سالهای اول دورهٔ اکتشافات جغرافیایی فراهم گردیده بود، در اختیار داشته، جامع‌ترین و مفصل‌ترین جغرافیای زمان خود را تألیف کرده است.

یاقوت حموی (د ۶۲۶ق) در مقدمهٔ معجم *البلدان*، ۴ تعریف اصطلاحی برای اقلیم آورده است: الف- اصطلاح تودهٔ مردم که اقلیم = منطقه است؛ ب- اصطلاح مردم اندلس که اقلیم = قریهٔ بزرگ جامع

جدول ۶: اقلیمها

آغاز و میانه و پایان اقلیمها	درازترین روز		تعدیل روز			جیب تعدیل روز			جیب تعدیل روز تحویل شده			جیب گشادگی مشرق			جیب عرض			عرض بلد		
	دقیقه‌ها	ساعتها	ثانیه	دقیقه	جزء	ثانیه	دقیقه	جزء	ثانیه	دقیقه	جزء	ثانیه	دقیقه	جزء	ثانیه	دقیقه	جزء	ثانیه	دقیقه	درجه
آغاز اقلیم اول	۴۵	۱۲	۳۰	۳۷	۵	۵۲	۵۳	۵	۲۸	۲۳	۵	۴۹	۳۶	۲۴	۱۳	۸	۱۳	۵	۴۹	۱۲
میانهٔ آن	۰	۱۳	۰	۳۰	۷	۵۴	۴۹	۷	۴۴	۱۰	۷	۵۸	۳	۲۵	۳	۱۱	۱۷	۳۴	۳۸	۱۶
آغاز اقلیم دوم	۱۵	۱۳	۳۰	۲۲	۹	۲۵	۴۶	۹	۳۳	۵۷	۸	۵۸	۳۷	۲۵	۱۶	۵۸	۲۰	۲۹	۲۷	۲۰
میانهٔ آن	۳۰	۱۳	۰	۱۵	۱۱	۲۰	۴۲	۱۱	۴۸	۴۳	۱۰	۱۳	۱۸	۲۶	۳۳	۲۸	۲۴	۳۰	۴	۲۴
آغاز اقلیم سوم	۴۵	۱۳	۳۰	۷	۱۳	۵۸	۳۶	۱۳	۵۳	۲۸	۱۲	۵۸	۳	۲۷	۸	۴۰	۲۷	۴۰	۲۷	۲۷
میانهٔ آن	۰	۱۴	۰	۰	۱۵	۴۵	۳۱	۱۵	۶	۱۴	۱۴	۲	۵۲	۲۷	۳۹	۳۵	۳۰	۲۷	۳۹	۳۰
آغاز اقلیم چهارم	۱۵	۱۴	۳۰	۵۲	۱۶	۱	۲۵	۱۷	۵۶	۵۷	۱۵	۱۹	۵۰	۲۸	۱	۱۳	۳۳	۵۶	۳۶	۳۹
میانهٔ آن	۳۰	۱۴	۰	۴۵	۱۸	۱۱	۱۷	۱۹	۴۵	۴۰	۱۷	۱۸	۴۹	۲۹	۱۱	۳۴	۳۵	۲۹	۲۱	۳۶
آغاز اقلیم پنجم	۴۵	۱۴	۳۰	۳۷	۳۰	۶	۸	۲۱	۲۵	۲۲	۱۹	۲۳	۵۱	۳۰	۲۰	۴۰	۳۷	۳۶	۵۳	۳۸
میانهٔ آن	۰	۱۵	۰	۳۰	۲۲	۴۰	۵۷	۲۲	۵۲	۲	۲۱	۳	۵۶	۳۱	۴۵	۳۲	۳۹	۵۲	۱۳	۴۱
آغاز اقلیم ششم	۱۵	۱۵	۳۰	۲۲	۲۴	۴۴	۴۵	۲۴	۵۵	۴۱	۲۲	۴۴	۲	۳۳	۴۹	۱۲	۴۱	۵	۲۳	۴۳
میانهٔ آن	۳۰	۱۵	۰	۱۵	۲۶	۱۴	۳۲	۲۶	۳۳	۱۹	۲۴	۱	۱۱	۳۴	۵۵	۴۱	۴۲	۸	۲۲	۴۵
آغاز اقلیم هفتم	۴۵	۱۵	۳۰	۷	۲۸	۱	۱۷	۲۸	۳۶	۵۵	۲۵	۲۷	۲۰	۳۵	۱	۱	۴۴	۲۶	۱۱	۴۷
میانهٔ آن	۰	۱۶	۰	۰	۳۰	۰	۰	۳۰	۰	۳۰	۲۷	۳۱	۳۰	۳۶	۴۱	۱۱	۴۵	۲۱	۵۲	۴۸
پایان اقلیم هفتم	۱۵	۱۶	۳۰	۵۲	۳۱	۲	۴۱	۳۱	۳۷	۲	۲۹	۱۳	۴۱	۳۷	۱۳	۱۴	۴۶	۳۴	۲۴	۵۰

است؛ ج ـ اصطلاح ایرانیان باستان که به پیروی از زردشت، جهان را به ۷ کشور تقسیم نموده، و به نام ۷ ستارهٔ سیار به ترتیب جای آسمانی آنها نامیده‌اند: ۱. کیوان با دو برج جدی و دلو، ۲. هرمز (یا برجیس) با دو برج قوس و حوت، ۳. بهرام با دو برج حمل و عقرب، ۴. خرشاذ (مهر) با یک برج اسد، ۵. ناهید با دو برج ثور و میزان، ۶. تیر با دو برج جوزا و سنبله، ۷. ماه با یک برج سرطان؛ د ـ اصطلاح منجمان که ربع مسکون را به ۷ بخش تقسیم کرده، و هر یک را اقلیم نامیده‌اند. خط مرز شمالی اقلیم اول همان مرز جنوبی اقلیم دوم را می‌نمایاند و مرز شمالی دوم مرز جنوبی سوم را و... (۱/۲۶ـ۲۹).

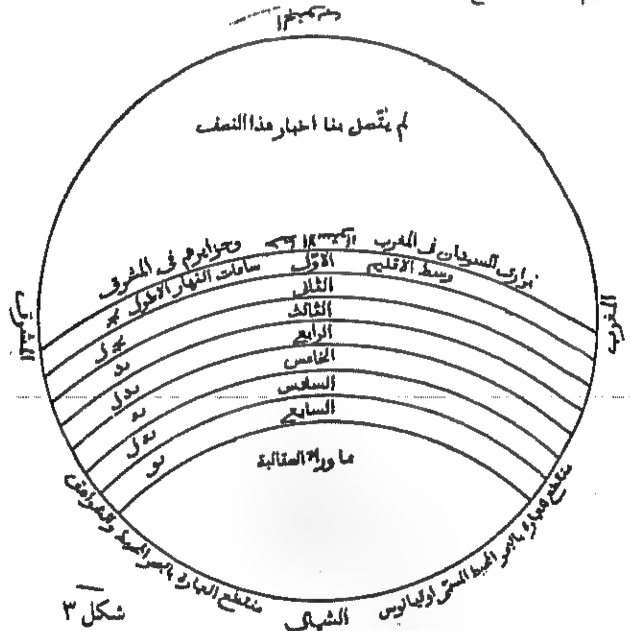
یاقوت در پیش‌گفتار *معجم‌البلدان* نظریهٔ تقسیم دو ربع خشکیها را

جدول ۷: تقسیم اقالیم سبعه بنابر گفتهٔ یاقوت حموی در *معجم‌البلدان*

اقلیم	طول درازترین روز در جنوب به‌ساعت	طول درازترین روز در شمال به‌ساعت	طول از مشرق به‌مغرب به‌میل	عرض از جنوب به‌شمال به‌میل	مساحت به‌میل مربع	ستاره	برج
اول	۱۲ ۳/۴	۱۳ ۱/۴	۹'۷۷۲	۴۴۲	۴'۳۲۰'۸۷۷	کیوان (زحل)	جدی، دلو
دوم	۱۳ ۱/۴	۱۳ ۳/۴	۹۳'۱۱۲	۴۰۲	۳'۶۹۰'۳۴۰	هرمز (مشتری) به‌قول ایرانیان، شمس به‌گفتهٔ رومیان	قوس، حوت
سوم	۱۳ ۳/۴	۱۴ ۱/۴	۸'۷۷۴	۳۴۸	۳'۰۰۶'۴۵۸	بهرام (مریخ) به‌قول ایرانیان، مشتری به‌گفتهٔ رومیان	حمل، عقرب
چهارم	۱۴ ۱/۴	۱۴ ۳/۴	۸'۲۱۴	۲۹۹	۱'۴۷۳'۰۷۲	خرشاذ (شمس) به گفتهٔ ایرانیان، مشتری به‌قول رومیان	اسد
پنجم	۱۴ ۳/۴	۱۵ ۱/۴	۷'۶۷۰	۲۵۴	۱'۰۴۸'۵۸۴	آناهید (زهره)	ثور، میزان
ششم	۱۵ ۱/۴	۱۵ ۳/۴	۷'۱۷۵	۲۱۵	۱'۰۴۶'۷۲۱	تیر (عطارد) به‌قول ایرانیان، قمر به‌گفتهٔ رومیان	جوزا، سنبله
هفتم	۱۵ ۳/۴	۱۶ ۱/۴	۶'۷۸۰	۱۸۵	۱'۲۲۴'۸۲۴	ماه (قمر) به‌قول ایرانیان، مریخ به گفتهٔ رومیان	سرطان

در جنوب و شمال کرهٔ زمین و تقسیم آنها را به ۱۴ اقلیم به هرمس نسبت داده، و آن را بی اعتبار شمرده است. او تنها ربع شمالی زمین را مسکون دانسته، و آن را به هفت اقلیم بخش کرده است (۲۵/۱-۲۶). در این تقسیم‌بندی او بیشتر از همه چیز به طول درازترین روز سال تکیه کرده، و همین را ملاک تقسیم‌بندی خود قرار داده است. به این صورت که طول درازترین روز سال در حد جنوبی و شمالی هر اقلیم را با اختلاف نیم ساعت شاخص جدا سازی اقالیم دانسته است. علاوه بر این طول و عرض هر اقلیم، یعنی فاصلهٔ شرقی - غربی و شمالی - جنوبی آن و نیز مساحت هر اقلیم را به واحد فرسخ به دست داده است. اطلاعات جغرافیایی یاقوت، مخصوصاً آمار مکانهایی که برای همهٔ اقلیم تنظیم کرده، احتمالاً جامع‌تر و مفصل‌تر از اطلاعات دیگر کسانی است که دربارهٔ اقالیم نوشته‌اند. جدول ۷ بر مبنای نکات اساسی مربوط به اقالیم سبعه استخراج گردیده است (همو، ۲۹/۱-۳۵).

از یاقوت نقشه‌ای بر جای مانده است که نظر او را دربارهٔ وضع اقالیم سبعه در ربع مسکون نشان می‌دهد (نک: شکل ۳).



شکل ۳

دانشمند دیگری که تغییر اساسی در روش تقسیم‌بندی اقالیم سبعه داده، ابن سعید مغربی (د ۶۸۵ق) است که در زمان او اطلاعات بیشتری دربارهٔ زندگی در ربع مسکون وجود داشته، و به همین سبب، او نظام اقالیم سبعه را کافی ندانسته است و دو اقلیم به نام «ماوراء الاقلیم» در جنوب و شمال بر اقالیم سبعه افزوده، و اقالیم را از حدود ۱۶° عرض جنوبی آغاز کرده، و تا حدود ۸۰° شمالی ادامه داده است (نک: عربی، ۵۶-۵۷).

زکریا بن محمد بن محمود قزوینی (د ۶۸۲ق) در فصل مربوط به اقالیم زمین که در کتاب *آثار البلاد و اخبار العباد* آورده، بدواً ربع مسکون را بر اساس گفتهٔ بیرونی وصف، و تأکید کرده است که در ورای اقالیم سبعه و آنچه تا قطب شمالی زمین مانده، هیچ نوع حیاتی به علت سرمای فراوان وجود ندارد. سپس به اقالیم سبعه اشاره کرده، و نابرابری آنها را ــ با ذکر طول ۳ هزار فرسخ و عرض ۱۵۰ فرسخ برای اقلیم اول و طول ۱٬۵۰۰ فرسخ و عرض ۵۰ فرسخ برای اقلیم هفتم ــ مسلم دانسته، و اضافه کرده است که این تقسیم بندی طبیعی نیست، بلکه از خطوط وهمی و فرضی تشکیل می‌شود که پیشینیان برای شناخت حدود ممالک و مسالک در نظر گرفته‌اند (ص ۱۲). آنگاه وی به شرح یک یک اقالیم پرداخته، و شرایط جغرافیایی و اجتماعی و تاریخی مکانهای هر یک را به تفصیل شرح داده که رئوس آن در جدول ۸ استخراج شده است.

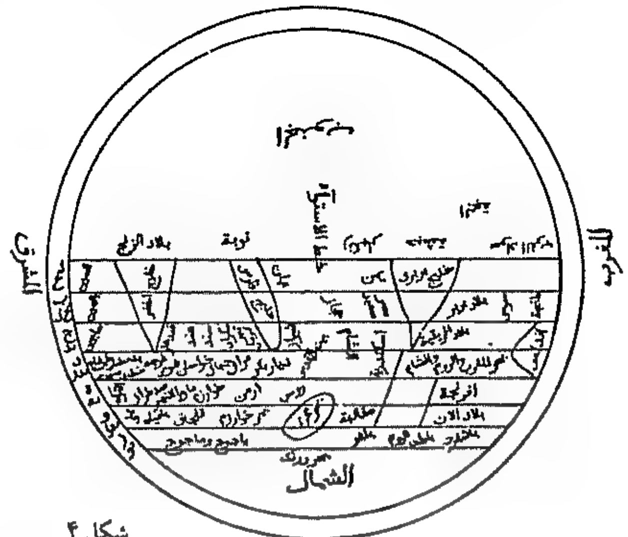
جدول ۸: تقسیم‌بندی اقالیم سبعه بنابر قول زکریای قزوینی

اقلیم	طولانی‌ترین روز در ابتدا به ساعت	طولانی‌ترین روز در وسط به ساعت	طولانی‌ترین روز در پایان به ساعت	طول از مشرق به مغرب به میل	عرض از جنوب به شمال به میل
اول	۱۲	۱۳	۱۳ ۱/۴	۹٬۷۷۲-۴۲′	۴۴۲-۲۲-۴۰″
دوم	۱۳ ۳/۴	۱۳ ۱/۲	—	۹٬۳۱۲-۴۲′	۴۰۲-۵۲′
سوم	۱۳ ۳/۴	۱۴	۱۴ ۱/۴	۸٬۷۷۰-۴۵′	—
چهارم	۱۴ ۱/۴	۱۴ ۱/۲	۱۴ ۳/۴	۸٬۲۱۴-۱۴′	۲۹۹-۴′
پنجم	۱۴ ۳/۴	—	—	۷٬۶۷۰-۱۰′	۲۵۴-۳۰′
ششم	۱۵ ۱/۲	—	۱۵ ۳/۴	۷٬۱۷۵-۶۳′	۲۱۵-۳۹′
هفتم	۱۵ ۳/۴	۱۶	۱۶ ۱/۴	۶٬۷۴۰-۵۴′	۱۸۵-۲۰′

دربارهٔ جدول ۸ به این نکات باید توجه داشت: ۱. قزوینی برای تشخیص آغاز و پایان اقالیم از سایهٔ شاخص به واحد قدم و اجزاء آن استفاده کرده که به علت پیچیدگی در اینجا از آن صرف نظر شده است. ۲. در این جدول آشفتگی به چشم می‌خورد، زیرا اولاً برخی ارقام وجود ندارد، ثانیاً برخی اقلام با فرض نیم ساعت اختلاف روز در هر اقلیم نادرست است. مثلاً در اقلیم اول رقم ابتدای اقلیم بایستی به جای ۱۲، رقم ۱۲ ۳/۴، و در اقلیم دوم، رقم اول به جای ۱۳ ۳/۴، رقم ۱۳ ۱/۴ و در اقلیم ششم رقم ۱۵ ۱/۲ بایستی ۱۵ ۱/۴ باشد. ۳. اجزاء میل را در مسافتها به دقیقه و ثانیه نشان دادن هم در جای دیگر به نظر نرسیده است.

از قزوینی نقشهٔ بسیار جالبی به یادگار مانده است. اهمیت این نقشه در این است که اول بار سرزمینهای هر اقلیم را در محل مربوط به آن روی زمین کروی نشان داده، و برخی دریاها مانند خلیج بربری (احتمالاً مدیترانه) و خلیج فارس و خلیج اخضر و دریای خزر را نیز در نقشه گنجانده است. این نقشه طوری ترسیم شده که توجیه نواحی مختلف ارائه شده در آن کم و بیش با وضع واقعی که ما امروز می‌شناسیم، مطابقت دارد و از این لحاظ از اهمیت بسزایی برخوردار است (نک: شکل ۴).

انصاری دمشقی (د ۷۲۷ق) ربع مسکون و آبادی جهان را از سمت شمال محدود به ۶۶° و ۲۵′ دانسته، و گفته است که درازترین روز در آنجا ۲۰ ساعت است و دیگر در آن سوی این سرزمین آبادانی یافت



شکل ۴

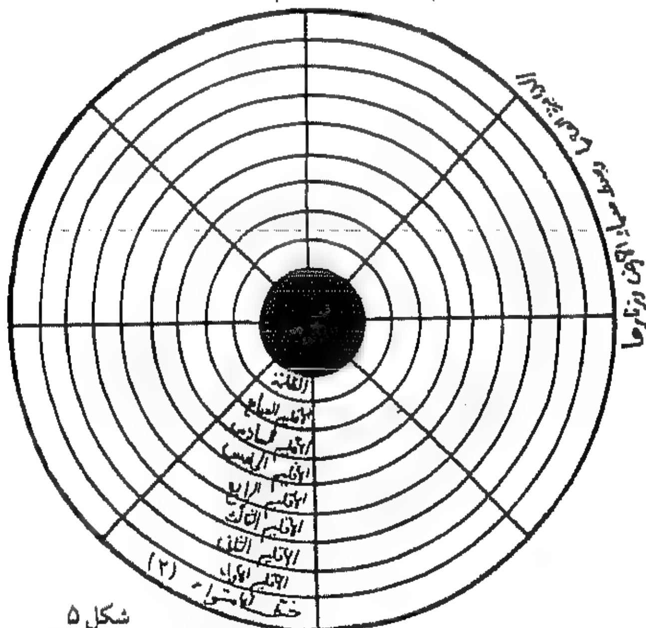
نمی‌شود...». «در پس این سرزمین اقلیم ظلمت واقع است که قطب شمالی با آن مسامته دارد و با آن برابر و موازی است» (ص ۲۷). او آغاز اقلیم اول را ۱۲° و ۳۰´ و پایان اقلیم هفتم را ۶۰° دانسته، و دربارهٔ برخی اقالیم اطلاعات مختصر دیگری داده است (نک: ص ۲۷ـ۳۰) که در جدول ۹ مشاهده می‌شود.

جدول ۹: تقسیم‌بندی اقالیم سبعه بنابر قول انصاری دمشقی

اقلیم	عرض جنوبی	عرض شمالی	طول درازترین روز به ساعت	مشخصات دیگر
اول	۱۲° و ۳۰´	۲۰°	۱۳	دارای ۸ فصل است.
دوم	۲۰°	۲۷°	۱۳½	دارای ۸ فصل است.
سوم	۲۷°	۳۳° و ۴۹´	۱۴	دارای ۴ فصل است.
چهارم	۳۳° و ۴۹´	۳۸° و ۲۳´	۱۴½	مردم آن گندم‌گون و سپیدند و ۱۳۰ شهر طویل و عریض دارد.
پنجم	۳۸° و ۲۳´	۴۳° و ۱۵´	۱۵	مردم آن سفیدپوستند و ۷۷ شهر دارد.
ششم	۴۳°	۵۰° و ۳۰´	۱۵½	مردم آن سفید پوست و سرخ مویند و ۶۳ شهر دارد.
هفتم	۵۰° و ۳۰´	۶۰°	۱۶	آبادانی بزرگ در آن یافت نمی‌شود.

انصاری دمشقی معتقد است که در آنچه اقلیم ظلمت نامیده، اثری از زندگی نیست و اقلیم ظلمت در میان همهٔ اقلیمها واقع است که هر هفت اقلیم با مرزهای خود گرد آن را فرا گرفته‌اند و فلک بر روی آن همچون آسیاب می‌گردد و از بالا قطب شمال با آن مسامته و برابری دارد (ص ۲۷، ۳۰ـ۳۱). او نقشه‌ای از وضع اقلیم ظلمت (سیاه رنگ) و دیگر اقالیم در دور آن فراهم نموده که چون اول بار تمام نیم کرهٔ شمالی را نشان داده، جالب است (نک: شکل ۵).

یکی دیگر از جغرافی‌دانان اسلامی که مسألهٔ هفت اقلیم را با برداشتی عالمانه و با دقتی کم نظیر بررسی کرده، ابوالفدا (د ۷۳۲ق) است. او در فصلی که به بحث دربارهٔ اقالیم اختصاص داده، می‌گوید که مبدأ حساب طول جغرافیایی را برخی از نویسندگان جزایر خالدات، و پاره‌ای ساحل غربی افریقا دانسته‌اند که میان آن دو ۱۰° تفاوت طولی وجود دارد. دربارهٔ مبدأ عرض جغرافیایی هم اشاره کرده است که برخی خط استوا و برخی درجات شمالی را انتخاب کرده‌اند. اما او اول اقلیم اول را ۱۲° و ۴۰´ و آخر اقلیم هفتم را ۵۰° و ۲۰´ دانسته، و اقلیم اول را چنین وصف کرده است: «مبدأ آن موضعی است که طولانی‌ترین روز آن ۱۲ ساعت و نصف و ربع ساعت باشد و عرض آن ۱۲° و دو ثلث درجه و وسطش موضعی است که روز ۱۳ ساعت باشد و عرض آن ۱۶° و نصف و ثمن درجه و آخرش موضعی است که روز ۱۳ ساعت و ربع ساعت و عرض آن ۲۰° و ربع و خمس درجه اندکی کمتر...» (ص ۱۲). آنگاه ابوالفدا شرحی نظیر آنچه دربارهٔ اقلیم اول گفته، دربارهٔ دیگر اقالیم آورده، و نظر انتقادی خود را چنین بیان داشته است: «دیده‌ایم که اغلب مؤلفانی که کتبی در اطوال و عروض از زیجات و غیر آن ترتیب می‌دهند، هر موضعی را در اقلیم مربوط به خود ثبت نمی‌کنند، بلکه برخی از اماکن اقلیمی را در اقلیم دیگر می‌نویسند. هر کس در این باره اندیشیده باشد، صحت گفتار ما را در خواهد یافت، ولی ما این نکته را مراعات کرده‌ایم و هر مکانی را در اقلیم خود ثبت نموده‌ایم» (ص ۱۴).



شکل ۵

ابوالفدا دربارهٔ طول و مساحت اقالیم هم بحث مفصلی به میان آورده، و به وجود اختلاف در طول یک درجهٔ جغرافیایی که برخی (قدما) ۲۲ فرسخ و دو تسع و برخی (متأخران) ۱۹ فرسخ و یک تسع دانسته‌اند، اشاره کرده، و ابعاد هر اقلیم (طول، عرض، مساحت) را بر اساس هر دو مکتب حساب کرده و به تفصیل شرح داده است. در اینجا کمیتهای مربوط به اقالیم که از شرح تفصیلی *تقویم البلدان* استخراج شده، در جدول ۱۰ نشان داده می‌شود.

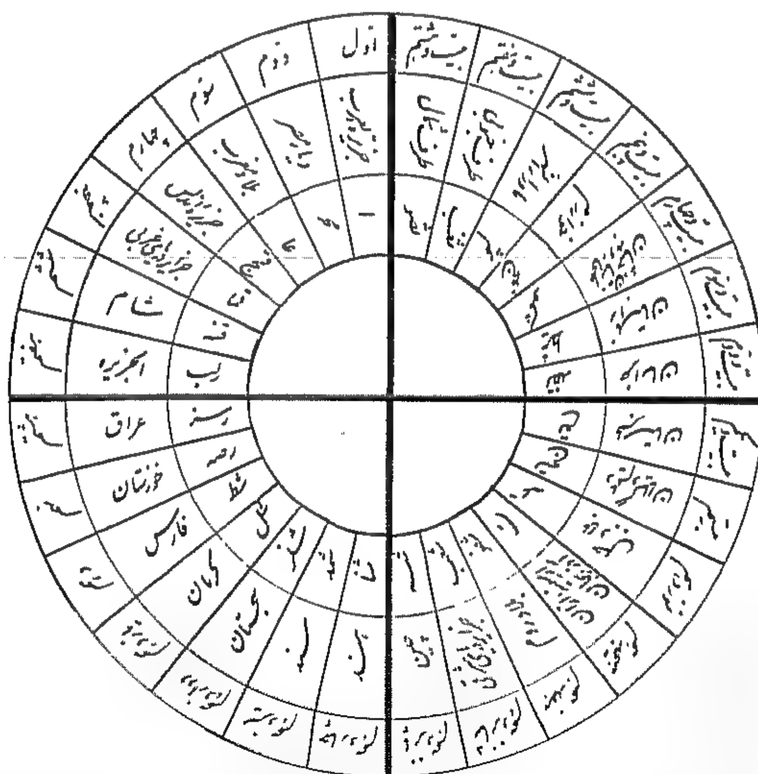
جدول ۱۰: تقسیم‌بندی اقالیم سبعهٔ ربع مسکون بنابر قول ابوالفدا

اقلیم	مبدأ براساس طولانی‌ترین روز سال بر حسب ساعت	انتها براساس طولانی‌ترین روز سال بر حسب ساعت	عرض جغرافیایی مبدأ	عرض جغرافیایی انتها	مساحت (فرسخ مربع)
اول	۱۲ ۳/۴	۱۳ ۱/۴	۱۲°۴۰′	۲۰°۲۷′	۳٬۸۳۲
دوم	۱۳ ۱/۴	۱۳ ۳/۴	۲۰°۲۷′	۲۷°۳۰′	۳٬۶۵۲
سوم	۱۳ ۳/۴	۱۴ ۱/۴	۲۷°۳۰′	۳۳°۳۷′	۲٬۹۲۴
چهارم	۱۴ ۱/۴	۱۴ ۳/۴	۳۳°۳۷′	۳۸°۵۴′	۲٬۷۲۵
پنجم	۱۴ ۳/۴	۱۵ ۱/۴	۳۸°۵۴′	۴۳°۲۳′	۲٬۵۵۷
ششم	۱۵ ۱/۴	۱۵ ۳/۴	۴۳°۲۳′	۴۷°۱۲′	۲٬۳۹۰
هفتم	۱۵ ۳/۴	۱۶ ۱/۴	۱۲°۴۷′	۲۰°۵۰′	۲٬۲۵۴

ابوالفدا بیشتر از بسیاری جغرافی‌دانان اسلامی به تأثیر محیط جغرافیایی در معیشت اقوام توجه داشته است. به همین سبب تقسیم جهان به‌هفت اقلیم که در طول هر یک از آنها انواع محیطهای جغرافیایی و معیشتهای گوناگون را مشاهده می‌کرده، خاطر علمی او را ارضا نمی‌کرده است. از این‌رو، ابتکاری به خرج داده، و جهان را بر اساس شرایط هماهنگ طبیعی و انسانی، تاریخی و قومی در حدود اطلاعاتی که برایش فراهم بوده، به ۲۸ قسمت تقسیم کرده، و هر یک را اقلیمی دانسته است، ولی شرایط محیطی و معتقدات او مانع از این بوده است که خود را از قید هفت اقلیم سنتی کاملاً آزاد سازد. پس مشکل خود را به این صورت حل کرده است که اقالیم سبعه را اقالیم حقیقی، و اقالیم ۲۸ گانهٔ خود را اقالیم عرفی نام نهاده (ص ۱۰۰-۱۰۶)، و در آثار خود به عدم انطباق اقلیم حقیقی و عرفی اعتراف کرده، ولی تقسیم بندی ۲۸ گانه را با وجود تداخلهایی که در دو تقسیم بندی مشاهده کرده، مناسب‌ترین راه حل برای وصف بهتر نواحی و تبیین شرایط جغرافیایی و اجتماعی دانسته است. در حقیقت ابوالفدا در ردیف نخستین کسانی است که فکر جغرافیایی ناحیه‌ای را به میان آورده‌اند و با به کار گرفتن اصطلاح اقلیم به مفهوم ناحیه از روش سنتی عدول کرده، و این اقدام خود را با بیان بسیار جالبی چنین تبیین کرده است: «بدان که امر در تحدید اقلیمهای عرفی چون تحدید خانه یا بستان و مانند آنها نیست، زیرا بیشتر خانه‌ها و بستانها مربع و یا مستطیل است و حال آنکه در اقلیمهای عرفی چنین نیست. چه، بعضی از جوانب یک اقلیم داخل در اقلیم دیگری باشد و در بعضی جوانب تقویس باشد و یا بعضی جوانب از بعضی دیگر پهن‌تر باشد و نیز کسی که مکانی را تحدید می‌کند، آن را به جهات چهارگانه یعنی مشرق و مغرب و جنوب و شمال تحدید کند و این امر در اقلیمهای عرفی به دلایلی که گفتیم صورت نبندد...» (ص ۱۰۵، ۱۰۶). وی سپس برای نشان دادن موضع هر یک از اقالیم عرفی جدولی ترتیب داده است که در شکل ۶ دیده می‌شود.

ابوالفدا برای تشخیص هرچه کامل‌تر مکانهایی که مشخصات جغرافیایی آنها را از منابع مختلف آورده، در سراسر کتاب عظیم خود در جداول مربوط دو ستون اضافه کرده که در یکی موقعیت مکان مورد نظر را در تقسیمات اقالیم سبعه (اقلیم حقیقی) و در دیگری وضع آن مکان را در تقسیمات ۲۸ گانهٔ خود (اقلیم عرفی) مشخص ساخته است.

امین احمد رازی که کتاب *هفت اقلیم* را در ۱۰۱۰ق نوشته، احتمالاً آخرین جغرافی‌دان اسلامی است که اثر معروف خود را بر اساس هفت اقلیم تدوین کرده است. زمانی که او کتاب خود را تدوین می‌کرده، حدود یک قرن از کشف آمریکا گذشته بود و اطلاعات جغرافیایی مردم جهان



شکل ۶

به خصوص در مغرب زمین در اثر سفرهای اکتشافی فوق‌العاده زیاد شده، و پای جهانگردان اروپایی به مشرق زمین هم رسیده بوده است. با اینهمه، نویسندهٔ *هفت اقلیم* که می‌توان گفت کتابهای جغرافیایی پیشینیان

را در اختیار داشته، نه به عرض جغرافیایی ابتدا و انتهای اقالیم سبعه اشاره‌ای کرده، و نه از طول درازترین روز سال که ملاک تقسیم اقالیم به شمار می‌رفته، ذکری به میان آورده است. او در ابتدای بحث دربارهٔ هر یک از اقالیم، شرح کوتاه، ولی آشفته‌ای از موقع جغرافیایی آن اقلیم به دست می‌دهد که با آنچه یاقوت، بیرونی، ابوالفدا، مسعودی و دیگران پیش از او نوشته‌اند، به هیچ وجه قابل مقایسه نیست.

در اینجا به عنوان مثال آنچه دربارهٔ شرایط جغرافیایی و موضعی اقلیم دوم گفته است، نقل می‌شود: «این اقلیم به مشتری منسوب است و ابتدای آن از مشرق بود. پس بر وسط بلاد چین و شمال سراندیب و بلاد هند و قندهار و وسط بلاد کابل و جنوب بلاد کرمان بگذرد و بعد از آن بحر فارس را قطع و بر وسط بلاد رقه و افریقیه و شمال بربرستان و جنوب قیروان و وسط بلاد مرطانه گذشته، به بحر و اقیانوس منتهی می‌گردد» (ص ۳۲).

اکنون در پایان این بحث می‌توان مسائل مربوط به اقالیم سبعه را که حدود ۱۰ قرن مبنای تفکر جغرافی‌دانان اسلامی بوده، بدین صورت خلاصه کرد:

۱. فکر تقسیم‌بندی جهان از ایام بسیار دور تاریخ در میان اقوام مختلف به صورتهای گوناگون به ظهور پیوسته است.

۲. نخستین تقسیم‌بندیها منحصراً مربوط به ربع مسکون بوده است.

۳. علمی‌ترین روشهای تقسیم‌بندی ربع مسکون همان تقسیم‌بندی اقالیم سبعه بر اساس عرض جغرافیایی بوده است که در تاریخ جغرافیا به نام بطلمیوس یونانی به ثبت رسیده است، ولی پاره‌ای از محققان اروپایی و عرب اصل فکر را ابتکاری از دانشمند و ریاضی‌دان و منجم بزرگ ایرانی محمد بن موسیٰ خوارزمی مؤلف اولین کتابهای ریاضی و جبر و مقابله دانسته‌اند.

۴. بیشتر جغرافی دانان اسلامی حدود و ثغور اقالیم سبعه را چه بر اساس اندازه گیریهای شخصی (مثلاً ابوریحان) و چه با اقتباس از پیشینیان به صورتهای مختلف در آثار خود آورده‌اند و از جمله آغاز و پایان هفت اقلیم را چنانکه در جدول ۱۱ مشاهده می‌شود، ذکر کرده‌اند.

جدول ۱۱: مقایسهٔ آغاز و پایان اقالیم‌سبعه در آثار جغرافی‌دانان اسلامی

نام جغرافی‌دان	عرض جغرافیایی آغاز اقالیم	عرض جغرافیایی پایان اقالیم
خوارزمی	خط استوا	۴۸°
بتانی	۱۶° و ۳۹َ	۴۸° و ۵۳َ
سهراب	۱۶° و ۲۷َ	۵۴°
مغربی	۱۶° و ۲۷َ	۴۸° و ۳۶َ
ابوالفدا	۱۲° و ۴۰َ	۵۰° و ۲۰َ
ادریسی		۵۹°
مقدسی	۲۴°	
بیرونی	۱۲° و ۴۵َ	۵۰° و ۲۴َ
انصاری دمشقی	۱۲° و ۳۰َ	۶۰°
ابن سعید	۱۶° عرض جنوبی	۸۰°

۵. وسعت اقالیم که بر اساس درجات عرض و طول جغرافیایی حساب می‌شده، نه فقط به علت اختلافات مذکور در بند ۴، بلکه به سبب اختلاف در طول فرسخ (نک: ابوریحان و ابوالفدا در همین مقاله) به صورتهای مختلف نقل شده است. بدیهی است که همین اختلاف در مختصات جغرافیایی مکانها هم بروز کرده است.

۶. هر اقلیمی مجموعه‌ای است به مقیاسهای مختلف از شهر، کوه، رود، دریا و دریاچه، معادن، اجتماعات بشری و دیگر اطلاعات جغرافیایی که موقعیت جغرافیایی آن علاوه بر آنچه روی کرهٔ خاکی مشهود است، از طریق صور فلکی که حاکم بر سرنوشت آن است، نیز مشخص می‌گردد (EI^2, III/1076).

۷. بسیاری از مکانها و ناحیه‌ها در تقسیم‌بندیهای مختلف در اقالیم مختلفی قرار گرفته‌اند، چنانکه اندلس به گفتهٔ رازی در اقلیم چهارم و به قول صاحب *طبقات الحکماء* در اقلیم پنجم واقع است (نک: ابن عبدالمنعم، ۱).

۸. در تقسیم‌بندی هفت اقلیم هر چه از مرکز جهان اسلام دورتر برویم، اطلاعات جغرافیایی کمتر و مبهم‌تر، ولی با گذشت زمان بیشتر و واقعی‌تر می‌شود.

۹. جغرافی‌دانانی که به پیروان مکتب بلخی شهرت پیدا کرده‌اند، تقسیمات هفت اقلیم را کافی ندانسته، و خود تقسیم‌بندیهای تازه‌تری ارائه داده‌اند.

۱۰. با اینکه برخی نویسندگان کتابهای مسالک و ممالک سفرهای دور و درازی انجام داده‌اند، دلیلی بر اینکه به نقاط دور دست شمالی و جنوبی و شرقی رفته، و شخصاً مشاهداتی کرده باشند، در آثار آنان دیده نمی‌شود و این امری است که ابوالفدا در جایی که از اقلیمهای عرفی بحث می‌کند، با صداقت چنین بیان کرده است: «چون اقلیمهای عرفی چنین نیستند، پوزش ما را خواهید پذیرفت و مخصوصاً عذر کسی که آنها را به چشم خود ندیده، و آنچه را می‌گوید، یا در اوراق کتب دیده، و یا از زبان مردم شنیده است، پذیرفته‌تر است» (ص ۱۰۵).

مآخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *صفة جزیرة الاندلس*، به کوشش لوی پروونسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ ابوحاتم رازی، احمد، *الزینة*، به کوشش حسین بن فضل الله همدانی، قاهره، ۱۹۵۷م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک* (ترجمهٔ فارسی)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ *اطلس اقلیمی ایران*، به کوشش محمدحسن گنجی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر*، ترجمهٔ محمد طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ اوستا؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بستانی، بطرس، *دائرةالمعارف*، بیروت، ۱۲۹۷ق؛ بیرونی، ابوریحان، *تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۲ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، «مفهوم هفت اقلیم از نظر جغرافی‌دانان»، مجموعهٔ مقالات سمینار جغرافی، مشهد، ۱۳۶۵ش، شم ۱؛ پورداوود، ابراهیم، *ادبیات مزدیسنا*، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ *تاج العروس*؛ تشنر، ف. و مقبول احمد، *تاریخچهٔ جغرافیا در تمدن اسلامی*، ترجمهٔ محمدحسن گنجی و عبدالحسین آذرنگ، تهران، ۱۳۷۵ش؛ تونی، یوسف، *معجم المصطلحات الجغرافیة*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ جیهانی، ابوالقاسم، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، به

کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ سعدی، *کلیات*، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سوسه، احمد، *الشریف الادریسی فی الجغرافیا العربیة*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ شریف محلاتی، مؤید، *هفت در قلمرو فرهنگ جهان*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ عربی، اسماعیل، مقدمه و حاشیه بر *الجغرافیای* ابن سعید مغربی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ عطیة‌الله،احمد، *قاموس‌سیاسی*، قاهره،۱۹۶۸م؛علوی،ضیاءالدین، *الجغرافیة العربیة*، به کوشش عبدالله یوسف غنیم، قاهره، ۱۴۰۵ق؛ فلوغون رافائیل، *جهان نما*، تبریز، ۱۲۶۷ق؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۷۰ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳م؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰ش؛ گنجی، محمدحسن، «تقسیمات اقلیمی ایران»، مجلهٔ *دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۳۴ش، س ۳، شم ۱؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *مروج الذهب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ «مقدمهٔ قدیم شاهنامه»، *بیست مقالهٔ قزوینی*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیة و الجغرافیین فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ میرزا موسی‌خان، *علم جغرافیا*، تهران، ۱۳۱۸ق؛ نجم الدوله، عبدالغفار، *کفایة الجغرافی جدید، طبیعی و سیاسی*، تهران، ۱۳۱۹ش؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Britannica, 1978; EI[2]; James, P. E., *All Possible Worlds*, New York, 1977; *Merit Students Encyclopedia*, New York, 1986; Sarton, G., «Reviews», *Isis*, 1966, vol. XIV; Sezgin, F., introd. *Klaudios Ptolemaios Geography*, Frankfurt, 1987.

محمدحسن گنجی

اِقْلیمُ التُّفّاح، ناحیه‌ای در جنوب لبنان. اقلیم التفاح درگذشته از نواحی جبل عامل یا بلاد بشاره به شمار می‌آمد که خود به دو ناحیه تقسیم می‌شد: بشارهٔ جنوبی و بشارهٔ شمالی. اقلیم التفاح از لحاظ اداری ـ سیاسی یکی از بخشهای سه‌گانهٔ بشارهٔ شمالی بود (سوید، ۳۴/۱، ۳۶). رودخانهٔ لیطانی با ۱۴۴ کمـ طول، به عنوان بزرگ‌ترین رودخانهٔ لبنان (*بریتانیکا*، ماکرو، X/765)، مرز جنوبی این ناحیه و رود الاولی حدّ شمالی آن را تشکیل می‌داد (سوید، همانجا).

ساختار زمین این ناحیه از تشکیلات کرتاسه است: بخش غربی شامل رسوبات کرتاسهٔ بالایی و بخشهای مرکزی و شرقی از کرتاسهٔ میانی است، حال آنکه بخشهایی از قسمتهای مرکزی از دورهٔ کرتاسهٔ زیرین است (ابوالعینین، ۱۴۲، نقشه، نیز ۱۶۰ـ۱۶۱، ۳۰۴ـ۳۰۵). این ناحیه دارای آب و هوایی مساعد و آب شیرین و کافی است (امین، ۲۱۸/۱).

تاریخ اقلیم‌الفتاح همانند تمامی منطقهٔ جبل عامل به سبب نبود منابع اطلاعاتی کافی، چندان روشن نیست (سوید، ۳۷/۱). اقلیم التفاح همچون دیگر نواحی جبل عامل، زیستگاههای شیعیان در لبنان است (نورتن، II/474) که در دورهٔ عثمانی پیوسته به دنبال استقلال و خودمختاری بوده‌اند، چنانکه در ۱۱۱۰ق/۱۶۹۸م شیخ مشرف بن علی الصغیر، حاکم بلاد بشاره، از اطاعت ارسلان پاشا، حاکم صیدا، سرباز زد. ارسلان پاشا، بشیر شهابی، معروف به بشیر اول را مأمور سرکوب او کرد. بشیر در همان سال به جنگ وی شتافت و او را دستگیر کرد و نزد ارسلان پاشا فرستاد (هشی، ۸۷ ـ ۸۸؛ ابوصالح، ۴۳ـ۴۴؛ اسماعیل، ۳۰۸/۱).

در زمان حکومت سعدالدین پاشا در صیدا (۱۱۵۶ـ۱۱۶۰ق/۱۷۴۳ـ۱۷۴۷م) که امیر ملحم شهابی اقلیم التفاح را در دست داشت، شیعیان ناحیه بر سلطان شوریدند و از پرداخت مالیات سرباز زدند (ابوصالح، ۶۱؛ نیز نک: سوید، ۶۵/۲ـ۶۷). همچنین در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م بین دروزیها و مارونیها در جبل عامل برخوردهایی درگرفت و سلطان عبدالمجید در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م این منطقه را به دو بخش تقسیم نمود (بستانی، ۴۸/۱؛ نیز نک: ابکاریوس، ۸۴). تا سدهٔ ۱۳ق ساکنان جزّین ــ مرکز ناحیه‌ای که اقلیم التفاح نیز جزئی از آن به شمار می‌آمد ــ همگی شیعه بودند، اما به سبب ظلم و جور حاکمان جبل لبنان از آنجا مهاجرت کردند و به شهرهای دیگر رفتند، تا جایی که امروزه جمعیت این شهر تماماً مسیحی (مارونی) هستند (امین، همانجا).

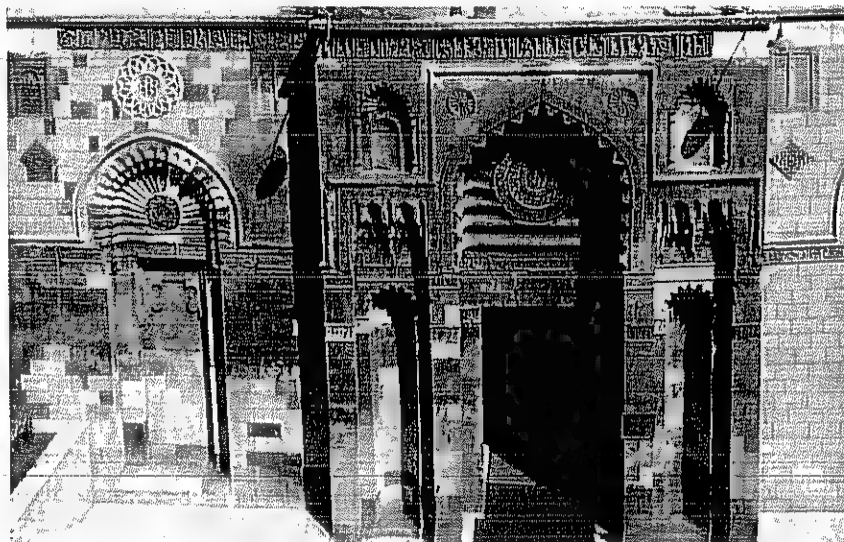
از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م، با فراگیر شدن جنبشهای آزادی‌خواهانه، مردمان جبل عامل نیز به پا خاستند، تا اینکه پس از افول حکومت عثمانی در ۱۹۱۸م/۱۲۹۷ش، این منطقه همراه با نواحی تابعه، در ۱۹۲۰م/۱۲۹۹ش رسماً جزئی از کشور لبنان شد (سوید، ۳۹/۱). به این ترتیب، در پایان سلطهٔ عثمانی (۱۵۱۶ـ۱۹۱۸م) (مایر، XV/39)، اقلیم التفاح یکی از بخشهای (مدیریه) دوگانهٔ شهرستان (قضاء) جزین که ساکنان آن غالباً مارونی بودند (بستانی، ۵۰/۱)، به شمار می‌آمد. این بخش در آن زمان دارای ۴۲ آبادی بود (همو، ۵۴/۱ـ۷۱) که از جملهٔ آنها هلالیه، برامیه، برتی، شوالیق، مجیدل و صالحیه را می‌توان نام برد (اسود، ۵۱؛ نیز نک: سوید، ۳۶/۱). حاکمان این بخش در آن زمان از آل‌منکر بودند.

امروزه اقلیم التفاح یکی از نواحی شهرستان صیدا از استان «لبنان جنوبی» است (همانجا) که همراه با اقلیم الشومر یک حوزهٔ اداری (بخش) (امین، ۱۹۶/۱) و با بخش شقیف، ناحیهٔ جباع را تشکیل می‌دهد (سوید، همانجا). بر این مبنا، بخش اقلیم التفاح ـ شومر از جنوب به جبل الریحان، از غرب به دریای مدیترانه، از شمال به ناحیهٔ جزین و اقلیم الخروب، و از شرق به ناحیهٔ حاصبیا محدود می‌شود (فوشه، ۱۲۸، نقشه). از سوی دیگر، بسیاری از آبادیهایی که پیش از این جزو بخش اقلیم التفاح به شمار می‌آمدند، در تقسیمات اخیر به شهرستان جزین منضم شده‌اند که آبادیهای مجیدل، کفرفالوس، لبعا و وادی اللیمون از آن جمله‌اند (موسوی، ۴۴۳ـ۴۴۴؛ نیز نک: اسود، همانجا).

در حال حاضر، ساکنان اقلیم التفاح بیشتر شیعه مذهب هستند که در میان آنها مسیحیان (مارونی) و دروزیها نیز زندگی می‌کنند (سمک، ۱۵۴). این محدوده به عنوان کانون اصلی تشیع در لبنان، شامل آبادیهایی است که بیشتر در دره‌ها و دامنه‌ها قرار دارند و ساکنان آنها از طریق زراعت گذران می‌کنند (نورتن، همانجا). از این رو، در این آبادیها هنوز مالکیتهای خرد و متوسط زراعی غلبه دارد و فعالیت کشاورزی،

بدون بهره‌گیری از نهاده‌های متنوع تولیدی، به شکل گسترده صورت می‌گیرد؛ عمده‌ترین محصولات این منطقه غلات و میوه (سیب) است (بروکهاوس، XI/409 و نقشه). آبادیهای مهم اقلیم التفاح شامل میه و میه (۷٬۵۵۰ نفر)، مغدوشه (۷٬۵۵۱ نفر)، مجدلیون (۲٬۸۵۵ نفر) و برامیه (۱٬۵۸۰ نفر)است (بستانی، ۵۴/۱ ـ۷۱؛ موسوی، ۴۳۵، ۴۳۷).

اقلیم التفاح به عنوان جزئی از ناحیهٔ صیدا که از کانونهای اصلی مقاومت به شمار می‌رود (قصیر، 25)، بخشی از جنوب لبنان است که در سالهای اخیر پیوسته موردهجوم نیروهای اسرائیلی قرار گرفته است (شراره، ۵۴، ۷۴، ۹۲؛ عزمی، ۳۱، ۳۴ـ۳۶؛ دیب، ۱۴۸، ۴۵۹)؛ به عنوان نمونه، در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش نیروهای اسرائیلی چند روز پیاپی از هوا و دریا به این ناحیه، به ویژه اطراف اردوگاه میه و میه در کنار سایر نواحی «لبنان جنوبی» حمله کردند، تا جایی که در این مدت، در کل منطقه،



نمای مدخل مسجد الاقمر

۱۶ شهر و بسیاری از آبادیها به اجبار از جمعیت خالی شدند (شراره، ۷۳ـ۷۴، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۵). در این عملیات تنها در روز نخست حدود ۷۰۰ بمب در منطقه فرو ریخته شد که بر اثر آن به ویژه بخش اقلیم التفاح و نبطیه ساعتها در آتش می‌سوخت (همو، ۷۳). علاوه بر این در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش بخش اقلیم التفاح صحنهٔ درگیریهای هواداران جنبش امل و نیروهای حزب‌الله بود (هانف، ۷۳۶) که سرانجام این درگیریها با وساطت سوریه و ایران خاتمه یافت (همو، ۷۴۹؛ نیز نک: «قوة فصل...»، ۱۳۳).

مآخذ: ابکاریوس، اسکندر، *نوادر الزمان*، لندن، ۱۹۸۷م؛ ابوصالح، عباس، *التاریخ السیاسی للامارة الشهابیة فی جبل لبنان*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابوالعینین، حسن احمد، *لبنان، دراسة فی الجغرافیا الطبیعیة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ اسماعیل، عادل، *لبنان فی تاریخه و تراثه*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ اسود، عزتلو ابراهیم، *دلیل لبنان*، بعبدا، ۱۹۰۶م؛ امین، محسن، *خطط جبل عامل*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۹۶۱م؛ بستانی، فؤاد افرام، *لبنان*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ دیب، یوسف، *الیومیات اللبنانیة*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سمک، عبدالکریم ابراهیم، حواشی بر *نوادرالزمان* (نک: هم‍ ، ابکاریوس)؛ سوید، یاسین، *التاریخ العسکری للمقاطعات اللبنانیة فی عهد الامارتین*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ شراره، بلال، *العودة الی سوریا*، بیروت، ۱۹۹۵م؛ عزمی، محمود، «اجتیاح لبنان و نظریة الحرب المحدودة»، *شؤون الاوسط*، بیروت، ۱۹۹۲م، شم‍ ۱۰؛ فوشه، میشل، «جیوبولتیکا الحدود و لبنان الکبیر»، ترجمهٔ عفیف عثمان، همان، ۱۹۹۴م، شم‍ ۳۵؛ «قوة فصل فی لبنان»، *شؤون فلسطینیة*، بیروت، ۱۹۹۰م، شم‍ ۲۱۰؛ موسوی، رشاد، *جغرافیة لبنان*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ هانف، تئودر، *لبنان، تعایش فی زمن الحرب*، ترجمهٔ موریس صلیبا، پاریس، ۱۹۹۳م؛ هشی، سلیم حسن، *تاریخ الامراء الشهابیین*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نیز:

Britannica, 1978; *Brockhaus* ; Kassir, S., « La Résistance nationale libanaise», *Revue d'études palestiniennes*, 1985, no. 16; *Meyer;* Norton, A.R., «Lebanon», *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York, 1995.

عباس سعیدی

اَلْاَقْمَر، مسجدی از دورهٔ فاطمیان در قاهره. این مسجد در ۵۱۹ق/۱۱۲۵م به دستور مأمون بطائحی، وزیر آمر خلیفهٔ فاطمی ساخته شد (مقریزی، *الخطط*، ۲۹۰/۲). الاقمر که از ابتدا جزو بناهای سلطنتی بود، در رجب ۷۹۹/آوریل ۱۳۹۷ به دست یَلْبُغا ابن عبدالله سالمی، یکی از امرای برقوق مملوکی، تجدید بنا گردید. این مسجد که چکیده‌ای از جریان تکامل معماری مصر در دورهٔ فاطمی محسوب می‌شود، هنگامی ساخته شده است که به احداث مساجد تشریفاتی بیشتر توجه می‌شد (نک: قلقشندی، ۳۶۱/۳؛ مقریزی، همانجا؛ بلوم، «هنر...[1]»، 174, 175 ؛ برنس ابوسیف، 32-29). بنا به سنت حسنهٔ تعلیم در مساجد، در الاقمر حوزه‌های درسی برقرار گردید و علما به تدریس علوم مختلف پرداختند (نک: ابن‌عراقی، ۲۰۵/۱؛ سیوطی، ۴۱۰/۱ـ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۲).

مقریزی از ساختن دکانها و انبارهایی در ضلع‌شمالی مسجد حکایت‌دارد و بیبرس مملوکی(حک‍ ۶۵۸ـ۶۷۸ق) را نیز در شمار نوسازان مسجد یاد می‌کند. به روایت او، در ۷۹۹ق یلبغا در صحن مسجد حوضی برای وضو گرفتن احداث کرد که آب آن از راه لوله‌های مسی هدایت می‌شد. در رمضان آن سال نماز جمعه در مسجد برگذار شد (همانجا، سلوک، ۳(۲)/۸۷۹؛ بلوم، همانجا). دو سال بعد در سمت راست محراب مئذنه‌ای ساختند، و مسجد را سفیدکاری، و با لاجورد و طلا تزیین کردند. ظاهراً به سبب کثرت جمعیت حوض را از میان برچیدند و وضوخانه را در کناری ساختند. در پشت ساختمان نیز حوضی برای آب دادن چارپایان بنا کردند. چاه مسجد مربوط به پیش از اسلام بود و به دیری در آن محل تعلق داشت. دیر به هنگام آمدن جوهر، فرمانده لشکر معز فاطمی، در ۳۵۸ق/۹۶۹م جزو قصر درآمد و چاه آن را که بئر العظام نامیده می‌شد، برای استفادهٔ قصرنشینان در نظر گرفتند.

1. «Islamic...»

نام چاه را با انتقال بقایای استخوانهای برخی از حواریون از دیر به وسیلهٔ جوهر مرتبط شمرده‌اند. قسمت فوقانی مئذنه را که در حال ریزش بود، در ۸۱۵ق به فتوای برخی از فقها ویران کردند (مقریزی، *الخطط*، همانجا؛ ابن ظهیره، ۱۸۰؛ عبدالوهاب، ۷۰/۱؛ *مساجد...*، ۲۸/۱).

الاقمر بیشتر از حیث ابتکاری بودن تزیینات و طرح نمای اصلی آن درخور توجه است. طرح کلی این بنا از اولین مسجد فاطمیان در مهدیه (تونس) نشأت گرفته است. نمای رو به خیابان برخلاف بخش عمدهٔ ساختمان که آجری است، پوشش سنگی دارد. جناح راست آن از میان رفته، اما تزیینات مدخل مسجد و قوس درگاه کور سمت چپ که شمسه‌ای است با شعاعهایی از سنگ تراشیده، از زیبایی ویژه‌ای برخوردار است (کرسول، 361؛ عبدالوهاب، همانجا؛ *مساجد*، ۲۸/۱-۲۹؛ برنس ابوسیف، 29,37؛ پیترسن، 20,22؛ بلوم، همان، 176, 175-174). عناصر چشمگیر تزیین بنا از جمله قوسهای جناغی درگاه و طاق‌نماهای مقرنس‌کاری شده که عموماً اقتباس از هنر ایرانی است و تا حدی به آثار رُمانسک هم شباهت دارد، از آن پس در معماری قاهره معمول گردیده است (نک: کرسول، عبدالوهاب، همانجاها؛ محمدحسن، فنون...، ۶۴؛ کونل، 59؛ اتینگهاوزن، 65؛ همو و گرابار، 186؛ پاپادوپولو، 492 ,284). کتیبه‌های نما به خط کوفی و مشتمل بر آیات قرآن، مطالب تاریخی و جز اینهاست؛ از آن جمله آیهٔ تطهیر، آیهٔ ۱۲۸ سوره نحل، آیات ۳۶-۳۷ سورهٔ نور، کلمات «محمد» و «علی»، عبارات «لااله الاالله وحده لاشریک له»، «لااله الاالله، محمد رسول‌الله، علی ولی‌الله» (نک: عبدالوهاب، ۷۰/۱، ۱۰۰، ۱۳۷؛ محمد، ۳۲۴/۱؛ بلوم، «مناره...[1]»، 142؛ «فهرست...[2]»، VIII/146-147). در کتیبهٔ افریز بجز آمر و مأمون از شخص دیگری به نام ابوعبدالله محمد آمری نام برده شده است (همان، VIII/148). در سمت چپ مدخل، بخشی از بدنهٔ استوانه‌ای مناره که تزیینات مقرنس کاری داشته، باقی است (عبدالوهاب، ۷۰/۱؛ بلوم، همانجاها). دیگر خصوصیت درخور توجه مسجد، طرز گرفتن انحنای دهلیز آن است که از یک سو ایوان ورودی و از سوی دیگر جلوخان مسجد را با جهت قبله تطبیق می‌دهد: خیابان جلو مسجد تقریباً شمالی - جنوبی است و قبله در امتداد جنوب شرقی قاهره قرار دارد و کالبد اصلی نسبت به دروازه ۲۱° منحرف است. الاقمر از این نظر کهن‌ترین نمونهٔ موجود است (*مساجد*، نیز، کرسول، پیترسن، همانجاها؛ محمد، ۳۲۳/۱؛ برنس ابوسیف، 30 ,29؛ بلوم، «هنر»، 175, 176).

وسعت صحن ۱۰۰ م ـ ۲ است. هر ردیف از رواقهای پیرامون ۳ سوی حیاط یک ردیف طاق ضربی گنبدی بر ستونهای رخامی با قوسهای متوسط دارد. شبستان طرف قبله دارای دو ردیف چشمهٔ طاق ضربی و بخشی نوساز با پوشش تخت تیرپوش در برابر محراب است. در همین رواق مقصوره‌ای چوبی قرار داشته که جای پایه‌هایش هنوز باقی است (*مساجد*، ۲۸/۱-۲۹؛ حسن، همانجا؛ عبدالوهاب، ۷۲/۱؛ زکی، ۵۶؛ پاپادوپولو، همانجا).

حواشی قوسهای به کار رفته در رواقهای الاقمر را کتیبه‌هایی به خط کوفی زینت می‌بخشیده که از آنها اکنون تنها بقایای آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور برجاست. کهن‌ترین نمونه از این نوع قوسها متعلق به اواخر دورهٔ فاطمیان است (عبدالوهاب، ۷۳/۱؛ *مساجد*، همانجا).

قوس تیزه‌دار محراب به طرزی مقبول از رخام ساخته شده است و بر فراز آن لوحهٔ تاریخ بنا و تعمیرات یلبغا قرار دارد. منبر چوبی آمر که در زمان یلبغا تعمیر شده است و نیز دِرِ آب انبار از جمله آثار جالب توجه مسجد محسوب می‌شود (نک: مقریزی، *الخطط*، ۲۹۰/۲؛ عبدالوهاب، ۷۲/۱-۷۳، ۲۹/۲؛ حسن، همان، ۴۵۹). در پهلوهای داخل منبر روکوبهای چوبی با نقوشی از حیوانات وجود دارد که به نظر می‌رسد از جایی دیگر منتقل شده است. بخشی دیگر از تزیینات سبک فاطمی بر منبر و به ویژه بر تکیه‌گاه خطیب مشاهده می‌شود. سقف چوبی دهلیز در اصلی با نقش منبت شدهٔ هندسی و گیاهی نیز برجاست (عبدالوهاب، ۷۳/۱، ۲۹/۲؛ *مساجد*، همانجا؛ محمدحسن، *فنون*، ۱۶۶، حاشیهٔ ۱، *اطلس...*، ۴۴۴).

بجز آنچه یاد شد، در ۱۲۳۶ق (دورهٔ عثمانی) و نیز از ۱۳۲۰ق/ ۱۹۰۲م به بعد ساختمان مسجد چندین‌بار مرمت شده است. برخی ویژگیهای مسجد الاقمر را از دیگر آثار فاطمی متمایز ساخته است: مسجد بالاتر از سطح خیابان احداث شده، و دکانهای وابسته به آن با طاقهای گهواره‌ای در سطحی پایین‌تر به دیوارهای خارجی بنا پیوسته بودند. اجاره بهای هر یک از دکانها و نیز درآمد مسگری شهر و حمامی که در نزدیک مسجد قرار داشت، صرف هزینه‌های مسجد می‌شد (نک: مقریزی، همانجا؛ جبرتی، ۴۳۸/۷؛ عبدالوهاب، ۷۳/۱؛ برنس ابوسیف، 29؛ پیترسن، 22). به گفتهٔ بلوم (همان، 175) این نخستین مورد شناخته شده از هماهنگی یک بنای دینی با کارکردهای کسبی است که از این پس در معماری قاهره و جاهای دیگر باب گردیده است.

مآخذ: ابن ظهیره، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن عراقی، احمد، *الذیل علی العبر*، به کوشش صالح مهدی عباس، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ حسن، محمدزکی، *اطلس الفنون الزخرفیة و التصاویر الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ همو، *فنون الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ زکی، عبدالرحمان، *القاهرة، تاریخها و آثارها*، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ عبدالوهاب، حسن، *تاریخ المساجد الاثریة*، قاهره، ۱۹۴۶م؛ *قرآن کریم*؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ محمد، سعاد ماهر، *مساجد مصر و اولیاؤها الصالحون*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ *مساجد مصر*، جیزه، ۱۹۴۸م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمدمصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ نیز:

Behrens - Abouseif, D., «The façade of the Aqmar Mosque in the Context of Fatimid Ceremonial», *Muqarnas*, Leiden, 1992, vol. IX; Bloom, J., «Islamic Art-Architecture, c. AD 900-c. 1250: Egypt», *The Dictionary of Art*, ed. J. Turner, London/New York, 1996, vol. XVI; id, *Minaret, Symbol of Islam*, Oxford, 1989; Creswell, K. A. C., «Fatimid Art», EWA, vol. V; Ettinghausen, R., «The Man-Made Setting», *The World of Islam*, ed. B. Lewis, London, 1976; id and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, Harmondworth, 1987; Kühnel, E., *Die Kunst des Islam*, Stuttgart, 1962; Papado-

1. *Minaret ...* 2. *Répertoire...*

poulo, A., *L'Islam et l'art musulman*, Paris, 1976; Petersen, A., *Dictionary of Islamic Architecture*, London/New York, 1996; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1937.

یدالله غلامی

اُقنوم، نک: تثلیث.

اُقیانوسِ هِند، سومین اقیانوس زمین (بعد از اقیانوسهای کبیر و اطلس) با وسعتی برابر ۷۳'۶۰۰'۰۰۰ کمـ۲ که عمق متوسط آن در حدود ۳'۸۹۰ متر و عمیق‌ترین ژرفای آن ۷'۴۵۰ متر در بخش خاوری نزدیک جزیرهٔ جاوه در چالهٔ سواندا در اندونزی است (بریتانیکا، IX/307).

حدود و وسعت: اقیانوس هند قسمتی از اقیانوس جهانی و پیوسته‌ای است که در جنوب قارهٔ آسیا و بین افریقا و استرالیا و دیگر جزایر اقیانوسیه و قارهٔ قطب جنوب واقع شده است. با اینکه طول شرقی ـ غربی آن از ۱۰ هزار کمـ تجاوز می‌کند، تنها ۲۰٪ از سطح آبهای کرهٔ زمین را دربر دارد. آب این اقیانوس در گوشهٔ جنوب غربی آن بعد از جنوبی‌ترین نقطه قارهٔ افریقا به اقیانوس اطلس می‌پیوندد و در مشرق و جنوب شرقی از لابه‌لای جزایر متعدد اقیانوسیه با آبهای اقیانوس کبیر مخلوط می‌گردد. شمالی‌ترین بخشهای آن در خلیج فارس و دریای سرخ تا ۳۰° شمالی می‌رسد، ولی چون قسمت اعظم آن در نیمکرهٔ جنوبی قرار دارد و اغلب راههای بازرگانی آن از نواحی مجاور استوا می‌گذرد، به صورت دریایی استوایی شناخته شده است، در حالی که آبهای آن در جنوب به سرزمینهای قطب جنوب می‌رسد (همانجا). جنوبی‌ترین نقطه اقیانوس هند را در عرض ۷۰° جنوبی می‌دانند (آمریکانا، XV/30).

حدود این اقیانوس تاکنون به صورت دقیق و قطعی تعیین نشده است و تنها جایی که مرز دریایی آن مورد قبول همگان قرار گرفته، مرز آن با اقیانوس اطلس است که از جنوبی‌ترین نقطهٔ قارهٔ افریقا یعنی دماغهٔ آگولاس[1] در امتداد نصف النهار ۲۰° شرقی تا سواحل سرزمینهای قطب جنوب مشخص شده است (بریتانیکا، همانجا؛ مؤمنی، ۱/۸۸-۸۹).

مرز بین اقیانوس هند و اقیانوس کبیر از دماغهٔ جنوب شرقی در جنوب تاسمانی در امتداد نصف النهار ۱۴۷° طول شرقی تا سواحل قطب جنوب منظور می‌گردد. تنگهٔ باس بین تاسمانی و استرالیا را برخی از محققان جزو اقیانوس هند، و برخی دیگر ضمیمهٔ اقیانوس کبیر می‌دانند. مرز شمال شرقی اقیانوس هند مهم‌ترین بخش مرزی این اقیانوس است. بنابر نظر بعضی جغرافی‌دانان، در این بخش خط مرزی از تنگهٔ تورس[2] ــ که بین استرالیا و گینهٔ جدید قرار دارد ــ می‌گذرد، و از جزیرهٔ ادی[3] در نزدیکی ساحل غربی گینهٔ جدید آغاز می‌شود و در طول ساحل جنوبی سوند کوچک[4] و جزیرهٔ جاوه و تنگهٔ سوند تا ساحل سوماترا ادامه پیدا می‌کند، در حالی که عده‌ای دومین قسمت دریای ارافورا[5] و حتی دریای تیمور[6] را جزو اقیانوس کبیر می‌دانند. در فاصلهٔ بین سوماترا و شبه جزیرهٔ مالی مرز بین دو اقیانوس را گاهی در سنگاپور و زمانی در دماغهٔ پدرو در شمال شرقی می‌دانند که در صورت دوم تنگهٔ مالاکا جزئی از اقیانوس کبیر خواهد بود (بریتانیکا، همانجا).

مساحت اقیانوس هند با تمام دریاهای ملحق بدان و از جمله خلیج فارس و دریای سرخ بیش از ۴ برابر مساحت تمام خشکیهایی است که به وسیلهٔ رودهایی که به اقیانوس هند می‌ریزند، زهکشی می‌شود و آنها را ۱۷ میلیون کمـ۲ برآورد کرده‌اند (مؤمنی، ۱/۸۸، ۹۲). مقدار آب این اقیانوس را ۲۹۲'۱۳۱'۰۰۰ کمـ۳ دانسته‌اند (بریتانیکا، همانجا).

طول شمالی ـ جنوبی اقیانوس هند از سرزمینهای قطب جنوب تا انتهای خلیج بنگال ۹'۶۰۰ کمـ، و عرض شرقی ـ غربی آن در فاصلهٔ بین سواحل شرقی افریقا و کناره‌های غربی استرالیا ۷'۸۰۰ کمـ است (تومچاک، 193).

دریاها و سواحل: شمار دریاهایی که به اقیانوس هند پیوسته‌اند، کمتر از اقیانوسهای دیگر است. از جملهٔ این دریاها باید دو دریای مهم سرخ و فارس (خلیج فارس) را در شمال اقیانوس نام برد که در دنیای امروز هر یک به اعتبار مشخصات طبیعی، اقتصادی و انسانی خاص خود اهمیت فراوان دارد. دریاهای حاشیه‌ای دیگر این اقیانوس عبارتند از دریای عربستان در شمال غرب، دریای اندامان[7] در شمال شرق و دریای ارافورا و دریای تیمور در شرق. در جنوب اقیانوس دریاهای روسر لارسن[8]، کوسموناتز[9]، دیویس[10]، موسون[11] و دورویل[12] واقعند. تمام دریاهای جنوبی در دهه‌های اخیر مشخص و نام‌گذاری شده‌اند.

افزون بر این دریاها، در حواشی اقیانوس هند شماری خلیج کوچک و بزرگ وجود دارد که اهم آنها عبارتند از خلیج بزرگ عدن، خلیج عمان و خلیج فارس در شمال غرب که در ردیف دریاها ذکر شده‌اند، خلیج بنگال در شمال شرق، خلیج کارپنتاریا[13] در شمال استرالیا، خلیج بزرگ استرالیا در جنوب قارهٔ استرالیا و سرانجام خلیج کامنولث در جنوب اقیانوس.

سواحل اقیانوس هند دارای اشکال مختلفی است که بر اثر نوع ساختمان زمین شناسی و نیز فرسایش موجی یا رسوبات ساحلی شکل گرفته‌اند. سواحل دارای اصل رسوبی، مناظر آبرفتی، دلتایی یا باتلاقی دارند و سواحلی که اصل گسلی دارند، به صورت پرتگاه و دیواره در آمده‌اند. در نواحی استوایی اقیانوس هند بیشتر سواحل اشکال و طبیعت مرجانی دارند و در حواشی جنوبی این اقیانوس اشکال ساحلی محصول یخ بندانها و دیگر شرایط قطبی هستند (بریتانیکا، IX/307).

جزایر: اقیانوس هند دارای شمار کمی جزیره است که بیشتر آنها از نظر وسعت کوچک، ولی به علت موقعیت خود در اقیانوس و قرار داشتن در سر راههای بازرگانی آن و نیز از نظر سوق الجیشی اهمیت فوق العاده

1. Agulhas 2. Torres 3. Adi 4. Lesser Sunda 5. Arafura 6. Timor 7. Andaman 8. Rüser-Larsen 9. Cosmonauts 10. Davis 11. Mouson 12. D'Urville 13. Carpentaria

دارند. بزرگ‌ترین این جزایر ماداگاسکار (مالاگاشی سابق) و بعد از آن سریلانکا (سیلان سابق) و سوکوترا[1] (سقطره) هستند که هر ۳ از نوع جزایر قاره‌ای محسوب می‌شوند، و مجمع‌الجزایر سیشل[2] نیز از همین نوع است. در اقیانوس هند چندین مجمع الجزایر وجود دارد که از نوع جزایر آتشفشانی به شمار می‌آیند؛ از آن جمله‌اند: کرگلن[3]، کروزه[4]، پرنس ادوارد، نوول (نیو) آمستردام[5] و سنت‌پل که در جنوب اقیانوس واقعند. در نواحی استوایی اقیانوس هند جزایر چندی با اصل مرجانی یا آتشفشانی با پوشش مرجانی وجود دارد، مانند گروه جزایر کومورو، لاکدیو[6]، مالدیو و ماسکارین[7] (*بریتانیکا*، همانجا؛ ایرانی، ۵-۶).

پاره‌ای جزایر دیگر اقیانوس قلل سلسله کوههای دریایی هستند که سر از آب بر آورده‌اند، مانند جزایر اندامان (*آمریکانا*، XV/31).

مشخصات جزایر و گروه جزایر عمدهٔ اقیانوس هند به ترتیب وسعت

نام	وسعت به کمـ۲	جمعیت	موقعیت
ماداگاسکار	۵۸۷'۰۰۰	۹'۹۴۱'۰۰۰	۴۸۰ کیلومتری جنوب شرقی افریقا
سریلانکا (سیلان)	۶۵'۶۱۰	۱۶'۸۵۵'۰۰۰	جنوب شرقی هندوستان
گروه اندامان	۶'۴۷۵	۱۹'۰۰۰	در خلیج بنگال، ۱'۲۵۵ کیلومتری کلکته
سرکوترا (سقطره)	۴'۰۰۰	۳'۰۰۰	۶۵۰ کیلومتری جنوب عربستان
رئونیون	۲'۵۱۲	۵۱۵'۰۰۰	۲۴۰ کیلومتری جنوب غربی موریس
گروه کومور	۲'۲۳۶	۳۳۶'۰۰۰	بین افریقا و ماداگاسکار
گروه موریس	۱'۸۶۶	۸۸۷'۰۰۰	جنوب غربی اقیانوس هند
مصیره	۱'۰۲۴	اندک	۲۴ کیلومتری ساحل غربی عمان
گروه نیکوبار	۶۴۵	۱۴'۵۶۳	خلیج بنگال، ۱۲۱ کیلومتری اندامان
بحرین	۵۹۶	۳۷۳'۰۰۰	مرکز خلیج فارس
گروه مالدیو	۴۴۸	۱۴۳'۵۰۰	۷۲۰ کیلومتری جنوب غربی سریلانکا
گروه سیشل	۴۰۰	۶۲'۰۰۰	غرب اقیانوس هند
لاکشادویپ	۳۲	۴۰'۰۰۰	۳۰۰ کیلومتری جنوب ایالت کرالا (هند)
گروه چاکوس	۲۸	اندک	مرکز اقیانوس، ۱'۹۰۰ کیلومتری جنوب هند

(ایرانی، ۳۶؛ *شناسایی...*، ۱۲۳).

زمین شناسی: تحقیقات عمق سنجی که در دو قرن اخیر به وسیلهٔ کشتیهای مطالعاتی و در دهه‌های اخیر توسط هیأتهای اکتشافی وابسته به استرالیا، زلاند نو، شوروی سابق، فرانسه، ژاپن و مؤسسات بین‌المللی به عمل آمده است، اطلاعات گرانبهایی دربارهٔ زمین شناسی و پستی و بلندیهای کف اقیانوس فراهم کرده است:

به عقیدهٔ بیشتر کارشناسان، اقیانوس هند در دوران مزوزوئیک[8] (۶۵ تا ۲۲۵ میلیون سال قبل) و هنگامی به‌وجود آمده که قارهٔ معروف گندوانالند[9] متلاشی شده‌است و بر اثر آن بلوکهای عظیمی مانند آمریکای جنوبی، افریقا، استرالیا، ماداگاسکار و قارهٔ قطب جنوب ایجاد شده، و به تدریج در وضع فعلی خود روی کره زمین قرار گرفته‌اند. اما بنابر فرضیهٔ دیگری که از طرف چندتن از دانشمندان ابراز شده، این اقیانوس در نتیجهٔ فرو رفتن پوستهٔ اولی زمین ایجاد گردیده است.

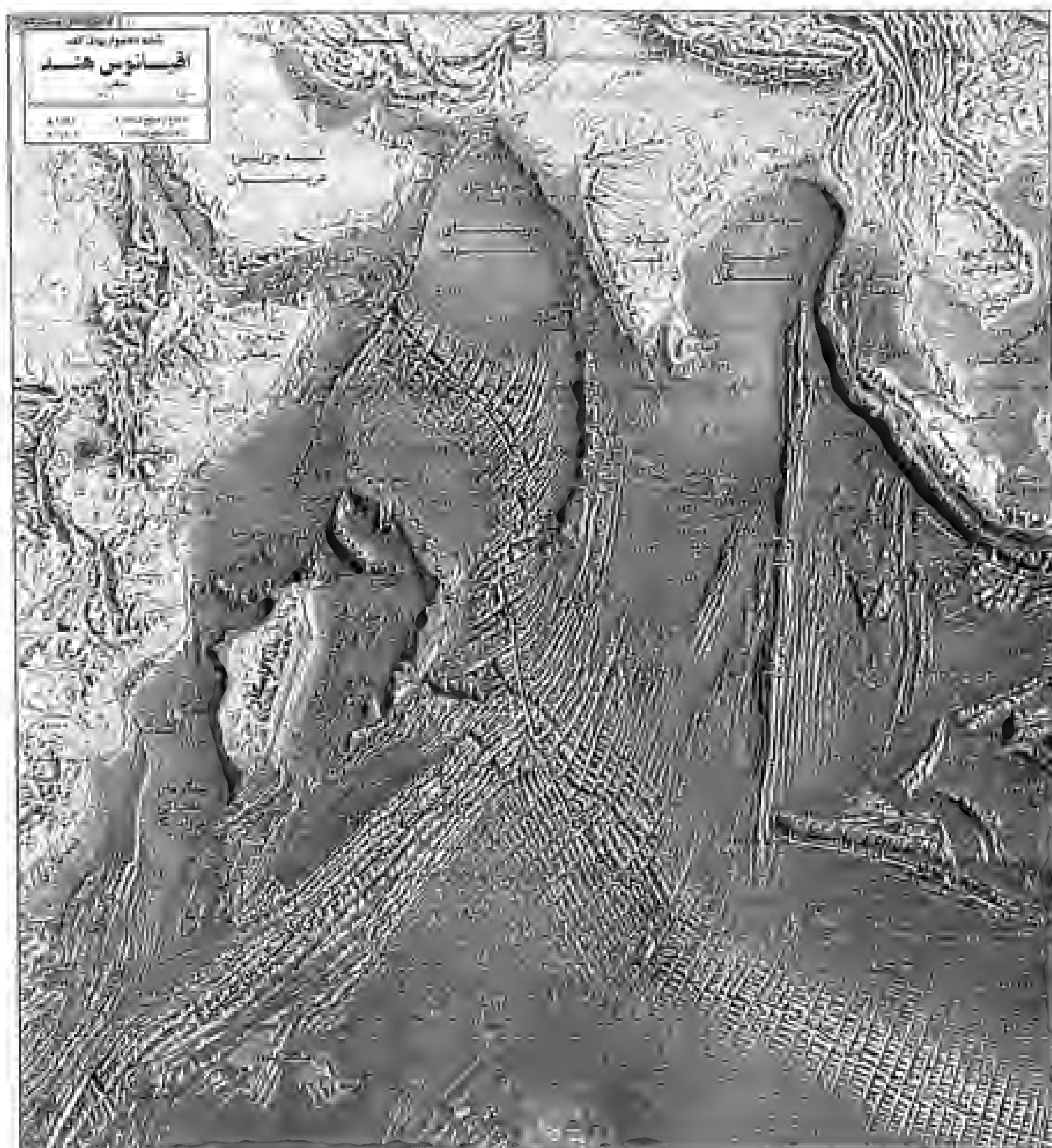
قدر مسلم این است که سازه‌های ثابت پوسته‌ای زمین در بستر و حواشی اقیانوس هند زیاد به دست آمده است و تحولات اخیر زمین شناسی مانند فرو رفتگیهای (ژئوسینکلینال) جزایر سوندا و رشته‌های میان اقیانوسی، بخشهای کوچکی را دربر گرفته، و در واقع دنبالهٔ ساختارهای زمین شناختی رشته‌های آلپی بیرمانی و شکاف (ریفت) افریقای شرقی هستند (*بریتانیکا*، IX/307,310).

پستی و بلندیها یا توپوگرافی کف اقیانوس‌هند را به ۴ قسمت مشخص تقسیم کرده‌اند، از این قرار:

۱. حواشی قاره‌ای یا آنچه از آن به فلات قاره و دشتاب تعبیر می‌شود که بیشتر از رسوبات اخیر تشکیل شده، و سطح مایل قاره‌ای[10] را به وجود آورده است. فلات قارهٔ اقیانوس هند اصولاً از باریکهٔ نسبتاً هموارى به عرض متوسط ۹۶/۵ کمـ تشکیل می‌شود که گاهی وسعت آن به ۱۹۳ و حتیٰ ۲۹۰ کمـ در دریای عربستان و دریای اندامان و همچنین خلیج بنگال و مخصوصاً در خلیج بزرگ استرالیا بین استرالیا و گینهٔ جدید می‌رسد. عمق قسمتهای خارجی فلات قاره از ۴۶ تا ۱۸۳ متر تفاوت می‌کند، ولی در شمال غرب استرالیا تا ۲۷۴ و حتیٰ ۳۶۶ متر اندازه گیری شده است. در سواحل قارهٔ قطب جنوب، فلات قاره به علت یخ‌بندانها شکل خاصی به خود گرفته، و از دو قسمت ــ خارجی (به عمق ۳۶۶ تا ۴۵۷ متر)، و داخلی (به عمق ۱۳۷ تا ۱۸۳ متر) ــ با شکافهای عمیق یخ بسته تشکیل گردیده است. در فلات قارهٔ نواحی استوایی، اشکال مختلف مرجانی و در حواشی شمالی رسوبات ساحلی و تپه‌های ماسه‌ای فراوان در دلتاهای گنگ و برهماپوترا[11] و ایراوادی[12] و شط العرب دیده می‌شود.

۲. قوس جزیره‌ای: در شمال شرقی اقیانوس هند قوس سوندا (شامل بخش بزرگی از اندونزی و جزایر دیگر منطقه) به طول حدود ۵'۱۴۹ کمـ از سواحل برمه (میانمار) تا استرالیا کشیده شده است که در بیش از نصف طول آن چالهٔ جاوه قرار دارد که خود عمیق‌ترین بخشهای اقیانوس را به وجود می‌آورد (عمق این چاله تا ۷'۴۵۰ متر گزارش شده است). قوس سوندا را به دو قسمت مشخص تقسیم کرده‌اند: جزایر داخلی آتشفشانی، مانند جزایر سوندای بزرگ و سوندای کوچک شامل سوماترا، جاوه، تیمور، و جزایر خارجی

1. Socotra 2. Seychelles 3. Kerguelen 4. Crozet 5. Nouvelle(New) Amsterdam 6. Laccadive 7. Mascarenes
8. Mesozoic 9. Gondwanaland 10. continental slope 11. Brahmaputra 12. Irravadi



شامل مرتفعات اندامان، نیکوبار، منتوایی[1] و بالی.

۳. حوضهٔ کف اقیانوس: بنابر اکتشافات سالهای اخیر، کف اقیانوس هند را چند رشته کوه زیر آبی به قسمتهای افریقایی، استرالیایی و قطب جنوبی تقسیم می‌کند که در داخل هریک فلاتها، رشته‌کوهها و حوضه‌های فرعی (به ابعاد ۳۰۰ کم در کومور و شمال استرالیا، تا ۹۰۰ کم در جنوب اقیانوس و استرالیا و قطب جنوب) وجود دارد (بریتانیکا، IX/310). کف حوضه‌های اقیانوس هند از گدازه‌های آتشفشانی پوشیده، و از نواحی هموار و بی عارضه‌ای تشکیل شده است که به جلگه‌های مغاکی[2] معروفند و به وسیلهٔ تپه ماهورها و مرتفعاتی که تپه‌های مغاکی[3] خوانده می‌شوند، از همدیگر جدا می‌گردند (جداری، ۲۴). عوارض نوع اول در حواشی اقیانوس مشاهده می‌شود که در آنها رسوبات انبوه قاره‌ای مخروطهای افکنه (گنگ در خاور و سند در

---

1. Montawai 2. abyssal plain 3. abyssal hills

باختر) را به وجود می‌آورند. کانالهای عمیق و طولانی به عرض چند کیلومتر و به طول تا ۲٬۵۰۰ کم‍ با بدنه‌های دیوار مانند به ارتفاع ۲۰۰ متر از مشخصات جلگه‌های مغاکی اقیانوس است. تپه ماهورهای کف اقیانوس از مرتفعات منفرد و مخروطی شکل آتشفشانی تشکیل می‌شود که ارتفاع بعضی از آنها تا ۴۵۷ متر می‌رسد و اغلب بدنه‌های شیب‌دار و قلل هموار و مسطح دارند (*بریتانیکا*، همانجا).

در میان رشته کوههای زیرآبی اقیانوس هند رشتهٔ ۹۰ شرقی یا رشتهٔ هند شرقی که در طول نصف النهار ۹۰° شرقی و در ۱۹۶۲م با طولی در حدود ۵ هزار کم‍ کشف شده، از شهرت و اعتبار خاصی برخوردار است و به مناسبت موقعیت جغرافیایی خاص به رشتهٔ ۹۰ شرقی شهرت یافته است. در سالهای اخیر رشته کوهها و بریدگیها و شکافهایی در کف اقیانوس هند کشف گردیده که چاله‌هایی به عرض ۵۰ تا ۱۵۰ کم‍ و به طول تا ۳ هزار کم‍ با بدنه‌های عمودی به وجود آورده است. همچنین کوههای آتشفشانی مخروطی شکل و عظیمی شناخته شده است که بسیاری از جزایر این اقیانوس در رأس آنها قرار دارند.

۴. رشته‌های مرکزی اقیانوس هند از یک تودهٔ عظیم کوهستانی در مرکز اقیانوس در ۳ شاخهٔ مشخص منشعب شده‌اند که یکی به سمت شمال (رشتهٔ کارلز برگ[1] یا عربستان ـ هندوستان) و دیگری به سمت جنوب غربی (رشته‌های غربی و جنوبی و اتلانتیک ایندین[2]) و سومی در جهت جنوب شرقی (رشتهٔ مرکزی، رشتهٔ جنوب شرقی و رشته‌های قطب جنوب) پیش می‌روند (نک: نقشه) و ارتفاع بعضی از آنها تا ۳٬۰۴۸ متر می‌رسد. رشته‌های مرکزی اقیانوس هند را بریدگیهای عظیمی قطع می‌کند که بعضی از آنها مانند بریدگی اون[3] تا اعماق حوضه‌های عربستان و سومالی پیش رفته، و باعث جا به جایی افقی طبقات در مسافتی برابر با ۳۰۰ کم‍ شده است (*بریتانیکا*، همانجا).

ضخیم‌ترین لایه‌های رسوبی اقیانوس هند به قطر ۱٬۹۸۱ متر در حواشی نزدیک قاره‌ها دیده می‌شود، در حالی که ضخامت رسوبات مرکزی اقیانوس از ۱۰۰ متر تجاوز نمی‌کند و بیشتر آن از بقایای آهکی پروتوزوئرهای یک سلولی تشکیل شده است. در بین مدار ۵۰° عرض جنوبی و سرزمینهای قطبی بقایای صدفها و جلبکهای آهکی[4]، و در اطراف خط استوا رسوبات مرجانی دیده شده، و در جنوب استوا در اعماق زیاد، کف اقیانوس از گلهای قرمز پوشیده شده است. در سراسر کف اقیانوس رسوبات قاره‌ای محدود به دشتابهای ساحلی و حداکثر نواحی شیب قاره‌ای است (*بریتانیکا*، IX/310).

عمق: به علت کم عمقی فلات قارهٔ شمال غربی استرالیا و وسعت قابل ملاحظهٔ آن عمق متوسط اقیانوس از ۳٬۸۰۰ متر فراتر نمی‌رود؛ از این‌رو، آن را بین اقیانوسهای کبیر و اطلس قرار می‌دهد. عمق بیشتر حوضه‌های این اقیانوس از ۵ هزار متر تجاوز می‌کند، چنانکه در حوضهٔ وارتن[5] عمق دریا از ۶ هزار متر بیشتر است (تومچاک، 140) و در چالهٔ جاوه از این رقم هم فراتر می‌رود و در همین چاله است که عمیق‌ترین نقطهٔ اقیانوس هند در عمق ۷٬۴۵۰ متری اندازه‌گیری شده است. در میان دریاهای اقیانوس هند دریای عربستان ۳ هزار متر، خلیج بنگال ۲٬۴۰۰ متر، دریای سریلانکا ۲ هزار متر، دریای سرخ ۲٬۴۹۰ متر و دریای مدیترانهٔ استرالیایی حداکثر ۲٬۷۴۰ متر عمق دارد و تنها خلیج فارس است که عمق متوسط آن از ۲۵ متر تجاوز نمی‌کند (همانجا).

رودها: رودهای بزرگی که آب آنها به اقیانوس هند می‌ریزد، عبارتند از ایراوادی، گنگ و براهماپوترا که همه به خلیج بنگال منتهی می‌گردند، سند که به دریای عربستان می‌ریزد و فرات و دجله که به صورت رود واحد اروند رود (شط العرب) به خلیج فارس می‌ریزند. از قارهٔ افریقا تنها دو رود معتبر به این اقیانوس منتهی می‌گردد که یکی زامبز[6] و دیگری لیمپوپو[7] است. جمع مساحت حوضه‌های این رودها را ۵٬۰۵۰٬۰۰۰ مایل مربع برابر با ۱۳٬۰۷۳٬۸۴۹ کم‍۲ برآورد کرده‌اند (نک: *آمریکانا*، XV/31).

آب و هوا: از جمله مشخصات جغرافیایی که اقیانوس هند را از سایر اقیانوسهای جهان متمایز می‌سازد، یکی وجود بادهای موسمی است که عامل عمده‌ای در ایجاد آب و هوای منطقه به شمار می‌رود و دیگری فقدان محض شرایط قطبی در بخش شمال استواست (تومچاک، 143).

کارشناسان اقلیمی از نظر آب و هوایی اقیانوس هند را به ۴ طوقهٔ مداری تقسیم کرده‌اند که هر یک دارای مشخصاتی خاص است، از این قرار:

۱. طوقه شمالی شامل بخشی از این اقیانوس است که در شمال ۱۰° عرض جنوبی قرار گرفته، و دارای آب و هوای نوع موسمی و بادهای باران زای فراوان است. در این طوقه تابستانها یا در نیمهٔ گرم سال (از اردیبهشت تا مهر/مه تا اکتبر) جریانات جوی تابع مرکز کم فشار جنوب آسیا در شبه قارهٔ هند است. این مرکز کم فشار جریاناتی در جهت عکس حرکت عقربهٔ ساعت (در این بخش از اقیانوس از جنوب غربی به شمال شرقی) ایجاد می‌کند. در فصل زمستان و نیمهٔ سرد سال عامل عمده‌ای که در شکل گیری جریانات هوا مؤثر است، مرکز پر فشار آسیایی متمرکز در سیبری است که جریاناتی در جهت معکوس، یعنی مطابق حرکت عقربهٔ ساعت به وجود می‌آورد. در نتیجه، تغییرات فصلی محسوسی در جریانات هوایی در سراسر این طوقه به چشم می‌خورد، به این صورت که در تابستان بادهای موسمی قوی با سرعتی برابر با ۴۰ فوت (ح ۱۲/۲ متر) در ثانیه از جنوب غربی به شمال شرقی و در زمستانها با سرعت کمتری از شمال و شمال شرقی به جنوب و جنوب غربی می‌وزند. بادهای نوع اول به علت اینکه از روی اقیانوس برمی‌خیزند و از عرضهای جغرافیایی پایین به نواحی شمالی‌تر می‌وزند، مرطوب و باران زا هستند، در حالی که بادهای نوع دوم که در ماههای

1. Carlsberg 2. Atlantic-Indian 3. Owen 4. algae 5. Wharton Basin 6. Zambeze 7. Limpopo

سرد سال از قارهٔ آسیا بر می‌خیزند، خشک و عاری از رطوبتند. در نتیجه، در این طوقه تابستان فصل باران، و زمستان دورهٔ خشکی است. مقدار باران سالانه در نواحی شرقی دریای عربستان و خلیج بنگال از ۴۰ اینچ (ح ۱۰۰ سانتی‌متر) در سال تجاوز می‌کند، ولی در نواحی غربی از حدود ۱۰ اینچ (۲۵ سانتی‌متر) بیشتر نیست. در نواحی نزدیک استوا مقدار باران سالانه خیلی بیشتر از این است و از ۷۰ اینچ (۱۷۸ سانتی‌متر) تجاوز می‌کند.

میزان متوسط دمای تابستان در این طوقه ۲۵° تا ۲۸° سانتی‌گراد است که در حواشی شرقی افریقا به علت جریانات سرد سومالی به ۲۳° تقلیل می‌یابد. در زمستانها متوسط دمای سراسر این طوقه حدود ۲۲° سانتی‌گراد است. ابری بودن هوا در تابستانها ۶۰٪ تا ۷۰٪ و در زمستانها ۱۰٪ تا ۳۰٪ است.

۲. طوقهٔ بادهای بسامان[1] که بین ۱۰° تا ۳۰° عرض جنوبی قرار دارد. در این طوقه جریانات مداوم هوا از جنوب شرقی و حاصل توده هواهای استوایی است که تحت تأثیر پر فشار دائمی اقیانوس قرار دارند. در شمال این طوقه متوسط دمای سال ۲۳° سانتی‌گراد، ولی در حدود ۳۰° جنوبی در تابستان نیم‌کرهٔ شمالی ۱۶° تا ۱۷° سانتی‌گراد، و در زمستان ۲۰° تا ۲۲° است. باران این طوقه اندک و از ۸ اینچ (۲۰ سانتی‌متر) در شمال تا ۴ اینچ (۱۰ سانتی‌متر) در جنوب تفاوت می‌کند.

۳. طوقهٔ سوم در منطقهٔ جنوب استوایی و معتدلهٔ نیم‌کرهٔ جنوبی بین ۳۰° و ۴۵° عرض جنوبی قرار دارد و شرایط اقلیمی آن تابعی از پر فشار دائمی جنوب اقیانوس هند (در حدود ۳۵° عرض جنوبی) است. بادهای غربی با شدت بیشتری در جنوب این طوقه می‌وزند. درجهٔ گرما در طول سال با افزایش عرض جغرافیایی تقلیل می‌یابد، به این صورت که در زمستان نیم کرهٔ شمالی از ۲۰°-۲۲° تا ۱۰° سانتی‌گراد و در تابستان آن از ۱۶°-۱۷° تا ۶°-۷° سانتی‌گراد تفاوت می‌کند. مقدار باران این طوقه همه جا یک نواخت و سالانه در حدود ۴۰ اینچ (۱۰۰ سانتی‌متر) است.

۴. طوقهٔ بین ۴۵° عرض جنوبی و قارهٔ قطب جنوب که دارای آب و هوایی قطبی و جنب قطبی است. شرایط عمومی این طوقه را فعل و انفعال کم فشار قطب جنوب و پر فشار دائمی جنوب اقیانوس هند به وجود می‌آورد. بادهای غربی که گاهی با شدت طوفانی می‌وزند، در تمام سال در بخش اقیانوسی این طوقه حکم‌فرما هستند، ولی در حاشیهٔ قارهٔ قطب جنوب بادهای شرقی تحت تأثیر یخ بندانهای قطبی به وجود می‌آیند. متوسط گرمای تابستان این طوقه (ماههای آذر، دی و بهمن) از ۶° تا ۷° سانتی‌گراد در شمال، تا ۱۶°- در جنوب، و در زمستان از ۱۰° تا ۴°- تفاوت می‌کند (بریتانیکا، IX/311). باران سالانه از ۱۲۰ سانتی‌متر در شمال، تا ۶۰ سانتی‌متر در جنوب تقلیل می‌یابد. در این طوقه بر روی هم تغییرات سالانهٔ گرمایی هوا زیاد نیست و از ۵° تا ۶° سانتی‌گراد تجاوز نمی‌کند، مگر در بخش جنوب غربی که به ۱۵° سانتی‌گراد می‌رسد (همان، IX/310-311).

هیدرولوژی: شرایط هیدرولوژیک اقیانوس هند را تنها اوضاع اقلیمی اقیانوس به وجود نمی‌آورد، بلکه امتزاج آبهای آن با آبهای دریاها و اقیانوسهای اطلس و کبیر و قطب جنوب در این امر تأثیر فراوان دارد (همانجا). از میان دریاهای وابسته، ۳ دریای مدیترانه‌ای در شرایط هیدرولوژیک بیشتر اثر می‌گذارند و آن سه عبارتند از خلیج فارس و دریای سرخ در شمال غرب، و دریای مدیترانه‌ای که استرالیا را از آسیای جنوب شرقی جدا می‌سازد (تومچاک، 140).

گرمای آب: تعادل گرما در اقیانوس هند همواره مثبت است و به طور متوسط سالانه از ۸۸ تا ۱۵۶ کیلوکالری (در سانتی‌متر مربع در سال) تفاوت می‌کند. وضع نیروی وارد بر سطح آب در مدارات مختلف بر حسب کیلوکالری در سانتی‌متر مربع در سال به این شرح است (GSE, X/219):

۱۰° تا ۲۰° عرض شمالی	۲۵ تا ۴۳
خط استوا تا ۱۰° عرض جنوبی	۱۶- تا ۹
۳۰° تا ۴۰° عرض جنوبی	۵۶ تا ۸۰
۴۰° تا ۵۰° عرض جنوبی	۲۴- تا ۸۶-

در ماههای تابستان عدم تقارن محسوسی در دمای آب اقیانوس در شمال ۲۰° عرض جنوبی دیده می‌شود. در این ماهها دمای آب در نواحی شرقی اقیانوس ۶° بیشتر از نواحی غربی است (۲۸° سانتی‌گراد در خلیج بنگال، ۲۲° در رأس العسیر[2]). در جنوب ۲۰° عرض جنوبی دمای آب اقیانوس از ۲۲° تا ۱°- سانتی‌گراد در نزدیکی قارهٔ قطب جنوب تفاوت می‌کند.

در زمستانها در بخشهای شمالی دمای آب در دریای عمان ۲۳° و در خلیج بنگال ۲۵° است. در همین فصل در ۲۵° عرض جنوبی ۲۵° تا ۲۷° سانتی‌گراد و در مدار ۴۰° عرض جنوبی ۱۴° تا ۱۶° سانتی‌گراد و در سواحل قارهٔ قطب جنوب تا ۱°- به ثبت رسیده است.

در نزدیکی خط استوا دمای آب در نواحی شرقی اقیانوس ۲۸° سانتی‌گراد است. نوسان سالانهٔ دمای آب سطحی اقیانوس در بخش بزرگی از آن در حدود ۴° تا ۵° سانتی‌گراد است. در نواحی استوایی مشرق اقیانوس و جنوب ۶° عرض جنوبی تغییر سالانهٔ دما ۲° سانتی‌گراد، ولی در نواحی پر فشار جنوب اقیانوس ممکن است تا ۱۰° برسد. در حواشی شمالی اقیانوس تغییر سالانهٔ دمای آب سطحی تابعی از گرمای جو است، به گونه‌ای که در خلیج فارس تغییر سالانهٔ دما از ۱۴° سانتی‌گراد تجاوز می‌کند (بریتانیکا، IX/311؛ نیز نک: «دائرة المعارف...[3]»، XIX/87، نقشه‌هایی از پراکندگی دمای سطحی آب اقیانوس).

شوری آب: شوری آبهای سطحی اقیانوس هند از ۳۲ تا ۳۷ در هزار تفاوت می‌کند. در شمال غرب این اقیانوس، خلیج فارس و دریای سرخ عامل اصلی شوری آب اقیانوس محسوب می‌شوند و در نتیجه در فاصلهٔ بین خط استوا و دریای عربستان مقدار نمک آب از ۳۷ در هزار هم تجاوز می‌کند، در حالی که در نواحی شرقی به ۳۴ و حتیٰ ۳۲ در هزار

1. trade winds 2. Guardafui 3. *Enciclopedia...*

می‌رسد که این تقلیل بر اثر ورود آبهای شیرین رودهای بزرگ و مقدار باران سالانه است. از °۴۰ عرض جنوبی تا سواحل قارهٔ قطب جنوب شوری آب اقیانوس از ۳۵ در هزار به ۳۳/۵ در هزار تقلیل پیدا می‌کند که در اینجا تقلیل شوری به علت ذوب شدن یخهای قطبی است. در قسمتهای دیگر اقیانوس هند مقدار نمک آبهای سطحی اقیانوس به طور متوسط کمی بیشتر از ۳۵ در هزار است (بریتانیکا، همانجا).

چگالی آب سطحی: درجهٔ گرما تأثیر بسزایی در چگالی آب اقیانوسها دارد و در نتیجه نقشهٔ پراکندگی چگالی آبها نظیر نقشهٔ پراکندگی گرمای آب از کار در می‌آید. در اقیانوس هند کمترین چگالی آب سطحی در خلیج بنگال ۱/۰۲۲ گرم در سانتی‌متر مکعب، و بیشترین آن در دریای عربستان در حدود ۱/۰۲۵ گرم در سانتی‌متر مکعب است. در نیمهٔ جنوبی اقیانوس چگالی آب از ۱/۰۲۳ گرم در سانتی‌متر مکعب در خط استوا تا ۱/۰۲۷ گرم در ناحیهٔ قطب جنوب تفاوت می‌کند (همانجا).

مقدار اکسیژن آبهای سطحی اقیانوس هند از ۴/۵ در هزار در نواحی شمالی تا ۷ـ۸ در هزار در عرض °۵۰ جنوبی تفاوت می‌کند، ولی در عمق ۲۰۰ تا ۴۰۰ متری این مقدار از ۰/۲۱ تا ۰/۷۶ در شمال، تا ۲/۴ در هزار در جنوب در تغییر است. در اعماق زیاد اقیانوس مقدار اکسیژن دوباره افزایش می‌یابد و در لایه‌های کف اقیانوس از ۴/۰۳ در هزار تا ۴/۶۸ در هزار اندازه‌گیری شده است.

رنگ آب اقیانوس هند در بیشتر وسعت آن آبی سیر، و در نواحی نزدیک قطب جنوبی آبی روشن، و در بعضی جاها مایل به سبز است (GSE, X/220).

مشخصات عمومی آب: یکی از خواص عمومی آب اقیانوسها این است که با ازدیاد عمق از گرما و میزان نمک آن کاسته می‌شود و بر چگالی آن افزوده می‌گردد، ولی این حکم در مورد آبهای اقیانوس هند در عرضهای °۴۵ تا °۵۰ جنوبی صدق نمی‌کند، زیرا در این ناحیه از عمق ۵۰۰ تا ۳٬۰۰۰ متری یک لایه آب گرم که از نواحی جنوبی استوا سرچشمه می‌گیرد، در زیر آبهای سرد زیرین اقیانوس وجود دارد و در شمال °۴۰ عرض جنوبی یک لایهٔ دیگر با شوری کمتر که از نواحی قطب جنوب بر می‌خیزد، در اعماق ۵۰۰ تا ۱٬۰۰۰ متری مشاهده می‌شود. در شمال ۱۰ عرض جنوبی آبهای فوق العاده شور دریای سرخ از طرفی و آبهای کم نمک خلیج بنگال از طرف دیگر باعث می‌شود که حداکثر و حداقل شوری به ترتیب در ۵۰۰ متر اول آب اقیانوس مشاهده شود. به‌طور کلی تغییرات عمده در دما و شوری و چگالی آب اقیانوس در ۱٬۲۰۰ تا ۱٬۵۰۰ متری از سطح آب بروز می‌کند. در این لایه از آب اقیانوس هند دمای متوسط آب °۴ تا °۶ سانتی‌گراد، شوری آن ۳۴/۶ تا ۳۴/۷ در هزار و چگالی آن ۱/۰۲۷ تا ۱/۰۲۸ گرم در سانتی متر مکعب است و از ۱٬۵۰۰ متر به پایین تغییر محسوسی در شوری و چگالی آب دیده نمی‌شود، ولی دمای آب °۹ تا °۲ است که در نواحی قطبی به °۱− سانتی‌گراد تقلیل می‌یابد.

یخ بندان: در بخشهای قطبی اقیانوس هند در ماههای زمستان نیمکرهٔ جنوبی آبهای ساحلی تا دهها کیلومتر از ساحل به ضخامت ۲ تا ۴ متر یخ می‌بندد. در ماههای دی و بهمن (تابستان نیمکرهٔ جنوبی) که یخها ذوب می‌شود، بادهای طوفانی قطعات بزرگ یخ را به اقیانوس آزاد منتقل می‌سازد و در نواحی مغرب خط نصف‌النهار °۹۰ شرقی این کوههای یخی تا عرض °۶۵ جنوبی می‌رسند و به ندرت در °۴۰ جنوبی نیز به چشم می‌خورند (بریتانیکا، IX/311-312).

جزر و مدّ: در نواحی باز اقیانوس هند جزر و مد کم و اصولاً نیمروزی است و در سواحل به طور متوسط از ۵۰ سانتی‌متر تا ۱/۵ متر تغییر می‌کند، ولی در بعضی سواحل شرقی مانند استرالیا به ۶ تا ۹ متر می‌رسد. در سواحل شمال غربی (دریای عربستان) و شمال شرقی (خلیج بنگال) نوسانات شدید در جزر و مد مشاهده می‌شود (همانجا).

جریانات آب: حرکات آب سطحی تابع بادهای غالب است. از این رو در شمال °۱۰ عرض جنوبی بر اثر وزش بادهای موسمی حرکت آبهای سطحی اقیانوس از فصلی به فصل دیگر تغییر می‌کند. در ماههای سرد سال آبها با سرعتی برابر ۳۰ تا ۵۰ سانتی‌متر در ثانیه در جهت عکس حرکت عقربهٔ ساعت حرکت می‌کنند و در ماههای گرم سال این حرکت بر عکس به وقوع می‌پیوندد، ولی در خلیج بنگال در تمام سال جریانات ملایمی با سرعت ۲۰ تا ۳۰ سانتی‌متر در ثانیه در جهت عکس حرکت عقربهٔ ساعت وجود دارد. بادهای موسمی در تابستان باعث می‌شوند که در یک طوقهٔ ۱۰ درجه‌ای در شمال و جنوب خط استوا آب با سرعتی برابر با ۴۰ سانتی‌متر در ثانیه از مغرب به مشرق حرکت کند که این جریان هم در زمستان به صورت معکوس در می‌آید. در جنوب خط استوا جریانات دریایی تقریباً ثابت و مداوم است و این حالت از وزش بادهای بسامان یا جنوب استوایی پیروی می‌کند، ولی بین °۴۰ تا °۶۰ـ°۶۵ جنوبی جریانات حول قطبی[1] تحت تأثیر بادهای غربی به سمت مشرق در حرکتند. در نواحی مجاور قارهٔ قطب جنوب یک سلسله بادهای محلی در جهت حرکت عقربهٔ ساعت وجود دارد (نک: «دائرةالمعارف»، XIX/89-90، نقشه‌های مربوط به جریان آب در زمستان و تابستان). آنچه دربارهٔ آبهای سطحی گفته شد، تا عمق ۵۰۰ متری در نواحی شمالی اقیانوس هند صدق می‌کند، ولی از عمق ۴۵۷ متر به پایین که تغییرات فصلی کمتر بدان نواحی نفوذ می‌کند، یک جریان غربی با سرعتی برابر با چندین سانتی‌متر در ثانیه در شمال °۳۰ عرض جنوبی مشاهده شده است. جریان حول قطبی که بدان اشاره شد، تا کف اقیانوس ادامه دارد. در حواشی جریاناتی که در جهت مخالف همدیگر حرکت می‌کنند و نیز در جاهایی که تغییرات ناگهانی در سرعت حرکت جریانات بروز می‌کند، حداکثر حرکات عمودی آب اقیانوس را می‌توان مشاهده کرد. از این‌رو، در حدود °۵ جنوبی یعنی منطقهٔ واگرای جنب استوایی[2] آب اقیانوس بالا می‌آید و در °۳۰ تا °۱۰ جنوبی، یعنی منطقهٔ

1. circumpolar 2. subtropical diversion

همگرای جنب استوایی[1] و نیز در منطقهٔ همگرای قطبی (۵۰° تا ۵۵° جنوبی) آب اقیانوس فرو می‌نشیند و همین بالا آمدن و پایین رفتنهاست که توده‌های آب اقیانوس را به حرکت در می‌آورد (بریتانیکا، IX/312).

گیاهان و جانوران: چنانکه پیش از این اشاره شد، قسمت اعظم سطح آبی اقیانوس هند در مناطق استوایی و معتدل جنوبی واقع شده، و از مشخصات آبهای کم عمق نواحی استوایی وجود انواع مرجان است که همراه با جلبکهای آهکی قرمز قادرند جزایر و آب بندهای مرجانی[2] به وجود آورند. این قبیل محیطهای مرجانی نیز به نوبهٔ خود محلهای مناسبی برای زندگی انواع اسفنجها، کرمها، خرچنگها، ستاره‌های دریایی و گونه‌های نرم‌تنان فراهم می‌آورند.

قسمت‌عمده‌ای‌از سواحل‌استوایی‌اقیانوس‌هند را انواع‌جنگلهای باتلاقی[3] با حیوانات مخصوص تشکیل می‌دهد که از آن جمله نوعی ماهی است که قادر است مدت مدیدی خارج از آب زندگی کند.

حیات حیوانی در سواحل جزر و مدی استوایی اقیانوس هند زیاد نیست، زیرا شدت تابش آفتاب باعث هلاک حیوانات می‌شود و در سواحل معتدل که تابش آفتاب شدید نیست، جلبکهای قرمز و قهوه‌ای و انواع حیوانات بی‌مهره، به صورت انبوه رشد می‌کنند. در آبهای سطحی اقیانوس هند و مخصوصاً تا عمق ۹۰متر موجودات زندهٔ فراوان زندگی می‌کنند که از آن جمله می‌توان انواع تک سلولیها مانند پلانکتون و گونه‌های جلبک را نام برد. در دریای عربستان نوعی جلبک آبی ـ سبز وجود دارد که غالباً نور شب‌تاب و شفافی از آن به چشم می‌خورد (همانجا).

منابع طبیعی: در محدودهٔ اقیانوس هند مواد طبیعی فراوان، از جمله نفت و گاز در فلات قارهٔ خلیج فارس، دریای سرخ، تنگهٔ باس در غرب استرالیا و نقاط دیگر، روتیل و زیرکُن در شمال غربی استرالیا، مادهٔ بسیار کمیاب مونازیت در ماسه‌های ساحلی هند، الماس و املاح فسفری در سواحل آگولاس، سنگهای مرجانی در نقاط مختلف نواحی استوایی، رگه‌های غنی آهن، مس، منگنز و فلزات دیگر در دریای سرخ، سنگ کرم در بخشهای میانی اقیانوس و سرانجام مقادیر عظیمی از سنگهای منگنز همراه با بسیاری فلزات نایاب دیگر که در بستر اقیانوس کشف شده است، یافت می‌شود (همانجا).

جغرافیای تاریخی و نظریات جغرافی‌دانان مسلمان:

نام: در میان دریاها و اقیانوسهای جهان کمتر واحدی دیده می‌شود که مانند اقیانوس هند در طول تاریخ به نامهای گوناگون نامیده شده باشد. به‌گفتهٔ خوارزمی دریای قلزم، دریای اخضر، دریای سند، دریای هند، دریای چین و دریای بصره که بخشهایی از آنها به یکدیگر پیوسته‌اند، دریای کبیر را به وجود می‌آورند (ص ۷۴). سهراب هم دریای قلزم، سند، هند، چین و فارس را دریای بزرگ جنوبی نامیده است (ص ۵۹). ابن خردادبه از آن به نام بحر اخضر یاد کرده است (ص ۹۷). یعقوبی نیز آن را به همین نام خوانده است (۱۰۳/۱). به گفتهٔ مؤلف حدود *العالم* (ص ۹-۱۰) «این دریا را تازیان بحرالاخضر خوانند و چنین گفته است ارسطاطالیس اندر کتاب *آثار* علوی که این دریا گرد زمین برگردد، چون دائرهٔ الآفاق و کشتی اندر این دریا کار نکند و هیچ کس این دریا نبریده است و ندانند که آخر او با کجاست». ابوعبید بکری بحر حبشی را بحر چین، هند، سند، زنج، بصره، ابله، فارس، عمان، بحرین، شحر، یمن، ایله و قلزم تعریف کرده است (ص ۱۹۱). انصاری دمشقی دربارهٔ نام این دریا گفته است: پیشینیانی که سواحل این دریا را پیموده‌اند، آن را به پاره‌هایی بخش کرده، و هر یک را با نام نواحی خاص مجاور آنها نام‌گذاری کرده‌اند تا از این راه دوری آن بر ایشان نزدیک و درازی آن کوتاه گردد و از آن جمله است دریای هرکند، دریای غیض، دریای صنف، دریای منسوب به سواحل صنجی (که مملکت مهراج در آن است)، دریای کله، دریای صندابولات، دریای هند، دریای لاروی، دریای رانج، دریای معبَر و سیلان، دریای سراندیب، دریای راهون، دریای قمر (دریای قمار و لقمرانه)، دریای کنبایه، دریای منیبار، دریای سندمند (مند)، دریای فارس، دریای یمن، دریای زنگ و دریای بربر. سپس انصاری هر یک از این دریاها را به تفصیل شرح داده است (ص ۲۵۲-۲۵۴).

چنین به نظر می‌رسد که بحراخضر بیشتر از سایر نامها بر اقیانوس هند اطلاق شده، چنانکه در *تقویم البلدان* تصریح شده است که بحر اخضر همان دریای هند است که بخش شرقی آن دریای چین و شمال آن سرزمین هند و غرب آن بلاد یمن و جنوب آن بر ما معلوم نیست، ولی از خط استوا تجاوز می‌کند و آنجاست که جزیرهٔ سراندیب واقع است (ابوالفدا، ۲۲).

حدود و وسعت: حدود اقیانوس هند را ابن رسته قبل از ابوالفدا بهتر از دیگران تعریف کرده، و آن را از دو سمت مشرق و مغرب مشخص ساخته است، در حالی که دیگر جغرافی دانان بیشتر به شرح حدود شمالی پرداخته‌اند. وی در این‌باره گفته است که حدود آن از طرف مشرق از جزیرهٔ تیزمکران تا بلاد چین و در سمت مغرب از انتهای عدن آغاز می‌شود و آخر آن به بلاد زابج منتهی می‌گردد. در قسمت شرقی دریای هند شهرهای هندیان، قمار، زنج و اقوام نج و ملیتهای مختلف از مردم هند قرار دارند (ابن رسته، ۹۹). در همین باره بکران گفته است: «ظَهر دریای عمان و پارس را که با جانب جنوب دارد، دریای اخضر خوانند و ابتدای آن دو از نزدیکی شهر عدن گیرند که عرض دریا به اندکی بازآید و آن فرضهٔ ولایت یمن است. بعد از آن دریا را عرض بیشتر شود و همچنین می‌کشد بر ظهر حدود کرمان و مکران و سند و هند تا حد چین» (ص ۲۲).

یاقوت اقیانوس هند را بزرگ‌ترین دریای منشعب از بحر محیط دانسته، و گفته است که پهناورترین آنهاست که بیش از همه جزایر دارد و در سواحل آن بیشتر از دیگر دریاها شهرها گسترده شده‌اند. هیچ کس به طور مشخص نمی‌داند که محل پیوستن آن به اقیانوس محیط کجاست

1. subtropical conversion 2. atolls 3. mangrove

(۵۰۵/۱).

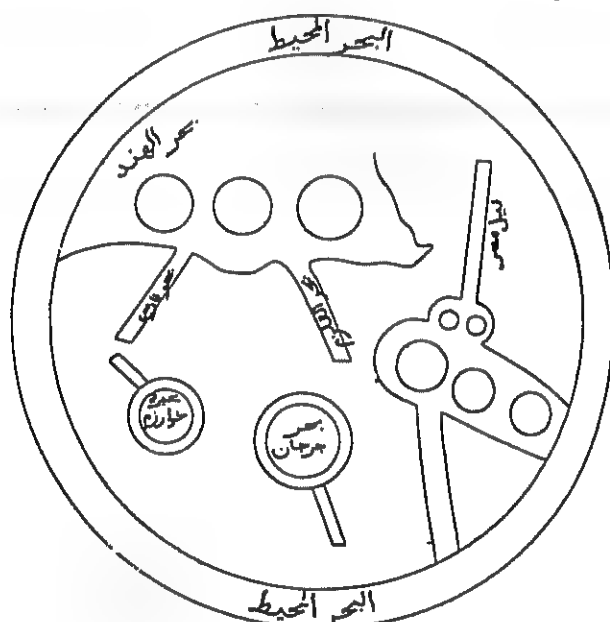
دربارهٔ وسعت اقیانوس هند وحدت نظری در میان چند تن از جغرافی‌دانان وجود دارد که اقتباس آنان را از یکدیگر مدلل می‌سازد. ابن رسته گفته است که طول دریای هند از مغرب به مشرق است. این دریا از منتهی‌الیه حبش (که شامل سواحل افریقاست) تا آخر هند ادامه دارد. اندازهٔ آن برابر با ۸ هزار میل در ۲٬۷۰۰ میل است و به مقدار ۱٬۹۰۰ میل از جزیرهٔ استوا در می‌گذرد (ص ۹۵). مسعودی بحر حبشی را شامل دریای چین، سند، هند، زنج، بصره، ابله، فارس، کرمان، عمان، بحرین، شحر، یمن، ایله و قلزم دانسته است که دریایی بزرگ‌تر از آن نیست و طول آن از اقصیٰ نقاط حبشه در مغرب تا اقصیٰ بلاد هندو چین در مشرق ۸ هزار میل، و عرض آن ۲٬۷۰۰ میل و به روایتی ۱٬۹۰۰ میل است (*التنبیه*...، ۴۶).

سواحل و خلیجها: جغرافی‌دانان اسلامی با سواحل این اقیانوس و مخصوصاً سواحل شمالی آن آشنایی کامل داشته‌اند و شرح آن را به تفصیل در آثار خود آورده‌اند. در میان تمام آنچه دربارهٔ سواحل اقیانوس هند نوشته شده است، آثار خوارزمی و سهراب وضعی کاملاً استثنایی دارد، زیرا این دو دانشمند گران‌قدر هر یک سواحل هند را از مغرب به مشرق با چنان دقتی بیان کرده‌اند که گویی به اصطلاح امروز نقشه‌پردازی در سراسر آن عمل پیمایش انجام داده‌اند. آنها هر یک بیشتر از ۱۰۰ نقطه را با ذکر طول و عرض جغرافیایی ذکر کرده، و وضع طبیعی ساحل را از لحاظ پیچ و خمهایی که به اشکال مختلف بوده، ارائه نموده‌اند. متأسفانه آشفتگی در ذکر ارقام طول و عرض که با حروف ابجد مشخص شده، در چاپهای مختلف به قدری است که نمی‌توان بدون تحقیق و تطبیق کافی نسخ موجود بر اساس ارقام، نقشهٔ سواحل را رسم کرد (خوارزمی، ۷۴-۸۰؛ سهراب، ۵۹-۶۴).

ابن رسته نیز وضع سواحل را به تفصیل ذکر کرده (ص ۱۰۰)، و یاقوت در وصف بخشی از آن چنین گفته است: ساحل بعد از تیز (انتهای خلیج فارس - چابهار) به سوی مشرق پیچ می‌خورد و سواحل آن به دَیْبُل و قَنّی و سومنات که بزرگ‌ترین پرستشگاه هند است، می‌پیوندد و سپس خوری است که از آن داخل بَرَوَص می‌شوند که از بزرگ‌ترین شهرهای آنان است. آنگاه ساحل بیشتر پیچ می‌خورد تا از سرزمین ملیبار (مالابار) که از آن فلفل می‌آورند، می‌گذرد، و از مشهورترین شهرهایشان منجرور، فاکنور، خورفَوْفَل و معبر است که آخر سرزمین هند است و آنگاه به سرزمین چین می‌رسد که اول آن جاوه است و برای رسیدن به آن باید به کشتی سوار شد (ص ۵۰۵/۱-۵۰۶).

ابن رسته خلیجهای اقیانوس هند را هم بهتر از دیگران وصف کرده است و در این باره می‌گوید: خلیجهای منشعب از دریای هند عبارتند از خلیج بربری به طول ۵۰۰ و عرض کنارهٔ آن ۱۰۰ میل، خلیج ابله به طول ۱٬۴۰۰ و عرض آن در دهانه ۷۰۰ میل و کنارهٔ آن دریای احمر است، خلیج فارس به طول ۱٬۴۰۰ و عرض آن در دهانه ۵۰۰ میل و در منتهی‌الیه ۱۵۰ میل و بین این دو حجاز و یمن قرار دارد و به طرف آخرین حد هند خلیج اخضر به طول ۱٬۵۰۰ میل (ص ۹۵-۹۶). در این باره یاقوت گفته است که از دریای هند خلیجهای چندی منشعب می‌شود که بزرگ‌ترین آنها خلیج فارس و دریای قلزم است (۵۰۵/۱). به گفتهٔ حمدالله مستوفی بحر هند را بحراخضر نیز خوانند و آن بحر را ۳ لجه است که هر یک دریای بزرگی است، یکی را بحر عمان و فارس و بصره خوانند، دوم را بحر قلزم گویند و سوم را بحر حمیر خوانند و در هر یک جزایر بسیار است (ص ۲۳۱).

یاقوت در شرح جزایر اقیانوس هند، خلیجها و دریاهای منشعب از اقیانوس را به صورت نقشه‌ای نشان داده است (نک: تصویر).



رودها: در میان رودهایی که به اقیانوس هند می‌ریزند، جغرافی‌دانان مسلمان بیشتر از همه به رودهای سند و گنگ توجه داشته‌اند. از جمله به گفتهٔ انصاری دمشقی یکی از رودهای مهم جهان رود سند است که آن را مهران نیز نامیده‌اند. این رود در افزایش و کاهش جانوران گوناگون و رودهایی که از آن جدا می‌شوند، همانند رود نیل است و از سرزمینهای آبادان هند سرچشمه گرفته، به دریای جنوبی می‌ریزد (ص ۱۵۶). رود مهران از ۴ رود بزرگ تشکیل شده که هر یک از آنها به اندازهٔ فرات است و دو رود از آنها از سرزمین سند، و یک رود از سرزمین کابل، و رود دیگر از کشمیر (قشمیر) سرچشمه می‌گیرند و با هم گرد می‌آیند و یک رود می‌شوند که آن رود به دوره می‌رسد و از آنجا مهران نام یابد. از آن پس به مولتان و منصوره و دَیْبُل می‌رسد و در ۶ میلی آن به دریای هند می‌ریزد. درازای آن هزار فرسنگ است (همو، ۱۵۶-۱۵۷). دیگر رود گنگ است که از کوههای کشمیر سرچشمه می‌گیرد و در شمال هند به سوی جنوب روان می‌شود تا به دریای هند می‌ریزد. «هندوان می‌پندارند که این رود از بهشت آمده است و دریا در حد امکان خود همواره با جزر و مد، آن را سجده می‌کند. بنابراین، هندوان این رود را بسی بزرگ می‌دارند و چون کسی از آنها بمیرد، او را می‌سوزانند و

خاکسترش را به گنگ می‌ریزند» (همو، ۱۵۸). به گفتهٔ همو از جمله رودهای دیگر رود بیرون است که از شهرهای کابلستان سرچشمه می‌گیرد و آنجا را به دو نیم می‌کند و به دریای هند می‌ریزد. دیگر رود رهبوط است که از رود مهران سرچشمه می‌گیرد (ص ۱۷۹-۱۸۰). رودهای دجله و فرات را نیز که از راه اروند رود به خلیج فارس می‌ریزند، باید از جمله رودهایی دانست که با اقیانوس هند ارتباط دارند.

جزایر: جغرافی‌دانان و ملاحان اسلامی که بیشتر با جزایر واقع در سر راههای دریایی و نزدیک سواحل آشنایی داشته‌اند، شمار آنها را مختلف نوشته، و بعضی را به تفصیل شرح داده‌اند. به گفتهٔ ابن رسته در دریای هند ۱'۳۷۰ جزیرهٔ آباد و غیر آباد وجود دارد که از آن جمله است طبروبانی (سیلان) در اقصیٰ نقاط هند و مقابل سرزمینهای شرقی که پیرامون آن ۳ هزار میل است و در آن کوهها و شهرهای زیادی وجود دارد و در اطراف آن ۱۹ جزیرهٔ آباد است (ص ۹۶). یاقوت گفته است که در این دریا جزیره‌های بسیار است که شمار آن را کسی جز خدا نمی‌داند و بزرگ‌ترین آنها سیلان است که در آن شهرهای فراوان است و جزیرهٔ زابج و جزیرهٔ سراندیب و سقطری (سوکوترا) و کولم و امثال آن (۵۰۶/۱). ابوالفدا دریای هند را دارای ۱'۷۰۰ جزیرهٔ آباد و شماری جزایر خراب دانسته است (ص ۲۱-۲۲)، ولی به گفتهٔ حمدالله مستوفی در بحر هند که آن را بحر اخضر نیز خوانند، ۲'۳۰۰ جزیره مکتوب است (همانجا).

از جمله جزایری که از آنها نام برده شده، جابه، برطیل، کله، لنگبالوس، قمار، رامی، جزیرة العقارب، سراندیب (سرندیب)، دیبجاب، قمیر و سلامطه است (بکران ۴۰-۴۲؛ انصاری، ۱۸۸). به گفتهٔ مؤلف *جهان نامه* «جابه مملکتی عظیم است و این لفظ در کتب معرب کرده‌اند و زابج می‌نویسند و در وی جزیره‌های بسیار است و عجایب بی‌شمار و پادشاه آنجا را مهراج خوانند... و جزیره‌ای که این مهراج آنجا نشیند دو فرسنگ است،... و بدین جزیره کوهی است بلند که بر سر آن پیوسته آتشی می‌سوزد» (بکران، ۴۰). شرح بسیاری از جزایر اقیانوس هند و خلیج فارس در *رحلهٔ* ابن بطوطه که به اغلب آنها شخصاً سفر کرده، آمده است. دربارهٔ جزیره قیس (کیش) گفته است: از خنج بال به جزیرهٔ قیس رفتیم که سیراف نیز خوانده می‌شود. این جزیره در ساحل بحر هند که متصل به دریای یمن و فارس است، قرار گرفته، و جزو کشور فارس شمرده می‌شود (ص ۳۳۹/۱).

مارکوپولو که در سفر برگشت خود به ایتالیا مدتی در آبهای اقیانوس هند سرگردان بوده، شمار جزایر این اقیانوس را اعم از مسکون و غیر مسکون ۱۲'۷۰۰ دانسته است (*سفرنامه*،... ۲۹۲-۲۹۳).

ذخایر اقیانوس هند: محصولات استوایی و فرآورده‌های حیوانی سواحل اقیانوس هند از روزگاران بسیار کهن مورد توجه بوده است و بسیاری از تاریخ نویسان و جغرافی‌دانان دربارهٔ وجود و خواص و مزایای آن محصولات در آثار خود سخن گفته‌اند. از جمله مؤلف ناشناختهٔ هفت کشور در ضمن شرح جزیرهٔ مهراج نوشته است: «در جزیره‌ای که آن را مهراج می‌خوانند و در دو سه جزیرهٔ دیگر که نزدیک جزیرهٔ مهراج است، عود و صندل و کافور و دیگر داروها و عقاقیر فراوان بود و در آن جزیره بیشتر عود قماری باشد» (ص ۳۲). ابن رسته در شرح جزیرهٔ طبروبانی از وجود یاقوت سرخ و آسمانی در آن جزیره سخن می‌راند (همانجا). جغرافی‌دان و جهانگرد نامی مسعودی که خود پاره‌ای از سواحل اقیانوس را دیده است، دربارهٔ دریای هندوچین می‌گوید: در قعر آن لؤلؤ و در کوههای آن جواهر و معادن طلا و نقره و سرب و قلع، و در دهان حیوانات آن عاج، و در رویشگاههای آن آبنوس و خیزران و قنا و بقم و ساج و عود و درختان کافور و جوز و قرنفل و صندل و ادویهٔ معطر و انواع طوطی به رنگهای سفید و سبز و طاووسهای کوچک و بزرگ به صورت مختلف یافت می‌شود (مروج،... ۴۵۰/۱). به گفتهٔ انصاری دمشقی در دریای هند کانهای سنگ مغناطیس فراوان است (ص ۱۱۲) و بر کنار رود مهران که نزدیک ساحل دریاست، مقداری فلفل می‌روید (همو، ۱۵۸). در جزیرهٔ سلامطه از دریای هند چشمه‌ای است که آبش فوران می‌کند و سپس نزدیک همان چشمه فرو می‌رود و از آن قطراتی بیرون می‌آید که در شب به صورت سنگ سیاه و در روز به صورت سنگ سفید بسته می‌شود (همو، ۱۸۸). ابن بطوطه داستان مروارید و طرق تحصیل آن را به تفصیل شرح می‌دهد (همانجا).

دریانوردی: در متون جغرافیایی قدیمی چین دربارهٔ مخاطرات سفر دریا و طوفانهای دریایی مطالب زیادی به چشم می‌خورد، در حالی که در زمانهای گذشته ساکنان شبه‌قارهٔ هند به علت در اختیار داشتن منابع سرشار طبیعی، نیاز کمتری به «دل به دریا زدن» و از سواحل امن خود دور شدن احساس کرده‌اند (چودوری، 17). واقعیت این است که برعکس مردمان سواحل شبه قارهٔ هند و سرزمینهای واقع در شرق آن که همه در نواحی جنگلی و پرنعمت جهان می‌زیسته‌اند، ساحل نشینان دریای عمان، خلیج فارس و دریای سرخ بیشتر محیطهای فقیر و بی آب و علف بیابانی پشت سر داشته‌اند و در نتیجه ناگزیر بوده‌اند که برای امرار معاش به دریا رو آورده، از منابع و امکانات آن حداکثر استفاده را به عمل آورند. از این‌رو، زندگی آنها از دریا جدایی ناپذیر بوده، و همین امر باعث شده است که بهترین کشتی سازان و مطلع‌ترین ملاحان و جسورترین دریا نوردان قرون گذشته در حوزهٔ اقیانوس هند از میان همین ساحل نشینان برخیزند. آنها با کشتیهای کوچک بادبانی خود نخست برای صید ماهی و تحصیل قوت لایموت به دریا روی آوردند و سپس ارتباط با نقاط دیگر را از راه دریا که از طرق بیابانی و خطرناک داخلی آسان‌تر بود، برقرار ساخته، به داد و ستد و مبادلهٔ کالا و بازرگانی پرداختند (اقتداری، ۷۷-۷۸).

شرایط جغرافیایی از بسیاری جهات با دریانوردی این ساحل نشینان مساعد بوده است. یک خط کرانه‌ای دور و درازی که از خلیج سوئز تا سر خلیج‌فارس کشیده شده، از ۳ طرف شبه جزیرهٔ عربستان را محدود می‌کند. نزدیک این خط بخشهای حاصل‌خیز و نسبتاً سرسبز

عربستان، یعنی یمن و حضرموت و عمان قرار دارد. رابطهٔ این بخشها با یکدیگر از راه دریا دشوارتر و ترسناک‌تر از گذشتن از میان بیابانها و کوههایی که این بخشها را از هم جدا می‌کرد، نبود. داد و ستد با سرزمینهای همسایه از دو سو جالب بود و ساحل نشینان عربستان در مغرب از راه دریای سرخ، و در مشرق از راه خلیج فارس با دو مرکز باستانی ثروت و تمدن و فرهنگ، یعنی مصر و ایران در تماس بودند و به بین‌النهرین هم از راه خشکی و دریا و رودهای بزرگ دسترسی داشتند. بعد از این دو سرزمین، گذشتن از آب و رسیدن به افریقای شرقی و پیش رفتن در کرانه‌های گرم آن، کار آسانی بود و از سوی شرق کرانه‌های ایران به هند می‌رسید و بادهای موسمی سفر به افریقا و هند را آسان می‌کرد.

مجموع این شرایط دست به هم داده، و ساحل نشینان شمال غربی اقیانوس هند را در موقعیتی قرار داده بود که بر بزرگ‌ترین راههای داد و ستد جهان تسلط داشتند (حورانی، ۲ـ۳) و توانسته بودند از قدیم‌ترین ایام با دو طرف (افریقا و هند و ماوراء آن) رابطهٔ دریایی برقرار کنند که شواهد آن در نوشته‌های سومری و اکدی هزارهٔ ۳ ق‌م و نیز در نوشته‌های مصری مسطور است (همو، ۶ـ۷). ایرانیان که به تشکیل امپراتوری هخامنشی موفق شده بودند، چون ذاتاً مردمانی کشاورز و گله‌دار بودند و از سرزمینهای دور از دریا برخاسته بودند، درابتدای امر به مسألهٔ دریانوردی توجهی نداشتند. ولی همینکه متصرفات آنها به آبهای مدیترانه و دریای سیاه و خلیج فارس رسید، دیدند که اداره و حفظ سرزمینهای دور دست و بر قراری ارتباط با ممالک قلمرو پهناور خود، مستلزم داشتن کشتی و ایجاد نیروی دریایی است. از این رو ملاحان فنیقی و یونانی صور و صیدا و عکا و جزایر و سواحل آسیای صغیر را به خدمت گرفتند و به دریاها گسیل داشتند. طولی نکشید که فرمانروایی آنان بر دریاهای مجاور مسلم گردید و امور بازرگانی عربستان، هند، چین، افریقا و مدیترانه را به دست گرفتند (اقبال، ۱۵). به نظر می‌رسد که نظام حکومتی هخامنشی و توجه شاهان این سلسله به سرزمینهای ماوراء بحار توأم با نوع معیشت و آداب زندگی ساحل نشینان متصرفات آنها زمینهٔ مساعدی برای آغاز دریانوردی و ایجاد بازرگانی بین شرق و غرب اقیانوس هند فراهم کرده باشد؛ مخصوصاً که اسکندر هم که خود دریانورد بود، در توسعهٔ راههای دریایی ساعی بود و نئارخوس سردار نامی خود را وادار کرد که از دهانهٔ سند خود را به انتهای خلیج فارس برساند (مستوفی، ۴۴، ۴۵). پادشاهان اشکانی و ساسانی هم کم و بیش همان سیاستها را دنبال کردند. اما در قرون بعد از ظهور اسلام و مخصوصاً در زمانی که بغداد پایتخت و دارالعلم جهان اسلام بود، دریانوردی ساحل نشینان شمال غربی اقیانوس هند که به دین اسلام مشرف شده بودند، به اوج اعتبار و اهمیت خود رسید و در همان سده‌ها بود که دریانوردان مسلمان واسطهٔ عمده بین بازرگانی شرق و غرب اقیانوس هند بودند و با رفت و آمدهای خود نه فقط رونقی به بازرگانی می‌دادند، بلکه با هر سفر خود اطلاعات جغرافیایی تازه‌ای به ارمغان می‌آوردند و بر شناخت کم و کیف این اقیانوس و تکمیل نقشهٔ جغرافیایی آن می‌افزودند.

با اینکه دربارهٔ وجود ارتباط دریایی بین شمال غربی و شمال شرقی، یعنی بین خلیج فارس و چین، جسته گریخته مطالبی گفته شده است، باید دانست که ارتباط منظم بین خلیج فارس و کانتون در جنوب چین از زمانی برقرار شد که دو امپراتوری بزرگ همزمان در انتهای این شاهراه دریایی به وجود آمد، یکی امپراتوری اسلامی در زمان خلافت عباسیان در مغرب، و دیگری امپراتوری خانوادهٔ تانگ (۶۱۸ تا ۹۰۷م) در چین (حورانی، ۸۲). رسیدن خاندان عباسی به خلافت انگیزهٔ نوی برای داد و ستد در خلیج فارس پدید آورد، زیرا پایتخت از دمشق به بغداد برده شد و طولی نکشید که با رشد و توسعهٔ سریع، به یک مرکز بزرگ جمعیت و ثروت و رفاه، و در نتیجه مرکز بازرگانی جهان اسلام مبدل گردید. این وضع ناگزیر رفت و آمد از بندرهای ابله و سیراف را برمی‌انگیخت که مراکز عمدهٔ دریاپیمایی بودند و محمولات رسیده به آنها با کشتیهای رودپیما به بغداد می‌رسید. چنانکه طبری نقل کرده، منصور خلیفهٔ عباسی در وصف دجله و بغداد گفته است: «این است دجله؛ میان ما و چین مانعی نیست، هرچه بر دریاست می‌تواند بر روی آن نزد ما بیاید» (نک: همو، ۸۶). و این خود می‌رساند که راه مستقیم دریایی از سواحل خلیج فارس تا چین دایر و پا بر جا بوده است، چنانکه ابن خردادبه پایگاههای سفر را از خلیج فارس تا چین به تفصیل وصف کرده است و مسعودی که خود از راه دریا به هند و افریقا رفته، و نیز یعقوبی، ابن‌فقیه، ابن‌رسته، اصطخری، ابن‌حوقل و مقدسی داستانهای مفصل، گاه با استفاده از یکدیگر، دربارهٔ این شاهراه دریایی آورده‌اند (نک: همو، ۹۰).

همزمان با این دانشمندان، سفرنامه‌نویسانی هم داستانهای سفرهای دریایی خود به مشرق اقیانوس هند را به یادگار گذاشته‌اند که از بسیاری جهات دارای ارزش فراوان است؛ از آن جمله است *سفرنامهٔ* سلیمان سیرافی که نخستین بازرگانی است که در ۲۳۷ق/۸۵۱م از بندر سیراف در شمال خلیج فارس به قصد تجارت با چین از طریق دریای عمان و خلیج بنگال وارد تنگهٔ مالاکا شده، و از طریق دریای جنوبی چین به کانتون رفته است (صفی‌نژاد، ۱) و سپس خاطرات و مشاهدات سفر خود را به زبان عربی به رشتهٔ تحریر در آورده است. در ۳۰۴ ق یکی دیگر از اهالی سیراف به نام ابوزید حسن سیرافی ضمن تأیید صحت مطالب کتاب سلیمان سیرافی، نوشته‌های او را مورد تجدید نظر قرار داده، و با اضافه کردن اطلاعاتی آن را در دو بخش نگاشته است. بخش اول این کتاب شامل اطلاعاتی در زمینه‌های تاریخ و جغرافیای چین و هندوستان و آداب و رسوم و شرح زندگی مردم و نظام اجتماعی و مذهبی آنان و نیز شرایط بازرگانی و کالاهای مورد تجارت و بنادر و کشتیها و دیگر مسائل است. در بخش دوم، سیرافی خط سیر دریایی خود، و نیز ۷ دریایی را که در این مسیر واقع شده (دریای فارس، دریای عمان، دریای هرقند، دریای کلاهبار، دریای کردنج، دریای صنف و دریای چین)، به تفصیل هر چه تمام‌تر شرح داده است (نک: همو، ۶ـ۷،

۱۱ـ۱۴). دیگر کتاب *عجائب الهند* رامهرمزی از آثار قرن ۴ ق است که در آن نام عده‌ای از دریانوردان و بازرگانان ایرانی ذکر شده است و از مندرجات آن به خوبی استنباط می‌شود که دریانوردی و بازرگانی اقیانوس هند بیشتر به وسیلهٔ ایرانیان صورت می‌گرفته است (نک: فقیهی، ۲۴۸ـ۲۴۹).

دانشمندان وجود بسیاری از واژه‌های متداول در دریا نوردی را که هم اکنون مورد استفاده است و ریشهٔ ایرانی دارد و در قاموسهای دریانوردی به ثبت رسیده است، دلیل بر سیادت ایرانیان و نقش مهم آنها در دریانوردی اقیانوس هند دانسته‌اند؛ از آن جمله است: رهنامه، رهبان، رهمانج، رهنما، رهدار، لنگر، دفتر، بندر، سکان، زام، ناخدا، خن (بادنما یا خانه‌های بادنما)، دونیج، دیدبان، سنبوق و... (اقتداری، ۸۸؛ حورانی، ۸۷ـ۸۸).

سیادت دریایی مسلمانان ساحل‌نشین شمال غرب اقیانوس هند تا زمانی که رفت و آمد دریایی با کشتیهای بادبانی و نیروی انسانی انجام می‌گرفت، پا بر جا بود و ملاحان مسلمان که فنون دریانوردی را طی نسلهای متوالی فراگرفته بودند، در آبهای این اقیانوس بی‌رقیب بودند، اما با شروع دورهٔ اکتشافات جغرافیایی و راه یافتن کشورهای اروپایی مخصوصاً اسپانیا و پرتغال به دریاهای دور دست، اهمیت و اعتبار دریانوردی مسلمانان رو به افول گذاشت. در ۱۴۹۸م واسکودوگاما در مالندی در افریقای شرقی به دنبال رهبانی می‌گشت که او را به هند راهنمایی کند. آنجا او رهبان مشهور شهاب‌الدین احمد ابن ماجد (ﻫ م) را یافت و او را بر آن داشت که دستهٔ کشتیهای پرتغالی را از میان دریا به کالیکوت در مغرب هند رهبری کند. به این‌ترتیب، یک دریانورد بزرگ عرب کمک کرد که ناوبری عرب در اقیانوس هند سرنگون گردد، چون عربها پس از این دیگر نمی‌توانستند پرتغالیها یا ملتهای دیگر اروپایی را که در پی آنها آمدند، بیرون برانند، یا با آنها برابری کنند (همو، ۱۱۳ـ۱۱۴).

سفر واسکودوگاما راه پرتغالیان را به اقیانوس هند باز کرد و آنان توانستند بعدها نقاط حساس خط دریایی شمال اقیانوس هند و از جمله جزیرهٔ هرمز را یکی بعد از دیگری به تصرف درآورند و پایگاههایی در هر یک بنا کنند و حتیٰ نایب السلطنه برای هند معرفی نمایند (نوایی، ۳ـ۴). سلطهٔ پرتغالیها در آبهای اقیانوس هند یک قرن به طول انجامید و در این مدت آنها توانستند در سراسر راه دریایی شمال اقیانوس تأسیسات بازرگانی ایجاد کنند و نیروهای دریایی خود را مستقر سازند. اما در آغاز قرن ۱۷م با تشکیل و انسجام دولت صفوی در ایران پرتغالیها روز به روز قدرت خود را از دست دادند و از خلیج فارس رانده شدند (صباح، ۱۷).

همزمان با عقب نشینی اجباری پرتغالیها، کشورهای انگلیس و هلند و فرانسه یکی بعد از دیگری در صحنهٔ اقیانوس هند ظاهر شدند و هر یک به بهانهٔ بازرگانی مقدمهٔ تصرف و استثمار سواحل شمالی و شمال شرقی اقیانوس را فراهم ساختند. این تصرف و استثمار با تأسیس کمپانیهای هند شرقی (در انگلستان: ۱۵۹۹م، در هلند: ۱۶۰۲م، در فرانسه: ۱۶۶۴م) آغاز شد (همو، ۱۸) و طولی نکشید که انگلستان شبه قارهٔ هند و نواحی هم جوار، فرانسه شبه جزیرهٔ هندوچین، و هلند مجمع‌الجزایر اندونزی را به تصرف درآوردند. با پیدایش کشتیهای بزرگ تجاری ساخت اروپا، فعالیتهای چند سالهٔ دریانوردان ساحل نشین که از داشتن این قبیل کشتیها محروم بودند، به تدریج متوقف و محدود به سفرهای کوتاه ساحلی گردید. از طرف دیگر با گذشت زمان، اطلاعات جغرافیایی روز به روز بیشتر، و حدود و ثغور متصرفات اروپاییان استعمارگر مشخص‌تر شد. در سالهای آخر قرن ۱۸م استرالیا و زلاندنو در جنوب شرقی اقیانوس هند کشف گردید و با سفرهای اکتشافی کاپیتان کوک و مسافرتهای اکتشافی در جنوب اقیانوس هند، ارتباط این اقیانوس با اقیانوسهای کبیر و اطلس روشن شد، در حالی که این مسأله از جمله معضلات جغرافیایی بود که از زمان بطلمیوس تا اواخر قرن ۱۸م لاینحل مانده بود. در آغاز قرن ۲۰ م نقشهٔ سیاسی اقیانوس هند و سرزمینهای ساحلی آن از همه طرف به صورتی شکل یافته بود که تا سالهای بعد از جنگ جهانی دوم و فروپاشی امپراتوریهای دول استعمارگر اروپایی پایدار ماند.

مآخذ: ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۸م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اقبال، عباس، *مطالعاتی در باب بحرین و جزایر سواحل خلیج فارس*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ اقتداری، احمد، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، ترجمهٔ حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ایرانی، لادن، *موضع هند در قبال مسائل اقیانوس هند*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بکران، محمد، *جهان نامه*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جداری عیوضی، جمشید، *جغرافیای آبها، اقیانوسها، دریاها، دریاچه‌ها*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حورانی، جرج ف.، *دریانوردی عرب در دریای هند*، ترجمهٔ محمد مقدم، تهران، ۱۳۳۸ش؛ خوارزمی، محمد، *صورة الارض*، به کوشش هانس فون مژیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ *سفرنامهٔ مارکوپولو*، ترجمهٔ حبیب الله صحیحی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة*، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ *شناسایی کشورهای آسیا*، ترجمهٔ فرامرز یاوری، تهران، گیتاشناسی؛ صباح، سالم الجبیر، *امارات خلیج فارس و مسألهٔ نفت*، ترجمهٔ علی بیگدلی، ۱۳۶۸ش؛ صفی‌نژاد، جواد، *سفرهای سلیمان سیرافی...*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فقیهی، علی‌اصغر، *چگونگی فرمانروایی عضدالدوله دیلمی...*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مستوفی، احمد، «سفر دریایی نارخ در سواحل خلیج فارس»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۳۵ش، س ۳، شم ۴؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، بیروت، دارصعب؛ همو، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مؤمنی، ایرج، *مبانی اقیانوس شناسی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نوایی، عبدالحسین، *روابط سیاسی ایران و اروپا...*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *هفت کشور یا صور الاقالیم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ احمد، *تاریخ*، ترجمهٔ ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نیز:

Americana; Britannica, Macropaedia, 1978; Chaudhuri, K.N., *Trade and Civilisation in the Indian Ocean*, Cambridge, 1985; *Enciclopedia Italiana*, Rome; GSE; Tomczak, M. and J.S. Godfrey, *Regional Oceanography: an Introduction*, London, 1994.

محمدحسن گنجی

اُقَیبِل قَینی، اقیبل بن شهاب کلبی (بلاذری، ۳۵۸/۵) یا اقیبل ابن نَبهان بن خُنُف (آمدی، ۲۵)، از شخصیتهای مبهم عصر اموی (د اواخر سدهٔ ۱ق). وی را بدین سبب که به بنوقَین بن جَسر منسوب بود، قَینی می‌خواندند (بلاذری، همانجا). به‌خصوص یک قطعه ــ خواه جعلی خواه واقعی ــ که در اثنای حملهٔ حجاج به مکه سروده شده، و سرانجام سرگذشت اقیبل را به افسانهٔ متلمس (ه م) شبیه کرده، موجب شهرت او در ادبیات عرب شده است. بدیهی است که این روایات اگر سراپا افسانه نباشد، باری به افسانه درآمیخته است، به خصوص که دو روایت موجود دربارهٔ او تا حدی متناقضند، چندان که می‌توان گفت دو شخصیت درهم خلط شده‌اند.

در روایت نخست (نک: جاحظ، ۱۰۲/۷-۱۰۳؛ بلاذری، ۳۵۸/۵-۳۵۹؛ آمدی، ۲۵-۲۶) می‌خوانیم که چون عبدالملک بن مروان در ۷۲ق حجاج بن یوسف را به سرکوبی عبدالله بن زبیر که داعیهٔ خلافت داشت، روانهٔ حجاز کرد (بلاذری، ۳۵۷/۵)، اقیبل یکی از سپاهیان حجاج بود. چون حجاج منجنیقها به کوه ابوقبیس نهاد تا خانهٔ خدا را به سنگ بکوبد، اقیبل دل نگران شد و سرانجام شهامت آن را یافت که قصیده‌ای در انتقاد از حجاج بسراید. از این قصیده که به قول آمدی (ص ۲۵) مفصل بوده، بیش از ۶ بیت در دست نیست. در این ابیات اشاره شده است که سپاه، روز سه‌شنبه از منیٰ به جانب مکه حرکت کرده است؛ سپاهیان خاموشند و گویی حیرت‌زده به‌سوی حجی شگفت رهسپارند. سرانجام شاعر آرزو می‌کند که از شر بنی ثقیف (قبیلهٔ حجاج) رهایی یابد (نک: بلاذری، ۳۵۸/۵؛ آمدی، همانجا).

به هر حال، هنگامی که حجاج از مضمون اشعار آگاهی یافت، برآشفت و قصد جانش کرد. اقیبل سراسیمه به جانب دمشق گریخت. در این اثنا، حجاج در نامه‌ای، عبدالملک را آگاه کرد که اقیبل اهل شام را از یاری او بازداشته است (همانجا). اقیبل از بیم جان به گور مروان ابن حکم پناه برد. خلیفه وی را به بارگاه خود فراخواند و در قبال مدیحه‌ای (بلاذری، همانجا)، به ظاهر او را بخشید، اما در نامه‌ای به حجاج نوشت که او در کار اقیبل مختار است. سپس نامه را مهر کرد و به اقیبل سپرد و چنان وانمود که امان نامهٔ اوست. اقیبل به سوی حجاج رهسپار شد، اما در کار خویش تأمل کرد و به یاد «صحیفهٔ متلمس» افتاد. پس نامه را گشود و چون از محتوای آن آگاهی یافت، اشعاری بدین مضمون سرود: «حجاج عذر مرا نخواهد پذیرفت و امان‌نامه جز زیانی عظیم نخواهد بخشید»؛ سپس نامه را به سویی افکند و گریخت (همو، ۳۵۸/۵-۳۵۹؛ آمدی، همانجا). آمدی معتقد است که قبیلهٔ اقیبل به او چنین هشداری داده بودند (همانجا).

اما در روایت دوم (ابن عساکر، ۹۱/۳) اقیبل قینی شاعری سیاه پوست و معاصر یزید بن معاویه بود. ظاهراً وی را به اتهام قتل به حضور یزید آوردند. یزید پس از محاوره‌ای شاعرانه از خطای وی درگذشت، اما پس از چندی او به جنایتی دیگر دست زد. حجاج به زندانش افکند، اما از زندان گریخت و به آرامگاه مروان پناه برد. اشعاری که ابن عساکر (همانجا) در این باب نقل کرده (بجز ۳ بیت پایانی)، غیر از ابیاتی است که در منابع گذشته آمده است (دو بیت در وصف خمر و دو بیت در حریت و آزادگی).

تاریخ مرگ وی را زرکلی حدود ۸۵ق/۷۰۴م حدس زده است (۶/۲). بلاذری گوید: وی نزد قبیلهٔ خویش رفت و تا پایان عمر همانجا بود (۳۵۹/۵)؛ اما آمدی پس از نقل شرح احوال وی، مرگ او را بر اثر سقوط از پشت شتر دانسته است (ص ۲۶).

اشعاری که از وی بر جای مانده، در منابع پراکنده است. ابوتمام ۵ بیت در مدح عبدالعزیز (ظاهراً عبدالعزیز بن مروان) به وی نسبت داده است که بی‌تردید از آنِ نصیب بن رماح است (نک: ص ۲۶۰؛ میمنی، ۲۶۰). جاحظ در *الحیوان*، دوبار به اقیبل اشاره کرده، یک‌بار ضمن شرح احوال وی، اشعار او در باب امان نامه و تشبیه آن به «مارهای سهمگین» را آورده است (۲۵۳/۴-۲۵۴؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱(۲)/۴۹۰) و بار دیگر در فصلی که به «فیل» اختصاص داده، اشعار اقیبل در باب سپاه حجاج را ذکر کرده است (نک: ۱۰۲/۷). ابوعبید بکری ۴ بیت در «نصایح» به وی نسبت داده (۹۰۴/۲)، که دو بیت از آنها در *المؤتلف* آمدی نیز آمده است (ص ۲۵).

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *بهجة المجالس*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، دمشق، ۱۳۳۱ق؛ ابوتمام، حبیب، *الوحشیات*، به کوشش عبدالعزیز میمنی و محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۹۸۷م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، بغداد، مکتبة المثنی؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۹م؛ زرکلی، *اعلام*؛ میمنی، عبدالعزیز، حاشیه بر *الوحشیات* (نک: هم، ابوتمام).

ایران‌ناز کاشیان

اُقَیشِر، مغیرة بن عبدالله، یا مغیرة بن اسود (د ح ۸۰ق/۶۹۹م)، از تیرهٔ خُرَیم از قبیلهٔ اسد، شاعر بنی‌امیه. به شهادت شعرهایی از خود او، کنیه‌اش ابومُعرِض بود (ابن قتیبه، ۳۵۲؛ ابوالفرج، ۲۵۱/۱۱؛ نویری، ۵۲/۴). به گفتهٔ منابع، وی را بدان سبب اقیشر خوانده‌اند که چهره‌ای سرخ‌گون (اقشر) داشته است، اما این لقب وی را خوش نمی‌آمد و هرگاه کسی او را بدین نام می‌خواند، به هجو شاعر گرفتار می‌شد (ابن قتیبه، ۳۵۲-۳۵۳؛ ابوالفرج، ۲۵۳/۱۱؛ ابوعبید، ۲۶۱/۱).

اقیشر اهل کوفه بود و از آنجا که شعری در وصف مسجد سماک بن مَخرمهٔ اسدی در زمان خلیفه عمر سروده است، می‌توان پنداشت که در اوایل اسلام به دنیا آمده است (ابوالفرج، ۲۵۱/۱۱؛ نیز نک: ذهبی، ۲۲۴/۳؛ ابن حجر، ۵۰۰/۳)؛ هرچند که ابوالفرج تولد او را در عصر جاهلی نیز ممکن می‌داند، اما در این صورت باید عمر او را نزدیک به ۱۰۰ سال فرض کنیم.

اقیشر به پیروی از قبیلهٔ خود، با بنی تمیم ستیز داشت و پیوسته آنان را هجو می‌گفت (ابوالفرج، ۲۵۴/۱۱، ۲۵۸-۲۵۹، ۲۶۶؛ نویری، ۵۳/۴-۵۵) و حتیٰ زمانی که یکی از تمیمیان به نام مطر بن ناجیهٔ یربوعی در

زمان ضحاک بن قیس، والی کوفه شد، باز از استهزای ایشان دست برنداشت (ابن قتیبه، ۳۵۳؛ ابوالفرج، ۲۷۱/۱۱-۲۷۲). وی از همان آغاز در کوفه به هرزه‌درایی و باده‌نوشی معروف شد (همو، ۲۵۳/۱۱؛ مرزبانی، معجم...، ۲۷۳) و گفته‌اند حتیٰ پیوسته به دنبال باده به شهر حیره می‌شتافت و از مأموران حکومت نیز بیمی به دل راه نمی‌داد (ابوالفرج، ۲۵۷/۱۱، ۲۶۴؛ مرزبانی، *الموشح*، ۲۰۰).

گویند روزی قیس بن محمد بن اشعث، از بزرگان کوفه در ازای مدیحه‌ای، ۳۰۰ درهم به اقیشر پاداش داد؛ شاعر نپذیرفت و از او خواست که مال را به پیشکار خود بسپارد تا او روزانه ۲ یا ۳ درهم به وی بپردازد (ابن حبیب، ۲۴۹؛ رقیق ندیم، ۲۱۵؛ عباسی، ۲۴۵/۳-۲۴۶). با اینهمه، هر کس از دادن صله و اجابت تقاضای شاعر سرباز می‌زد، سخت موردهجو قرار می‌گرفت (ابوالفرج، ۲۵۸/۱۱، ۲۶۳؛ نویری، ۵۳/۴-۵۵؛ عباسی، ۲۴۶، ۲۴۹). گویند وی چندان شیفتهٔ خمر بود که گاه جامه‌های خود را نیز در راه آن می‌فروخت (ابوالفرج، ۲۶۶/۱۱-۲۶۷؛ آبی، ۵۲۱-۵۲۲؛ عباسی، ۲۴۷/۳). از برخی اشعار او چنین برمی‌آید که زمانی به قصد جنگ راهی شام شد، اما در میان راه از سپاه کناره گرفت، مرکب خود را فروخت و باده خرید (ابوالفرج، ۲۷۴/۱۱-۲۷۶؛ یاقوت، *بلدان*، ۳۵/۴-۳۶).

اقیشر در حیره بارها به جرم شراب‌خوارگی به چنگ مأموران حکومت افتاد، اما او همیشه درصدد انکار برمی‌آمد و خود را تبرئه می‌کرد (ابن قتیبه، ۳۵۴؛ ابوالفرج، ۲۵۷/۱۱، ۲۶۷-۲۶۸؛ رقیق ندیم، ۴۰۱؛ نویری، ۵۲/۴).

دانسته نیست که وی از چه زمانی به دربار امویان راه پیدا کرد، اما یک بار بشر بن مروان، حاکم بصره و کوفه را در حضور ایمن بن خریم شاعر مدح گفته، و ایمن نیز شعر وی را ستوده است (ابوالفرج، ۲۷۰/۱۱). اقیشر به دربار عبدالملک (حک‍ ۶۱-۸۶ق) نیز رفت و آمد می‌کرد و او را مدح می‌گفت (مرزبانی، *الموشح*، ۱۷۲). حتیٰ یک بار در حضور خلیفه شعر زیبایی در وصف باده سرود و شعر چندان زیبا بود که خلیفه هم شعرش را ستود و هم در او گمان شرابخوارگی برد (ابوالفرج، ۲۶۹/۱۱؛ نویری، ۵۴/۴). با اینهمه، از آنجا که او برخی از والیان بنی‌امیه را هجو گفته (ابن قتیبه، ۳۵۳؛ دینوری، ۳۱۴)، و از طرف دیگر در رثای مصعب بن زبیر نیز شعر سروده (بلاذری، ۳۴۳/۵)، شاید بتوان گفت که زمانی به مکتب زبیریان تمایل داشته است؛ اما تنها سند در این باب، همین دو قطعه شعر است.

عامل مرگ وی را عبدالله بن اسحاق بن طلحه دانسته‌اند، چه شاعر وی را بسیار هجو می‌کرد و زمانی که اقیشر از حیره به سوی کوفه بازمی‌گشت، عبدالله غلامان خود را به قتل او فرمان داد. ایشان شاعر را گرفتند، به آتش‌خان حمام در بیرون کوفه بردند و چندان در معرض دود و آتش نهادند تا کشته شد (ابن حبیب، ۲۴۹-۲۵۰؛ نویری، ۵۵/۴-۵۶؛ عباسی، ۲۴۹-۲۵۰). اما شعر او از یادها نرفت و عبدالملک چون از مرگ شاعر مطلع شد، ۳ بیت از اشعار او را که به خاطر داشت، برای چند تن از اسدیان برخواند (ابوالفرج، ۲۵۷/۱۱-۲۵۸). شعر او را پس از آن نیز راویان نقل می‌کردند و گویی انتشار گسترده‌ای نیز داشت (نک‍: همو، ۲۷۳/۱۱). با اینهمه، اقیشر را دیوانی نبود، زیرا هیچ‌یک از نویسندگان کهن به چنین چیزی اشاره نکرده‌اند. آنچه اینک از او باقی مانده، حدود ۱۶۰ بیت است که در مآخذ پراکنده است. خلیل دویهی آنها را گردآوری کرده، و در مجموعه‌ای به چاپ رسانده است (بیروت، ۱۹۹۱م). علاوه بر این، بنا به قول یاقوت (*ادبا*، ۲۴۸۳/۶)، ابوجعفر محمد بن حبیب (د ۲۴۵ق) کتابی با عنوان *شعر الاقیشر* داشته که در آن اشعار شاعر را جمع‌آوری کرده بوده است.

مآخذ: آبی، منصور، *نثر الدر*، به کوشش سیدحامد عبدالعال، قاهره، ۱۹۸۹م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م، شم‍ ۶؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، لیدن، ۱۹۰۲م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، بغداد، ۱۹۳۶م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ رقیق ندیم، ابراهیم، *قطب السرور*، به کوشش احمد جندی، دمشق، ۱۹۶۹م؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ مرزبانی، محمد، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*.

رضوان مساح

اَکّار، صیغهٔ مبالغه از اَکْر و اِکاره (به معنی کاشتن زمین)، و جمع آن اَکَره، در لغت به معنای زارع یا کسی است که زمین را برای کشت زیر و رو می‌کند و در اصطلاح برزگری را گویند که خود زمینی برای کشت ندارد و بر اراضی دیگران کار می‌کند (ابن منظور، ذیل اکر؛ جوهری، ۵۸۰/۲؛ فیومی، ۱۷/۱؛ قلعه‌جی، ۸۴؛ نیز نک‍: ابن حوقل، ۲۱۸/۱؛ دربارهٔ این واژه، نک‍: لین، I/70-71). گفته‌اند اکار اصلاً واژه‌ای آرامی است به معنای زارع و برزگر (فرنکل، 128-129) که از پیش از اسلام وارد زبان عربی شده، و در احادیث، گزارشهای تاریخی و کهن‌ترین فرهنگهای لغت عرب آمده است، این معنی که اکار در اصل واژهٔ آرامی است، ظاهراً از اینجا نیز برمی‌آید که اَکَرهٔ عراق را از اعقاب نبطیها دانسته‌اند که به زبان آرامی سخن می‌گفتند و حتیٰ در بعضی منابع، اطلاقِ نبطی و اکار به قرمط (حمدان قرمط) به گونه‌ای آمده که گویا مترادف دانسته شده است (نوبختی، ۷۲؛ بغدادی، ۱۷۱)؛ و به علاوه نبطیها و اکره از پیش از اسلام، و پس از آن اغلب در منطقهٔ سواد می‌زیستند و فعالیت می‌کردند (عبدالجبار، 19-21).

این واژه با بعضی تغییرات صوری و اطلاقات معنایی در منابع و فرهنگهای فارسی نیز راه یافته است (مثلاً *برهان قاطع*، ۵۳/۱: أکار بر وزن دچار؛ *غیاث اللغات*، ۷۲؛ *آنندراج*، ۳۸۴/۱؛ نیز نک‍: سطور بعد). اکار را خبیر و مؤاکره را به معنای مخابره، یعنی نوعی مزارعه که زارع بدون زمین از محصول سهمی معین بردارد، نیز می‌گفتند. در حدیثی از

پیامبر(ص) نیز واژهٔ مخابره آمده که آن را مؤاکره معنی کرده‌اند (جوهری، همانجا؛ مجلسی، ۱۷۱/۱۰۰). در بعضی گزارشهای مربوط به عصر فتوح اسلامی از این طبقه از زارعان به عنوان فقیرترین گروه جزیه دهنده یاد شده است. وقتی که امام علی(ع) کسی را برای خراج بندی و اخذ مالیات به اراضی فرات فرستاد، تصریح کرد که از اکره تنها ۱۲ درهم یعنی کمترین مقدار را بگیرند (بلاذری، ۲۷۱). وی به عمّال خود سفارش می‌کرد که آنها را تحت فشار قرار ندهند (مجلسی، ۱۰۰/ ۱۷۲). عمر بن خطاب نیز عثمان بن حنیف را از اینکه جزیه‌دهندگان فقیر و بی‌چیز را به بردگی گیرد، نهی کرد و گفت از آنها به عنوان اکار در زراعت اراضی استفاده کند (حمیدالله، ۴۲۴)؛ در حالی که احنف بن قیس در همین اوان از بازان خواست که ۶۰ هزار درهم از اکره و فلاحان و مالکان گرفته، برای او بفرستد (همو، ۴۵۱).

دربارهٔ جواز این عمل که اکار را در برابر سهم معینی از محصول زمین به کار بگمارند، بین روایات و میان فقها اختلاف است. براساس روایتی گفته‌اند که پیامبر(ص) از مؤاکره نهی کرده بوده است (ابن منظور، همانجا). اما صحت این روایت محل تردید است. چه، روایات منقول از امامان شیعه(ع) حاکی از جواز این نوع مزارعه است. امام صادق(ع) این روش را جایز دانسته که کسی زمینی را برای کشت به اکره واگذارد و از محصول آن پس از کسر سهم بیت‌المال، نصف یا ثلث آن را برداشته، بقیه را به اکره دهد (طوسی، ۲۰۰/۷). از این روایت برمی‌آید که اولاً اکره به نوعی اجاره‌دار زمین نیز می‌توانستند باشند و ثانیاً سهم اکره لزوماً از صاحب زمین کمتر نبوده است (قس: عبدالجبار، 16-15). از امام رضا (ع) نیز نقل شده که اکره می‌توانند محصول زمین را تخمین بزنند و براساس آن با زمین‌دار قرار بگذارند و سهمی برای او تعیین کنند. البته محصول به دست آمده نباید کمتر از حد تخمین زده شده باشد (طوسی، ۲۰۸/۷). ابویوسف این کار را که طی آن زمین‌دار، زمین، بذر و ابزار کشت را در اختیار اکره می‌گذاشت و از محصول زمین یک ششم یا یک هفتم را به آنها می‌داد، نوعی مزارعه و جایز می‌داند، اما تصریح می‌کند که ابوحنیفه این نوع مزارعه را نادرست خوانده است (ص ۹۱). نسایی نیز روایتی آورده که برحسب آن ظاهراً زمین‌دار می‌توانسته است اکره را تنها در برابر تأمین مخارج او و خانواده‌اش، به کار بر زمین بگمارد (۵۲/۷-۵۳). سهم یک ششم یا یک هفتم برای اکره را بعضی محققان، با گروهی از زارعان وابسته به زمین در یونان باستان که یک ششم از محصول را می‌گرفتند، مقایسه کرده‌اند (عبدالجبار، 21).

چنانکه ذکر شد، واژهٔ اکار از پیش از اسلام در زبان عرب رایج بوده، و اکره در زمرهٔ حقیرترین مردم شمرده می‌شده‌اند. وقتی ابوجهل را زخمی زدند که براثر آن هلاک شد، گفت کاش مرا کسی جز اکار ــ کنایه از شخص فرومایه ــ کشته بود (مسلم، ۱۴۲۵/۲؛ بخاری، ۲۰/۵). با اینهمه، تیمورپاشا (ص ۲۹۰-۲۹۱) بر آن است که اکار از اصطلاحات و اطلاقات خاص عصر اول عباسی است و پس از این دوره به تدریج از میان رفت. به عقیدهٔ او مؤاکره یا مخابره را مردم مصر مرابعه می‌نامیدند، زیرا در این نوع مزارعه سهم اکره در اصل براساس یک چهارم محصول تعیین می‌شد، ولی این سهم سپس تغییر کرد و به توافق طرفین واگذار شد. از اکره در عصر اول عباسی در گزارشهای متعددی یاد شده است و اینان نه تنها در مزارع، بلکه در بساتین خلفا (صابی، رسوم،... ۷)، و اراضی دیرها (شابشتی، ۲۱۴-۲۱۵) نیز کار می‌کردند و کارشان هم منحصر به زراعت نبود، بلکه نوعی خدمتکاری نیز می‌کردند (مثلاً جاحظ، *البخلاء*، ۱۲۹). با اینهمه، در این دوره وضع اکره روی به بدی نهاد. از بعضی گزارشها پیداست که اکره در قرن ۴ق/۱۰م برای یافتن کار از روستایی به روستای دیگر می‌رفتند و هر که سهم بیشتر می‌داد، برای او کار می‌کردند (صابی، *تحفة*...، ۲۵۸-۲۵۹).

موقعیت حقیر اجتماعی و وضع بد اقتصادی اکره و فشارهایی که از سوی زمین‌داران یا حتیٰ مأموران خراج بر آنها وارد می‌آمد (نیز نک: قمی، ۱۶۶)، آنها را مستعد قیام و مخالفت با دولتمردان ساخته بود. در قرن ۳ق دسته‌های مهمی از طرفداران قرمطیان را در قیامها و غارتها، اکره تشکیل می‌دادند. در ۲۷۸ق/۸۹۱م وقتی که قرمطیان در ناحیهٔ سواد به دعوت پرداختند، گروه کثیری از اکره به اطاعت آنان درآمدند، چنانکه گفته‌اند حتیٰ احکام بی‌پایهٔ دینی آنها را نیز به کار می‌بستند (طبری، ۲۴/۱۰) و بدین‌سبب، مدتی کار کشاورزی دچار اختلال شد. در ۲۹۳ق/۹۰۶م هم در جنگ میان قرمطیان و آل حمدان، اکره که منتظر قیام امام قرمطی بودند، به یاری قرمطیان برخاستند و به کوفه هجوم بردند (قرطبی، ۱۱-۱۲). حتیٰ گفته‌اند که حمدان قرمط، از بزرگ‌ترین داعیان و پیشوایان این گروه، خود در آغاز کار از جملهٔ اکرهٔ سواد بود (بغدادی، ۱۷۱).

وجود عنوان مشایخ‌الاکره که جاحظ (*الحیوان*، ۳۲/۵) از آن یاد کرده، شاید حاکی از آن باشد که اینان مدتی نیز به طبقه‌ای منسجم و سازمان یافته تبدیل شده بوده‌اند، اما به تدریج در گزارشها و منابع تاریخی کمتر و کمتر از آنها یاد شد. در قرن ۸ق/۱۴م صاحب *مفتاح الفلاحه* (ص ۱۳۴، ۲۰۹، ۲۳۲)، هنوز از اکره به عنوان متخصصان کشت و کار که در این زمینه مورد مشورت قرار می‌گرفتند، یاد کرده است. در ایران عصر صفوی نیز اصطلاح اکره، ظاهراً رایج بوده، اما به معنای سهم معین رعیت از محصول به‌کار می‌رفته است (*تذکرة الملوک*، ۴۵-۴۶؛ نیز نک: لمتن، ۷۷۰).

مآخذ: *آنندراج*، محمدپادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش به بعد؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، دارالطباعة العامره؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، اختصار عبدالرزاق بن رزق‌الله، به کوشش فیلیپ حتی، قاهره، ۱۹۲۴م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ تیمورپاشا، احمد، «تفسیر الالفاظ العباسیة»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۹۶ق، ج ۲؛ جاحظ، عثمان، *البخلاء*، به کوشش طه حاجری، قاهره، دارالمعارف؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۴۱۶ق؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۴۰۴ق/

۱۹۸۴م؛ حمیدالله، محمد، مجموعة *الوثائق السیاسیة*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ شابشتی، علی، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق؛ صابی، هلال، *تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء*، به کوشش آمدرز، لیدن، ۱۹۰۴م؛ همو، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۳۸۳ق؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ *غیاث اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره؛ قرطبی، عریب، *صلة تاریخ الطبری*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ قلعه‌جی، محمد رواس و حامد صادق قنیبی، *معجم لغة الفقهاء*، ظهران، دارالنفایس؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ لمتن، ا.ک. س.، *مالک و زارع در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق؛ *مفتاح الراحة لاهل الفلاحة*، به کوشش محمد عیسیٰ صالحیه و احسان صدقی عمد، کویت، ۱۴۰۴ق؛ نسایی، احمد، *سنن*، استانبول، ۱۹۸۱م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۵۵ق؛ نیز:

'Abdul-Jabbar, M., «Agricultural and Irrigation Labourers in Social and Economic Life of 'Irāq...», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1973, vol. XLVII, no. I; Fraenkel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Hildesheim, 1962; Lane, E.W., *An Arabic-English Lexicon*, Beirut, 1980.

صادق سجادی

اَکْبَر، نک: اکبرشاه.

اَکْبَرآبادِ هِنْد، نک: آگره.

اَکْبَرِ بْنِ اورَنْگ زیب، نک: اورنگ زیب.

اَکْبَرشاه، یا اکبر پادشاه، اکبر، ابوالفتح جلال‌الدین محمد (۵ رجب ۹۴۹-۱۰۱۴ق/۱۵ اکتبر ۱۵۴۲-۱۶۰۵م)، سومین و بزرگ‌ترین فرمانروای تیموری هند (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م). وی در امرکوت از توابع تهته به دنیا آمد. پدرش همایون شاه (حک ۹۳۷-۹۶۳ق در دو مرحله) و مادرش حمیده بانو بیگم، زنی ایرانی بود که به گفتهٔ خافی خان نظام‌الملکی (۱۲۷/۱)، نسبش به شیخ احمد جام می‌رسید.

تولد اکبر و دوران کودکی وی مصادف با بحرانهای سیاسی در قلمرو تیموریان، عزل همایون و گریز او نزد صفویان بود. اگرچه همایون به کمک شاه طهماسب صفوی دوباره در دهلی بر تخت نشست، اما قلمرو سابق را نداشت. وی در ۹۶۳ق، اکبر را که تازه در آغاز جوانی بود، به همراه اتابکش بیرم خان به جنگ سکندرخان افغان روانه ساخت. در میانهٔ راه خبر مرگ همایون رسید و بیرم خان با موافقت امرای لشکر همانجا اکبر را بر تخت پادشاهی نشاند و تاریخ جلوس او، یعنی ۲۷ ربیع‌الآخر ۹۶۳ مبدأ تاریخ الٰهی قرار گرفت (نظام‌الدین، ۱۲۶/۲؛ تتوی، ۵۶۳-۵۶۵).

اکبر شاه وارث دولتی شد که مخالفان بسیار همچون راجه‌های هندو داشت که غالباً برضد تیموریان کار می‌کردند، و نیز امرای لشکر تیموری یا بزرگانی که به سبب مرگ ناگهانی همایون و جوانی اکبر، می‌کوشیدند او را از حکومت دور کنند و خود قدرتی بیابند. بیرم خان که رشتهٔ کارها را در دست داشت، به سرکوب ایشان پرداخت و از جمله مخالفان برجسته، نخست شاه ابوالمعالی را که از امرای همایون بود، دستگیر کرد، ولی اکبر راضی به قتل او نشد (نک: نظام‌الدین، ۱۲۷/۲؛ ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۱۵/۲-۱۶). اقدام بعدی تعقیب سکندر افغان بود که از لشکریان پیشتاز اکبر شکست خورده، و به کوهستان پناه برده بود (نظام‌الدین، همانجا؛ ابوالفضل، همان، ۲۰/۲). در همین سال (۹۶۳ق) میرزا سلیمان که از زمان همایون حکومت بدخشان داشت، با استفاده از آشفتگی اوضاع درصدد برآمد تا کابل را تصرف کند. ولی بر اثر تدبیر و مقاومت منعم‌خان که از سوی اکبر حکومت آن دیار داشت، کاری از پیش نبرد (بیات، ۲۰۶-۲۰۹؛ ابوالفضل، همان، ۲۲/۲-۲۶).

اما بزرگ‌ترین خطری که حکومت جوان اکبر را تهدید می‌کرد، شورش هیمو ــ از سپهسالاران بر جستهٔ هندو ــ بود که با تجهیزات و لشکری فراوان در صدد برآمد تا در غیاب اکبر که درگیر سرکوب سکندر افغان بود، دهلی را تصرف کند. هیمو از پتنه به راه افتاد و آگره را گرفت و به سوی دهلی پیش رفت و آنجا را تسخیر کرد و تردی بیک حاکم آنجا گریخت (نظام‌الدین، ۱۲۹/۲-۱۳۰؛ ابوالفضل، همان، ۲۶/۲-۳۰؛ طباطبا، ۱۶۷/۱). خبر سقوط دهلی در سرهند به اکبر رسید و بیرم خان نیز به شتاب و بدون اجازهٔ اکبر، تردی بیک را گرفت و به قتل رساند (بیات، ۲۱۲؛ نظام‌الدین، ۱۳۰/۲-۱۳۱). این واقعه سبب شد تا اکبر به تن خویش رهسپار آنجا شود و به تمام امرای اطراف نیز فرمان داد که با سپاه به دهلی آیند (تتوی، ۵۶۹). در دوم محرم ۹۶۴ در نزدیکی پانی پت جنگی میان هیمو و اکبر روی داد که به شکست و قتل هیمو انجامید (ابوالفضل، همان، ۴۳/۲؛ تتوی، ۵۷۳-۵۷۵). در همان سال اکبر خود به ماجرای سکندر افغان خاتمه دادو وی پسر خود عبدالرحمان را به گروگان نزد اکبر فرستاده، به بنگاله رفت (نظام‌الدین، ۱۳۳/۲-۱۳۴). از این پس پایه‌های دولت اکبر به کوشش خود او و تدابیر بیرم خان مستحکم گردید و اگرچه هنوز ناآرامیها و مخالفتهایی برضد اکبر در نواحی مختلف وجود داشت، اما وی نه تنها این شورشها را سرکوب کرد، بلکه به توسعهٔ قلمرو خویش پرداخت. اکبر در ۹۶۶ق گوالیار، جونپور و بنارس را فتح کرد (همو ۱۴۰/۲-۱۴۱؛ بدائونی، ۳۱/۲؛ تتوی، ۵۸۹).

اما مهم‌ترین واقعه در ۹۶۷ق، برای خاتمه بخشیدن به نفوذ و قدرت بیرم‌خان اتفاق افتاد. بیرم‌خان طی این سالها قدرت روزافزونی به دست آورده، و به همین سبب در میان درباریان مخالفان بسیاری پیدا کرده بود؛ به ویژه، برخی اقدامات بیرم‌خان مبنی بر تفویض مناصب مهم به اطرافیان خود و رفتار خودسرانه‌اش موجب هراس امرا و بزرگان دربار شد و گروهی به سعایت از او برخاستند (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۹۶/۲؛ تتوی، ۵۸۵). سرانجام پس از یک سلسله حوادث، بیرم خان به ناچار راهی حج شد (نظام‌الدین، ۱۴۸/۲-۱۴۹؛ ابوالفضل، همان، ۱۱۳/۲-۱۱۸)، اما در ۹۶۸ق پیش از ترک هند در احمدآباد گجرات توسط مردی افغانی به نام مبارک‌خان به قتل رسید (نظام‌الدین، ۱۵۰/۲؛ حسینی، ۳۵).

به دنبال آن در همان سال ولایت مالوه که در دست باز بهادر پسر

شجاع‌خان بود و نیز در ۹۶۹ق قلعهٔ میرتهه فتح شد (نظام‌الدین، ۱۵۱/۲-۱۵۳؛ تتوی، ۶۱۱). سپس در ۹۷۱ق گدهه به تصرف اکبر درآمد و گنجهای بسیاری که به راجه‌های آن ناحیه تعلق داشت، به دست لشکریان اکبر افتاد (ابوالفضل، همان، ۲۰۸/۲-۲۱۵). اکبر طی سالهای ۹۷۳ و ۹۷۴ق برخی از شورشها را خاموش کرد (حسینی، ۳۶). در ۹۷۵ق قلعهٔ چیتور که از مراکز مهم شورش ضد تیموری بود، پس از تلفات سنگینی از دو طرف گشوده شد (همانجا؛ ابوالفضل، همان، ۳۲۲/۲-۳۲۳؛ نظام‌الدین، ۲۱۴/۲-۲۱۸؛ بداثونی، ۱۰۲/۲-۱۰۴). فتح این قلعه برای اکبر چندان اهمیت داشت که بی‌درنگ به شکرانهٔ آن و نذری که کرده بود، پای پیاده به زیارت روضهٔ خواجه معین‌الدین چشتی به اجمیر رفت (نظام‌الدین، ۲۲۰/۲). در همین زمان اکبر برای ایجاد نزدیکی با راجه‌های هند که از زمین‌داران بزرگ بودند، با دختر جمال‌خان، عموزادهٔ حسن‌خان میواتی ازدواج کرد (ابوالفضل، همان، ۴۸/۲).

تسخیر قلعهٔ رنتهنبور در ۹۷۶ق و قلعهٔ کالنجر در ۹۷۷ق (نظام‌الدین، ۲۲۵/۲-۲۲۶؛ بداثونی، ۱۱۹/۲-۱۲۰) و فتح صلح‌آمیز گجرات در ۹۸۰ق از مهم‌ترین فتوحات اکبر در این سالهاست. گجرات از نظر موقعیت جغرافیایی و بازرگانی و به سبب حضور پرتغالیها در بنادر آن، منطقه‌ای با اهمیت تلقی می‌شد (نظام‌الدین، ۲۳۹/۲). در همین سال قلعهٔ مستحکم سورت نیز که خداوند خان وزیر گجراتی آن را در برابر حملهٔ پرتغالیان بنا کرده بود، به تصرف نیروهای اکبر درآمد (همو، ۲۴۹/۲؛ بداثونی، ۱۴۳/۲-۱۴۶). سپس بنگال و بهار و پس از آن قلعهٔ حاجی‌پور و شهر پتنه گشوده شد و با فتح پتنه دولت سلاطین بنگال به پایان رسید (نظام‌الدین، ۲۸۲/۲، ۲۸۴، ۲۹۲، ۲۹۳-۲۹۳؛ ابوالفضل، همان، ۱۰۳/۳؛ غلامحسین سلیم، ۱۶۸). تصرف قلعه‌های کوکنده و رهتاس در ۹۸۴ق (بداثونی، ۲۳۰/۲؛ حسینی، ۳۷)، کشمیر در ۹۹۴ق (ابوالفضل، همان، ۴۹۶/۳؛ حسینی، ۳۸) و تهته، ادیسه، جونه گدهه و سومنات در ۱۰۰۰ق (همانجا)، تسلیم شهر قندهار در ۱۰۰۳ق توسط رستم میرزا و مظفر حسین میرزا صفوی به اکبر (ابوالفضل، همان، ۶۶۸/۳-۶۶۹؛ طباطبا، ۲۰۲/۱) و سرانجام تسخیر قلعهٔ احمدنگردکن در ۱۰۰۹ق (حسینی، ۳۹)، از آخرین فتوحات مهم او به شمار می‌رود.

اکبر در سالهای پایانی حکومتش دچار مخالفتهای آشکار و سرکشیهای پسربزرگ خود شاهزاده‌سلیم‌شد (نک: ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۸۱۹/۳-۸۲۵). یکی از اقدامات خودسرانه و اشتباهات بزرگ سلیم، دادن فرمان قتل ابوالفضل علامی (هم) به نرسنگ دیو، راجهٔ بندیله بود. همچنین مرگ شاهزاده سلطان مراد در ۱۰۰۷ق و شاهزاده دانیال در ۱۰۱۳ق اکبر را بیش از پیش اندوهگین کرد، تا اینکه در ۱۰۱۴ق به دنبال یک بیماری، در ۶۵ سالگی در شهر اکبرآباد دیده از جهان فروبست. او را در باغ سکندره که بعدها به بهشت‌آباد موسوم گشت، دفن کردند و به فرمان جهانگیر شاه (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق) باغ و عمارتی زیبا در اطراف مقبرهٔ وی ساختند که بنای آن در حدود ۲۰ سال به طول انجامید (کنبو، ۱۳/۱-۱۴).

اکبر حدود نیم قرن (۵۱ سال و ۲ ماه قمری) فرمان راند و توانست تا حد بسیاری به هدف خود که ایجاد دولتی یکپارچه در هند بود، دست یابد. کفایت، توانایی و نبوغ وی در ادارهٔ امور که با صفات برجسته‌ای چون آزادمنشی، اندیشه‌ورزی و انسان گرایی درهم آمیخته بود، سبب شد تا وی دیدگاهی اتخاذ کند که براساس آن تمامی مردم با گرایشهای مختلف مذهبی و جایگاه طبقاتی خود، حق حیات داشته باشند. ترویج اندیشهٔ فزایزدی که در ایران باستان نیز ریشه‌ای عمیق داشت، از سوی اندیشمندی چون ابوالفضل علامی (نک: *آیین...*، ۳/۱؛ قرشی، 173) برای کمک به این دیدگاه بود تا وحدت تمامی اقوام و مذاهب متنوع هند را در اطراف فرمانروای تیموری میسر سازد. در نتیجهٔ همین وحدت و تمرکز قدرت، دورهٔ اکبر بهترین و مهم‌ترین دوران تاریخ هند محسوب می‌شود.

تشکیلات اداری: امپراتوری وسیعی که اکبر به وجود آورده بود، نیاز به ساختاری منظم و دقیق در تمام بخشهای اداری و اجتماعی داشت. اکبر به خوبی اهمیت این موضوع را دریافته، و تغییرات بزرگی در اجزاء نظام‌اداری و اجتماعی جامعه به وجود آورده بود. در این دوره مناصب مهمی به وجود آمد که هر کدام مسئولیت و جایگاه ویژه‌ای داشت. در رأس این مناصب «وکیل» بود که وظیفهٔ عمدهٔ او مشورت در نصب و عزل امرا به شمار می‌رفت. وکیل بایست دارای صفات برجستهٔ اخلاقی و نیز شناخت عمیق و همه جانبه نسبت به امور جاری و امیران دستگاه باشد (ابوالفضل، همان، ۴/۱). از میان وکلای برجستهٔ این دوره می‌توان از بیرم‌خان و منعم‌خان نام برد. پس از وکیل، «وزیر» قرار داشت که امور اداری زیر نظر او بود و مهم‌ترین وظیفه‌اش نگهداری دفاتر مهم مالی و محاسبات مالیاتی کشور بود. گاه وزارت را جزئی از وکالت نیز می‌شمردند و در مواقعی که امکان انتخاب وکیل وجود نداشت، فردی را به عنوان مشرف دیوان تعیین می‌کردند که مقام وی از وزیر والاتر و از وکیل فروتر بود (همان، ۴/۱-۵).

نکتهٔ قابل توجه در شیوهٔ ملک‌داری اکبر این بود که هرگاه در مواقع بحرانی احساس می‌کرد صاحب منصبی نمی‌تواند به تنهایی از عهدهٔ اجرای وظایف خود برآید، دیگری را در این مقام با وی شریک می‌ساخت (بداثونی، ۳۱۵/۲-۳۱۶؛ قرشی 179). منصب مهم دیگر، «میربخشی» بود. میربخش وظایف مربوط به امور لشکری را برعهده داشت. شاید بتوان از او به عنوان ریاست اداری سازمان نظامی نام برد که در هنگام لشکرکشیها مسئولیت حمل و نقل وسایل برعهدهٔ وی بود، اما می‌توانست در هنگام نیاز به عنوان فرمانده نظامی نیز در جنگها خدمت کند. وظیفهٔ پرداخت حقوق لشکر نیز برعهدهٔ او بود که در اصل از وظایف دیوان به شمار می‌رفت (نک: EI[2]). میربخش در دربار نیز وظیفه‌ای برعهده داشت و می‌بایست منصب دارانی را که برای دریافت مأموریت یا امور دیگر به حضور امپراتور می‌رسیدند، معرفی کند. «میرسامان» هم از صاحب منصبانی بود که امور مربوط به خالصه‌ها و

بیوتات را اداره می‌کرد. «صدر الصدور» نیز در حقیقت سخنگوی علما در دربار محسوب می‌شد و به امور قضایی ـ دینی نیز رسیدگی می‌کرد (قرشی 176، 173؛ EI^2). میزان مواجب و مستمری دانشمندان و علما نیز توسط صدرالصدور به امپراتور پیشنهاد می‌شد (قرشی، همانجا).

امور قضایی دستگاه اکبرشاه منطبق با قوانین عرفی (مونسریت، 211)، و خود برگرفته از قوانین اسلام بود و به ۳ دسته تقسیم می‌شد: سیاست، مظالم و قضا. بخش نخست با خطاهای سیاسی و امور لشکری و بخش دوم با شورشها و رفتار کارکنان دولت با مردم، و سومین بخش با جرائم متداول و شکایات مردم ارتباط داشت. قاضی بزرگ امپراتوری موسوم به قاضی القضات بر این امور نظارت داشت و پس از او «میرعدل» مجری عدالت به شمار می‌رفت (ابوالفضل، همان، ۱۹۷/۱،۵؛ قرشی، 173-172).

اکبرشاه به درستکاری صاحب منصبان و اجرای عدالت بسیار اهمیت می‌داد. طبق دستور وی تمام دعاوی قضایی مهم در حضور او مطرح می‌شد. وی در عین سختگیری، از عطوفت و گذشت لازم نیز برخوردار بود (نک: مونسریت، 212-211)، ولی در برابر بی‌عدالتی واکنش بسیار شدید و سریع از خود نشان می‌داد (نک: نظام‌الدین، ۱۵۸/۲؛ تتوی، ۶۱۸).

ادارهٔ امور امپراتوری تحت‌نظر حکومت مرکزی قرار داشت. تمام قلمرو اکبر نخست به ۱۲ «صوبه»، و پس از فتوحات دیگر به ۱۵ صوبه تقسیم شد. ابوالفضل علامی فهرست دقیقی از این ۱۵ صوبه به همراه «سرکارها» (ناحیه یا بخش)، محلات و شمار مردمی که در آنها زندگی می‌کردند، تهیه کرده است (آیین، ۴۸/۲ـ۱۹۴). با توجه به استفادهٔ ابوالفضل علامی از دفاتر موجود در دربار، این آمار نشان دهندهٔ اطلاعات دقیقی است که سازمان اداری اکبر در بارهٔ تقسیمات کشوری داشته است. اکبر در نظام مالیاتی کشاورزی نیز به اصلاحات مهمی دست زد. به سبب اهمیت این نوع مالیاتها که با زندگی کشاورزان سروکار داشت، اکبرشاه قوانین مربوط به آن را ۳ بار تغییر داد و در آخرین مرحله قانون ۱۰ سالهٔ مالیاتی تنظیم شد (همان، ۲/۲). براساس این قانون کشاورزان باید یک سوم محصول خالص خود را به دولت می‌پرداختند، اما اجرای آن جز در ۶ ایالت مرکزی در نقاط دیگر میسر نشد (نک: EI^2). از محاسبهٔ مالیات برای هر کشاورز تا دریافت و ارسال آن به پایتخت، مراحل دقیقی با نظارت کامل طی می‌شد تا به این وسیله از هرگونه سوء استفاده یا اجحاف به مردم توسط عاملان مالیاتی جلوگیری شود (نک: ابوالفضل، همان، ۱۹۸/۱ـ۲۰۰). اکبر در سازمان نظامی نیز تغییراتی به وجود آورد. مناصبی از «ده باشی» تا «ده هزاری» تعیین شد؛ و از منصب «پنج هزاری» به بالا به شاهزادگان و بزرگان اختصاص یافت، چنانکه منصب ده هزاری به شاهزاده سلیم و هشت هزاری به شاهزاده شاه مراد پسر دوم اکبر داده شد. برای هر یک از این منصبها نیز به فراخور آن، تجهیزات جنگی و مقرری ماهیانه تعیین شده بود (همان، ۱۲۴/۱ـ۱۳۱، ۱۶۰).

روابط خارجی: فعالیت دولتهای اروپایی در اکتشافات دریایی سدهٔ ۱۶م موجب شد تا اکبر در موقعیت خاص و بحرانی در برابر قدرتهای اروپایی مسلط بر دریاها قرار گیرد. در این هنگام ۳ قدرت بزرگ: صفویه در ایران، ازبکها در آسیای میانه، و عثمانیها در آسیای صغیر و سرزمینهای عربی در اطراف قلمرو اکبر حضور داشتند. نیروی دریایی پرتغالیها در اقیانوس‌هند نیز به‌گونه‌ای غیرمستقیم، اما خطرناک وجدی او را تهدید می‌کرد.

دورهٔ زمامداری اکبر بر هند مقارن با حکومت محمد خدابنده (سل ۹۸۵ـ۹۹۶) و پسرش شاه عباس اول (سل ۹۹۶ـ۱۰۳۸ق) در ایران بود. یاری شاه طهماسب اول به همایون در ۹۶۲ق برای بازپس گرفتن پادشاهی خود، ارتباط دوستانه و نزدیکی میان این دو دربار به وجود آورده بود، اما این روابط انتظاراتی را نیز از سوی ایران درپی داشت که اکبر نمی‌توانست بدانها پاسخ دهد. هجوم بی‌امان و پیوستهٔ عبدالله‌خان ازبک به خراسان، در حالی که پادشاهان صفوی در مرزهای غربی خود با عثمانیها درگیر بودند، موجب شد تا به خصوص شاه عباس متوقع باشد که اکبر از حملات ازبکها به مرزهای ایران جلوگیری کند. اگرچه اکبر خواهان حفظ رابطهٔ دوستانهٔ خود با صفویان بود، ولی لزومی نمی‌دید تا عبدالله‌خان ازبک را برضد خود تحریک کند، به خصوص که دولت هند و ازبکان ضمن اشتراک در مذهب، دارای مرزهای مشترک نیز بودند و بدخشان که جزو قلمرو بابریان بود، همواره به عنوان نقطه‌ای حساس و در معرض تاخت و تاز ازبکها، نگرانی اکبر را برمی‌انگیخت. بر تمام این ملاحظات، سیاست صلح‌جویانه و مسالمت‌آمیز توأم با قدرت اکبر سایه انداخته بود که همواره خواهان فضای آرام در منطقه بود. به همین سبب اکبر در برابر تصرف قندهار در ۹۶۶ق توسط شاه طهماسب سکوت کرد و تنها واکنش وی قطع موقت ارتباطش با ایران بود (نک: فلسفی، ۲۱۶/۱).

در ۱۰۰۳ق اکبر در پاسخ نامهٔ شاه عباس که توسط یادگار سلطان فرستاده شده بود، دو تن از بزرگان دربار خود، ضیاءالملک کاشی و ابونصر خوافی را به همراه یادگار سلطان با نامه‌ای دوستانه به ایران فرستاد (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۶۵۶/۳؛ نوایی، ۳۰۱/۳، ۳۴۱؛ فلسفی، ۲۲۱/۱). اکبر که اخبار شدت عمل صفویان را با مخالفان مذهبی خود در ایران شنیده بود، در آن نامه، ضمن برخی نصایح، شاه عباس را به عطوفت و مدارا نسبت به مردم توصیه کرد (ابوالفضل، همان، ۶۵۶/۳ـ ۶۶۱؛ فلسفی، ۴۹/۳، ۵۰). پس از آن هم چندبار در فاصلهٔ سالهای ۱۰۰۷ و ۱۰۱۴ق سفیرانی میان دو کشور مبادله شد و روابط دوستانه دوام یافت (نک: نوایی، ۳۰۲/۳ـ۳۰۳).

رابطهٔ میان دو دربار بابریان و ازبکها در آسیای میانه نیز بر همین منوال بود. اکبر همواره می‌کوشید در نزاع صفویان و ازبکان بی‌طرف بماند، یا از برخورد آنها جلوگیری کند. در ۹۸۰ق فرستادهٔ عبدالله‌خان ازبک از بخارا به خدمت اکبر رسید و مراتب دوستی خان ازبک را به او رسانید و این مراتب در ۹۸۷ق نیز تأیید شد (بدائونی، ۲۷۰/۲؛ حسینی،

۳۶). اکبر نیز در ۹۹۴ق متقابلاً نامه‌ای دوستانه به بخارا فرستاد (ابوالفضل، همان، ۴۹۶/۳-۴۹۷)، اما براساس سیاستهای خود به درخواست عبدالله‌خان مبنی بر حمله به ایران وقعی ننهاد. اکبر در نامهٔ دیگر خود در ۱۰۰۴ق به عبدالله‌خان یادآوری کرد که برای حفظ دوستی با وی، حاضر نشده به درخواست شاه عباس برای کمک به او برضد عبدالله‌خان پاسخ مثبت دهد. وی در این نامه زیرکانه از دادن حکومت قندهار به خدمتگزاران بابری یاد می‌کند تا مبادا عبدالله‌خان آن را جزو خاک ایران دانسته، به آنجا حمله کند (نک: همان، ۷۰۵/۳).

مشکل دیگر اکبر نیروی دریایی پرتغالیها بود که پس از تصرف مالاکا در جنوب هند توسط آلبوکرک در نیمهٔ اول قرن ۱۶م، در اقیانوس هند مستقر شده بود (نهرو، ۴۳۲/۱). البته این مشکل تنها قلمرو اکبر را در بر نمی‌گرفت، بلکه عثمانیها و صفویه نیز حضور نیروهای بیگانهٔ پرتغالی را بر نمی‌تافتند. در نیمهٔ اول قرن ۱۶م تنها نیرویی که می‌توانست در برابر این قدرت طلبیها بایستد، دولت عثمانی بود که بارها از سوی حکمرانان محلی سواحل اقیانوس هند به یاری خوانده شد، ولی نمی‌توانست به تمام آنها پاسخ دهد. در سالهای نخست قرن ۱۷م نیروهای پرتغالی و سپس هلندی و انگلیسی نه تنها تجارت و حمل و نقل کالاهایی را که از شرق به غرب منتقل می‌شد در انحصار خود درآورده بودند (قرشی، 126-122)، بلکه با ایجاد مزاحمت بر سر راه کشتیهای محلی و گرفتن حق عبور از آنها و حتیٰ از خود اکبر، موجب آزار آنان می‌شدند (چاکراپارتی، 6).

اکبر اگرچه توانسته بود دولتی بزرگ و یکپارچه در شبه قاره پدید آورد، اما فاقد نیروی دریایی ورزیده بود و نمی‌توانست در دریا با اروپاییان مقابله کند. گسترش و رونق تجارت برای بازرگانان هندی که با حضور پرتغالیها در اقیانوس هند و دیو[1] به مشکل برخورد کرده بود، از انگیزه‌های مهم اکبر برای فتح گجرات بود. به دنبال پیروزی اکبر در اینجا، پرتغالیها از پایگاه خود در گوآ روی به گجرات نهادند، ولی نتوانستند آنجا را تسخیر کنند. بنابراین میان اکبر و پرتغالیها پیمانی بسته شد که براساس آن پرتغالیها موظف شدند امنیت کشتیهای بازرگانی و زائران هندی را تأمین کنند (همو، 7-6). اکبر که همواره در اندیشهٔ بیرون راندن پرتغالیها از آبهای هند بود (نک: ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۴۹۶/۳-۵۰۱: نامه به عبدالله ازبک)، در ۹۸۸ق/۱۵۸۰م حمله‌ای برضد آنها تدارک دید. این اقدام به این سبب بود که به هنگام سفر گلبدن بیگم عمهٔ اکبر به حج، پرتغالیها روستایی به نام بوستار را به عنوان ودیعه از اکبر گرفتند، اما وقتی گلبدن بیگم از حج بازگشت، آنها نه تنها آن روستا را پس ندادند، بلکه یک کشتی امپراتوری را نیز تصرف کردند. بدین ترتیب اکبر دستور داد دَمَن را که پایگاه پرتغالیها بود، تصرف کنند؛ اما به سبب محافظت شدید دریایی و زمینی از این شهر توسط پرتغالیها، نیروهای اکبر توفیق نیافتند و با وساطت کشیشان ژزوئیت که از سوی پرتغالیها فرستاده شدند، درگیری خاتمه پیدا کرد. اگرچه اکبر یک باردیگر به ضرورت نیروی دریایی پی برد، اما اقدامی در این جهت نکرد (قرشی، 129).

در تمام این مدت هیأتهایی از سوی اکبر و پرتغالیها برای حل مشکلات تجاری در رفت و آمد بودند (چاکراپارتی، 7)؛ اما هیأتهای مسیحی بجز اهداف تجاری، مقاصد مذهبی نیز داشتند. آنان که در سالهای ۹۸۸ و ۹۹۹ق/۱۵۸۰ و ۱۵۹۱م به دربار اکبر آمدند، امیدوار بودند که اکبر را به آیین مسیحیت درآورند؛ اکبر نیز سیاستمدارانه با روحیهٔ کنجکاوی که داشت، از آنان برای مطالعه و شناخت هرچه بیشتر مسیحیت استفاده می‌کرد (نک: هیگ، 142-141 ,139 ,124). در این میان آوازهٔ تجارت پرسود شرق سبب شد تا در ۹۹۲ق/۱۵۸۴م هیأتی بازرگانی به رهبری فیچ[2] انگلیسی که نامه‌ای از ملکه الیزابت مبنی بر تقاضای امتیازات بازرگانی از اکبرشاه با خود داشت، به دربار اکبر رسیدند. فعالیت گستردهٔ پرتغالیها درٰ دربار اکبر برای جلوگیری از استحکام روابط او با انگلیسیها می‌تواند این نظر را تقویت کند که اکبر تصمیم داشت تا از نیروهای انگلیسی برای تجارت و شکست پرتغالیها در دریا استفاده کند (چاکراپارتی، 4-3,7).

فرهنگ و دانش: این دوره از تاریخ هند، دورهٔ اوج شکوفایی علوم مختلف و به ویژه هنر و ادبیات بود. چنین آورده‌اند که اکبر خود سواد خواندن و نوشتن نداشت و به همین سبب کتابهای مورد علاقه‌اش را برایش می‌خواندند (فرشته، ۲۷۰/۱؛ هیگ، 76-75). با اینهمه، وی جایگاه ویژه و نقش بزرگی در ترویج علوم و هنر در زمان خود داشته است. اکبر علاقهٔ فراوانی به مثنوی مولوی، *گلستان* سعدی، *کیمیای سعادت* غزالی و کتابهایی از این نوع داشت (رحیم، 104-102). هوش سرشار، روحیهٔ کنجکاو و علاقهٔ فراوان وی به کسب دانش، بحث و نقد در بارهٔ مسائل مختلف که با تسامح مذهبی او درهم آمیخته بود، سبب شد تا شمار بسیاری از دانشمندان و هنرمندان مختلف با عقاید و مذاهب گوناگون از سرزمینهای مجاور به خصوص از ایران به هند مهاجرت کنند. از میان مهاجران ایرانی می‌توان از غزالی مشهدی یاد کرد که پس از ورود به دربار اکبر عنوان ملک الشعرا یافت (بختاور خان، ۶۳۱/۲).

علاقهٔ اکبر به مباحثه و تبادل نظر سبب شد تا در ۹۸۳ق «عبادت خانه»ای ساختند که در هر شب جمعه محل تجمع و مباحثهٔ علما، سادات و مشایخ بود (بدائونی، ۲۰۰/۲-۲۰۲). در دورهٔ اکبر کتابهای بسیاری در زمینه‌های مختلف تألیف و ترجمه شد. ترجمه‌ها از زبانهای مختلف چون سنسکریت، عربی، ترکی و لاتین به فارسی بود. درٰ این دوره کتابهای تاریخی ارزشمندی تألیف شد که از علاقهٔ اکبر به تاریخ نویسی حکایت دارد. اکبر نه تنها به تاریخ علاقهٔ فراوان داشت، بلکه به روش درست تاریخ‌نویسی و حفظ آثار تاریخی نیز واقف بود؛ چنانکه به سفارش وی عمه‌اش گلبدن بیگم خاطرات خود را از بابر و همایون به رشتهٔ تحریر درآورد (نک: ص ۳).

تألیف تواریخی چون *تذکرهٔ همایون و اکبر* (نک: بیات، ۱-۲)،

---

1. Diu 2. R. Fitch

اکبرنامه اثر با ارزش ابوالفضل علامی و *تاریخ الفی* که حاصل زحمات گروهی از مورخان این دوره است، مؤید این علاقه است. اکبر همچنین فرمان داد *معجم البلدان* اثر جغرافیایی ارزشمند یاقوت حموی را از عربی به فارسی ترجمه کنند و گروهی از مترجمان بدین کار پرداختند (رحیم، 115). کتاب دیگری که وی بسیار به آن علاقه داشت و دستور ترجمهٔ آن را داد، *حیاة الحیوان* بود که به گفتهٔ بدائونی (۲۰۴/۲) در ۹۸۳ق توسط شیخ مبارک پدر ابوالفضل علامی ترجمه شد. از میان کتابهایی که از سنسکریت به فارسی ترجمه شد، می‌توان از *اتهربن* یا *اتهرودا* نام برد که چهارمین کتاب از مجموعهٔ کتابهای مشهور هندوان است (نک: رحیم، 114-108؛ رنکینگ، II/216, 424). در ۹۸۳ق، اکبر فرمان داد که این کتاب را ترجمه کنند و چون متن کتاب دشوار بود، شیخ بهاون، از برهمنان مسلمان شدهٔ ملازم اکبر، مأمور شد تا متن آن را شرح و تفسیر کند و بدائونی آن را ترجمه نماید؛ با این حال به سبب دشواری متن، بدائونی خود را کنار کشید و پس از او شیخ فیضی و حاجی ابراهیم سرهندی ترجمه را ادامه دادند (نک: بدائونی، ۲۱۲/۲). همچنین کتاب *بهاگوت گیتا* را در همین دوره گویا ابوالفیض فیضی ترجمه کرد (راشدی، ۱۱۹۸/۳). *مهابهارات* هم در ۹۹۱ق توسط گروهی از مترجمان با عنوان *رزم‌نامه* به فارسی برگردانده شد (همو، ۱۱۹۷/۳-۱۱۹۸). *رامایَن* نیز از دیگر کتابهای مشهور مذهبی هندوان توسط بدائونی در مدت ۴ سال ترجمه شد (نک: بدائونی، ۳۶۶/۲؛ رحیم، 110). اکبر همچنین در ۹۸۶ق فرمان ترجمهٔ *کتاب مقدس* را به ابوالفضل علامی داد (بدائونی، ۲۶۰/۲؛ رحیم 116). در ۱۰۰۳ق اکبر از فیضی خواست تا ۵ مثنوی در برابر خمسهٔ نظامی بسراید. این مثنویها: *مرکز ادوار*، *سلیمان و بلقیس*، *نل دمن*، *هفت کشور* و *اکبرنامه* نام داشتند که از آن میان *نل دمن* که در ۴ هزار بیت بود، بسیار مورد توجه اکبر قرارگرفت (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۶۶۱/۳؛ قرشی، 234-233؛ راشدی، ۱۱۹۱/۳-۱۱۹۳).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی احمدعلی و مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۷م؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش ویلیام ناسولیس و مولوی احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۹م؛ بیات، بایزید، *تذکرهٔ همایون و اکبر*، به کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۹۴۱م؛ تتوی، احمد و آصف‌خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش سیدعلی آل داود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ حسینی، محمدعلی، *تاریخ راحت افزا*، به کوشش خورشید علی، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ خافی‌خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد و غلام قادر، کلکته، ۱۸۶۵م؛ راشدی، حسام‌الدین، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، لاهور، ۱۹۸۲م؛ طباطبا، غلامحسین، *سیرالمتأخرین*، لکهنو، چ سنگی؛ غلامحسین سلیم زیدپوری، *ریاض السلاطین*، به کوشش مولوی عبدالحق عابد، کلکته، ۱۸۹۰م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، بمبئی، ۱۸۶۸م؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ کنبو، محمدصالح، *شاه جهان نامه*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ گلبدن بیگم، *همایون نامه*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ نظام‌الدین احمد، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۲۷م؛ نوایی، عبدالحسین، *شاه عباس، مجموعهٔ اسناد و مکاتبات تاریخی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نهرو، جواهرلعل، *کشف هند*، ترجمهٔ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Chakrabarty, P., *Anglo-Mughal Commercial Relations, 1583-1717*, Calcutta, 1983; EI2; Haig, W., «Akbar 1556-1573», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Monserrate, A., «Characteristics of Akbar», *Travellers' India*, Delhi, 1980; Qureshi, I. H., *Akbar*, Delhi, 1987; Rahim, M. A., «Akbar and Translation Works», *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, Dacca, 1965, vol. X, no. 1; Ranking, G. S. A., commentary of *Muntakhabu -t- Tawarikh* of Al-Badaoni, New Delhi, 1970.

هدیٰ سید حسین‌زاده

اصلاح گری سیاسی ـ اجتماعی و سیاست دینی اکبرشاه: اکبر وقتی بر تخت نشست، وارث سلطنتی پریشان و کشوری آشفته بود و در آغاز کار با دشواریهای بسیار روبه‌رو گشت (نک: شرما، «سیاست دینی امپراتوران...[1]»، 17). در حالی که فرمانروایان اسلامی مغول هنوز در چشم انبوه هندوان بیگانگانی بیش نمی‌نمودند (همو، «سیاست دینی اکبر[2]»، 305)، اکبر با کوششهای پی‌گیر، امپراتوری هند را به مرتبه‌ای از استحکام و ثبات رسانید که پیشینیانش هرگز به آن دست نیافته بودند (نک: پولیتلا، 25-24)؛ از همین‌روی، او را بنیان‌گذار و ناظم واقعی امپراتوری (لین‌پول، 1) و حتیٰ پدر ملت و به وجود آورندهٔ ملیت هندی خوانده‌اند (نهرو، *نگاهی...*، ۶۰۱/۱).

درخشان‌ترین جنبهٔ شخصیت اکبر، بلندنظری، آزادی‌خواهی و عدالت‌پروری و روحیهٔ تسامح او بود (نک: گراهام، 107-106؛ کریشنامورتی، 55) که همراه با پیروزیهای نظامی و درازی دوران پادشاهیش او را به اتخاذ و اجرای یک رشته سیاستهای اصلاح‌گرانهٔ اجتماعی و ایجاد تحولات مذهبی (نک: بنرجی، 55-51) توانا ساخت. با اینهمه، از آنجا که اکبر دارای شخصیتی غیرعادی و به ویژه به لحاظ عقیدهٔ دینی سخت پیچیده بود (گراهام، 107)، به نظر گروهی از پژوهشگران، بیش از یک مصلح دینی، سیاستمداری زیرک و بلکه سیاست باز به شمار آمده است (نک: نهرو، همان، ۶۰۹/۱). همین ویژگی، محققان بسیاری را به تأمل در شخصیت او واداشته، و داوریهای گوناگون دربارهٔ او پدید آورده است که همگی در نهایت به دو سرچشمهٔ اصلی بازمی‌گردند: نخست، دیدگاه موافق ابوالفضل علامی که در دو کتاب *آیین اکبری* و *اکبرنامه*، به مثابهٔ تاریخ اجتماعی دوران اکبر، به ارزیابی مثبت از همه کارهای او پرداخته؛ و دیگر، دیدگاه عبدالقادر بدائونی است که الیوت در گزیده‌ای از کتاب *منتخب التواریخ* او رفتارهای سیاسی ـ اجتماعی و مذهبی اکبر را به نقد کشیده است (نک: الیوت، 277). با اینهمه، برپایهٔ مجموعه گزارشهای تاریخی می‌توان گفت که سیاستهای مذهبی و اصلاح‌گریهای اکبر، از یک سو حاکی از تصمیم آگاهانهٔ او و مبتنی بر اندیشه‌ای ثابت و هدفی مشخص بوده (نک: شرما، همان، 310)، و از سوی دیگر، همراه با شرایط زمان و مکان، چونان آزمونهای تجربی، تغییر و تحول و فراز و نشیب داشته است، ولی در واپسین تحلیل می‌توان آنها را به طور هماهنگ و در یک بستر مطالعه کرد.

۱. شکل‌گیری شخصیت اکبر (باورها و تکاپوهای نخستین): چند

---

1. *The Religious...* 2. «Akbar's...»

عامل مختلف در ساختن شخصیت اکبر را می‌توان مهم شمرد. دوران کودکی و نوجوانی اکبر که بیشتر همراه پدرش همایون در سفرهای جنگی گذشت او را بردبار و سرد و گرم چشیده و دارای حالتی روحانی ساخت (اکرم، ۸۷)؛ اما این تکاپوها هرگز فرصت آموزش و تحصیل به او نداد. از این‌رو، هنگامی‌که در ۱۳ سالگی بر تخت‌شاهی نشست، کاملاً بی‌سواد بود (رامپوری، ۶/۱، حاشیه)، اما با تأثیرپذیری از مادر خود مردی سخت مذهبی و سنت‌گرا بار آمده بود (قرشی، 49) و به عرفان و درویشی توجه نشان می‌داد (نک‍: توزک ...، ۱-۲). وی در محیطی آکنده از تسلط دینی مسلمانان سنت‌گرا بر همهٔ امور (نک‍: شرما، «سیاست دینی امپراتوران»، 16)، تا حدود ۲۰ سالگی مسلمانی معتقد و مقید به آداب ظاهری دین بود (اکرم، همانجا)، به ویژه که سرپرست او بیرم‌خان که در پادشاهی او تأثیر داشت و بر او نفوذی یافته بود، مذهب تشیع داشت (نوایی، ۳۱۶/۳؛ فدایی، ۲۰۳/۲-۲۰۴). چنین به نظر می‌آید که در همین دوران، ذهن پرشور اکبر تجربه‌های روحانی، اجتماعی و سیاسی خود را آغاز کرده باشد (شرما، «سیاست دینی اکبر»، 306). او همهٔ شبها را دربارهٔ خدا و راه رسیدن به او تأمل می‌کرد (الیوت، 278).

۲. اکبر در رویارویی با جامعه: پیشینیان اکبر پیرو مذهب تسنن آمیخته با عقاید رایج در آسیای میانه بودند و عالمانی سنتی که در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و حکومتی مداخله داشتند و در عین برخورداری از قدرت سیاسی و اقتصادی، هیچ‌گونه عقیدهٔ مخالف خود را برنمی‌تافتند (گراهام، 113 ,111-110؛ نیز نک‍: قرشی، 45-44). از سوی دیگر، خرافات در جامعهٔ هند که اکثریت آن‌را هندوان تشکیل می‌دادند، سخت رسوخ داشت و در واقع روح دینی زمان به شمار می‌رفت (گراهام، 113). نمود عینی و اجتماعی این خرافات در پوشش رسمهایی سخت و تحمل‌ناپذیر و غیرانسانی مانند رسم «ساتی»، یعنی سوزاندن زنان بیوه همراه جسد شوهرانشان، مجاز نبودن بیوه زنان به ازدواج دوباره، ازدواج در شیرخوارگی و محاکمهٔ آمیخته با شکنجه پنهان شده بود (نوایی، ۳۱۹/۳؛ بنرجی، 54-51) که همراه با برخی مالیاتهای تحمیلی از سوی حاکمان مسلمان بر هندوان مانند جزیه و مالیات زیارت معبدهای هندو، در چشم اکبر بی‌عدالتی می‌نمود (نک‍: همانجا؛ قرشی، 49؛ پولیتلا، 26). در نظام طبقاتی اشرافی، نخست بزرگان ترک‌نژاد، سپس ایرانیان قرار داشتند و در آخر هندوان و مسلمانان هندی بودند که گفته‌اند در رقابت و اختلاف به سر می‌بردند (نک‍: بدی، 75-74؛ عالم‌خان، 30-29). این اشراف آن قدر توانمند بودند که توانستند بارها در برابر امپراتوری سربردارند و شورشها و جنبشهای مهمی به راه اندازند (بدی، 72). به نظر می‌رسد که مجموعهٔ این عوامل در ذهن اکبر، چنانکه کارهای او بعداً نشان داد، احساس نیاز به جنبشهای اصلاح‌گرانه ایجاد کرده باشد.

۳. تحولهای روحی اکبر، انگیزه‌ها و اندیشه‌های اصلاح‌گرانه: دستاورد بزرگ اصلاح‌گری اکبر که جامعهٔ هند را به سوی وحدت ملی رهنمون شد (نهرو، کشف...، ۴۳۸/۱)، حرکتی آگاهانه برای استقرار اندیشهٔ ملیت هندی، بالاتر و فراتر از تفرقهٔ مذهبی بود که از سوی بسیاری از متفکران ستایش شده است (مثلاً نک‍: همو، نگاهی، ۶۰۱/۱؛ نیز خان، ۱۳۵۱ش، شم ۱، ص ۸۱۹)، در حالی که گروه کمتری از مورخان آن را انحراف از دین وصف کرده‌اند (نک‍: الیوت، 282-281). بدون شک اکبر در نگرش دینی خود متحول شده بود و در اعتقاد به اسلام همانند پادشاهان پیشین مغول نبود (بدی، 74)، بلکه همواره می‌کوشید تا دین را پس از تبیین و توجیه عقلی پذیرا شود (نک‍: کریشنامورتی، 58؛ نهرو، کشف، همانجا). با چنین رویکردی به دین دو نظریهٔ متقابل دربارهٔ او به وجود آمد: برخی او را مسلمان و برخی خارج از اسلام دانسته‌اند (نک‍: گراهام، 108-107).

به نظر برخی، اکبر در زیر نفوذ خاندان فیضی، یعنی شیخ مبارک و دو پسرش ابوالفضل علامی و فیضی شاعر و نیز شاعران و دانشمندانی که از ایران به دربار هند رفته بودند، به سوی بی‌اعتقادی کشیده شد (الیوت، 281-280؛ قرشی، 46-45). البته گروه بسیاری از شاعران، متفکران و دانشمندان ایرانی، از جور و فشار تعصب دینی صفویه به دربار همایون و اکبر پناه بردند (نک‍: اسکندربیک، ۴۷۶/۱؛ فلسفی، ۴۹/۳) و بیشترشان چونان متفکران آزاده با دیدگاههای نو و ضدسنتی وصف شده‌اند (نظامی، «دربارهٔ تاریخ...»[1]، 25-24)، اما اکبر نیز بی‌گمان صاحب اندیشه‌های نو بود (پولیتلا، 23) و به رغم فقدان آموزش رسمی، روحیهٔ جست‌وجوگرانهٔ افراطی و عشق به دانش‌اندوزی بر او غلبه داشت (گراهام، 113؛ لاو، 144). ذهن او، همواره در فاصلهٔ میان جنگها به سوی مسائل دینی باز می‌گشت (اسمیث، 715). افزون بر این، پیش از پیوستن فیضی شاعر و ابوالفضل علامی به دربار اکبرشاه، چند اقدام اصلاح‌گرانه که در عین حال از روحیهٔ تسامح او نشان داشت، یعنی بخشودن مالیات زائران هندو و جزیه، از او دیده شده بود (قرشی، 49). روحیهٔ انعطاف و عدالت‌جویی و تحمل عقاید دیگران در اکبر (بنرجی، 50؛ نیز نک‍: فلسفی، همانجا؛ نوایی، ۳۱۹/۳، ۳۵۴-۳۵۵)، موجد وضعی شد که بعدها شیخ احمد سرهندی آن را غرقه شدن در دریای بدعت خواند (نک‍: نظامی، «دولت...»[2]، 165). برداشتن جزیه این نتیجه را داشت که گروه عظیمی از راجپوتهای عصیانگر به اکبر پیوستند (عالم‌خان، 32) و پیوند ازدواجش با آنان و به کارگیری هندوان در ادارهٔ امور کشور، هرچند گروهی از مسلمانان سنتی را ناخشنود ساخت، حرکت بزرگی به سوی وحدت و توسعهٔ امپراتوری بود (پولیتلا، 25؛ لین‌پول، 26).

۴. طرح ریاست روحانی: مهم‌ترین و مؤثرترین اقدام اکبر برای گسترش روحیهٔ تسامح و عقل‌گرایی در جامعه، تأسیس عبادت‌خانه یا انجمن آگاهی بود. او در ۹۸۳ق/۱۵۷۵م، در پایتخت خود فتح‌پورسیکری بنای ویژه‌ای برای این انجمن ساخت. او نخست عالمان اهل سنت را به این محفل دعوت کرد و اندک اندک دانشمندان همهٔ ادیان، مذاهب،

1. *On History ...* 2. *State ...*

فرق و ملل را در آنجا پذیرفت. در این عبادت‌خانه، هر شب جمعه پس از نماز حلقه‌های چندگانه تشکیل می‌شد و میان اهل نظر بحثها و مجادله‌ها درمی‌گرفت و اکبر خود به همهٔ حلقه‌ها سر می‌زد و در بحثها شرکت می‌کرد (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۲۵۲/۳-۲۵۳؛ گراهام، 114-113؛ الیوت، 279-278). بدین‌گونه، وقتی نمایندگان ادیان و آیینها در کنار هم آزادانه به بیان عقیده و استدلال می‌پرداختند، شکل نادری از تسامح و آزاداندیشی مذهبی و زندگی عقلانی را در هند به نمایش می‌گذاشتند (لاو، 172)، در حالی که در همان دوران، تعصب مذهبی تا سر حد جنگ و کشتارهای بی‌رحمانه و سوزاندن مردم در اروپا رواج داشت (نهرو، نگاهی، ۶۰۸/۱).

اندکی بعد اکبر طرح تازه‌ای ریخت. در رجب ۹۸۷، ظاهراً به خواست و التماس عالمان دینی و در واقع گویا به خواست و اشارهٔ اکبر، محضری ــ سند دست‌نوشته ــ تهیه و تنظیم شد که به او اختیار می‌داد از میان فتواهای گوناگون دربارهٔ یک مسأله، حکم مرجح را با نظر خویش معین کند. به این ترتیب، اکبر افزون بر قدرت شاهی، در عمل به بالاترین مقام دینی کشور، همچون مجتهد اول و مترادف امام عادل مبدل شد و کسی را نیز یارای مخالفت با او نماند. در همین سال رسم خطبه را نیز بنیاد نهاد (نک: ابوالفضل، همان، ۲۷۰/۳-۲۷۱؛ پولیتلا، 28؛ گراهام، 115-114؛ قس: الیوت، 291-289). از آن پس، او از همهٔ این امکانات برای تبلیغ آراء و نظرهای خویش استفاده کرد.

دربارهٔ انگیزه‌های اکبر در تأسیس عبادت‌خانه، رسانیدن خود به حد فتوا و در مجموع گسترش فلسفهٔ تسامح دینی و آزاداندیشی که خود از آن با عنوان «صلح کل» تعبیر می‌کرد، نظرهای گوناگونی ابراز شده است. برخی از محققان کوشیده‌اند تا انگیزه‌های درونی و شخصی برای تسامح دینی او بجویند. از این‌رو، ورود هیأت مبلغان مسیحی از گوآ به دربار اکبر و استقبال گرم او از آنان و شرکت دادن ایشان در بحثهای عبادت‌خانه (نک: فاروقی، 158, 156-155؛ ابوالفضل، همان، ۲۷۲/۳) را همه با احتمال این تمایل که او می‌خواست به مقامی همانند پاپ دست یابد، همراه کرده‌اند و شیخ مبارک و دو پسرش را موجب به وجود آمدن این فکر در او دانسته‌اند (نک: پولیتلا، 27,29). برخی دیگر، همهٔ کارهای اکبر را نه برپایهٔ عدالت‌جویی محض، بلکه حرکتهایی نمایشی برای شکستن قدرت عالمان و سنت‌گرایان مسلمان و گسترش نفوذ خود بر مسلمانان سنتی هند تفسیر کرده‌اند و انگیزهٔ نهایی او را، رسیدن به قدرت مطلق دانسته‌اند (قرشی، 61؛ عالم‌خان، 34).

۵. انگیزه‌های سیاسی: به‌انگیزه‌های اکبر، در زمینهٔ اصلاح‌گریهای اجتماعی و سیاسی و تسامح و تساهل دینی، نمی‌توان از نظر گاهی بسیط و یک سویه نگریست، بلکه باید چند عامل مهم را در کنار انگیزه‌های شخصی و قدرت‌طلبی اکبر، به‌گونه‌ای هماهنگ با هم ملاحظه کرد. هوش سرشار، اندیشهٔ ژرف‌نگر و میل به قدرت برای تثبیت امپراتوری، تنها بخشی از این انگیزه‌ها را تشکیل می‌دهد؛ چرا که او به‌رغم آنکه سرداری شایسته بود، پیروزی به وسیلهٔ غلبه بر عواطف و احساسات را بر پیروزی از راه شمشیر ترجیح می‌داد (نک: نهرو، همان، ۶۰۲/۱). در همسایگی اکبر، شاهان صفوی فرمان می‌راندند که مرشد کامل و رهبر روحانی کشور خود محسوب می‌شدند (نک: اطهرعلی، 41) و در آن سوی، عثمانیان بودند که با صبغهٔ دینی به بخش اعظم قلمرو اسلام و بخشهایی از اروپا سیطره داشتند؛ و این هر دو می‌توانست الگویی زنده در جهان آن روز برای اکبر به شمار آید (نک: پولیتلا، 30-29). از سوی دیگر، بی‌گمان عالمان رسمی و سنتی دینی به سبب نفوذ در جامعه، سدی در راه گسترش قدرت اکبر محسوب می‌شدند؛ از این‌رو، او می‌کوشید پایه‌های قدرت خود را از درون نهادهای شکل گرفتهٔ روحانیت سنتی بیرون کشیده، بر زمینه‌های دیگری استوار سازد. اما این احتمال نیز وجود دارد که امضا کنندگان محضر یاد شده ــ که بیشتر عالمان سنی بودند ــ نه به زور و فشار، بلکه برای شکستن نفوذ و اقتدار ایرانیان شیعی مذهب با اکبر همراهی کرده‌اند (همو، 30). به علاوه، اکبر تنها با آن گروه از عالمان دینی سرسازگاری داشت که نسبت به مردم کشور او که بیشتر غیر مسلمان بودند، نرم‌خویی نشان می‌دادند (خان، ۱۳۵۱ش، شم ۱، ص ۸۱۸) و چنانکه بعداً دیده شد، بسیاری از عالمان و رهبران سنت گرایان که با نوآوریهای او مخالفت کردند، تبعید و حتیٰ پنهانی کشته شدند (نک: قرشی، 69-68).

بر اثر اقدامهای اکبر، به هر حال موجی از مخالفت و شورش در کشور پدید آمد (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۲۷۱/۳؛ نظامی، «دولت»، 165؛ لاو، 146). اکبر به بی‌دینی، شیعیگری و برهمنی متهم و تکفیر شد. او این اتهامها را انکار کرد و بر اسلامیت خود پای فشرد (ابوالفضل، همان، ۲۷۲/۳؛ عالم‌خان، 35) و گویا از برخی از عالمان مخالف خود به روش خاصی انتقام گرفت. از آن جمله، شیخ عبدالنبی و ملا عبدالله سلطانپوری را به بهانهٔ اینکه ممکن است به خاطر کم دانشی در برابر دیگران شرمگین شوند، به عنوان امیر الحاج از پیرامون خود دور ساخت (نک: ابوالفضل، همان، ۲۷۸/۳).

اکبر سرانجام با کمک نیروهای نظامی وفادار خود، شورشها را سرکوب کرد (بدی، 76-72,75). در نتیجه پس از کنترل اوضاع، ترکیب و نظام طبقاتی اشراف حکومت‌گر و لایه‌های بالایی در امپراتوری هند تغییر یافت و با زمان هماهنگ گردید. هرچند گفته شده است که اکبر با استفاده از عامل مذهب و تبلیغ تسامح تنها در پی جایگزین کردن گروهی به جای گروههای دیگر، یعنی جذب و بر کشیدن راجپوتها بوده است (نک: گراهام، 119-118)، اما دست کم همراه با این هدف، اکبر پس از امضای محضر، دست خود را باز دید تا به اندیشه‌های تسامح و تساهل گرایانهٔ خود میدان دهد و احترام و بزرگداشت دانش و آگاهی را ترویج کند و هندو، پارسی، مسیحی و جز آنها را به آسانی پیرامون خود گرد آوَرَد (نک: پولیتلا، 29) و با استفاده از خلأ ناشی از اختلاف عالمان دینی که یکدیگر را به کم دانشی در دین متهم می‌ساختند، توانست فرصت را برای تحصیل قدرت مطلق سیاسی و روحانی مغتنم شمارد (گراهام، 111).

۶. آیین‌گذاری ـ توحید الٰهی (دین الٰهی): اکبر پس از خواباندن شورشهای بزرگ و تثبیت موقعیت خود، سیاستی دو رویه در پیش گرفت و با چرخشی آرام به سوی روشنگری سیاست مذهبی به تبلیغ نظریهٔ «صلح کل» خود پرداخت. در این مرحله اکبر درسهای گرانبهایی از ۲۰ سال تجربهٔ آزمون و خطا در مداخله در کارهای دینی همراه داشت (عالم‌خان، همانجا). رفتار اکبر در زمینه‌های دین و مذهب یکدست و شفاف نبود، اما سیاستهای او نه تنها در جهت گسترش نفوذ و قدرت شخصی، بلکه با توجه به سود و مصلحت همهٔ مردم هند و اجرای عدالت عمومی طرح‌ریزی می‌شد (خان، ۱۳۵۲ش، شم ۱، ص ۷۰؛ نهرو، نگاهی، ۶۱۱/۱؛ پولیتلا، 30). طرحهای پیشین او، هرچه بود، در واقع برای رسیدن به موقعیتی ممتاز در درون جامعهٔ اسلامی اندیشیده شده بود، در حالی که همچنان مشکل تسلط روحانی او بر غیر مسلمانان حل نشده باقی مانده بود (اطهر علی، 41).

دغدغهٔ به وجود آوردن ملتی یگانه، با توجه به تکثر دینی در جامعهٔ هند، سالها ذهن او را به خود مشغول داشته بود. از این‌رو، اکبر به یکی از بزرگ‌ترین کارهای خود دست زد و آیین جدیدی ابداع کرد که به «دین الٰهی» مشهور شد و محتوای آن با دیگر اندیشه‌های او مانند تأسیس عبادت‌خانه، آزادی بیان و عقیده و ترویج فلسفهٔ صلح کل هماهنگی کامل داشت؛ نیز برای آنکه اجزاء پیکرهٔ این اندیشه را تکمیل کرده باشد، دست به تغییر تاریخ زد. چنین پیداست که اندیشهٔ تغییر تقویم هجری قمری از سالها پیش در سر اکبر وجود داشت. در این وقت فرصت را مناسب یافت و دانشمندی ایرانی به نام امیر فتح‌الله شیرازی را به انجام آن واداشت و سال بر تخت نشستن خود را آغاز تقویم الٰهی ــ سال الٰهی ــ قرار داد (ابوالفضل، *آیین اکبری*، ۱۹۳/۱). اشارهٔ ظریف ابوالفضل علامی (همانجا) نشان می‌دهد که اکبر همواره مایل بود که کارهای سیاسی، اجتماعی و حکومتی را از زیر سلطهٔ دینی بیرون آورد (قس: شرما، «سیاست دینی اکبر»، 474)، اما از بیم مخالفتهای احتمالی تا زمانی که ریاست روحانی جامعه ــ دست کم اسلامی ــ برایش مسلم نشد، آن را آشکار نکرد. این امر به خوبی لحن تلخ اسلام‌گرایان سنتی در جبههٔ مقابل را توجیه می‌کند که برپایهٔ آن، اکبر سرانجام در ۹۹۰ق/۱۵۸۲م با عنوان کردن «هزاره» (ظهور مصلح و مجدد)، خود را از قید و بندهای دین و روحانیان آزاد، و آمادهٔ دور ریختن اصول تثبیت شدهٔ اسلامی کرد و به آشکار ساختن اندیشه‌های شیطانی خود دست زد (نک: الیوت، 292-291).

ابهامهایی که دربارهٔ زمان آشکار ساختن دین الٰهی وجود دارد، مؤید آن است که اندیشهٔ آیین جدید یکباره عنوان نشده، بلکه چند سالی همانند شایعه و به طور نیمه رسمی و یا دست کم برای محافل خاصی تبلیغ می‌شده است؛ چنانکه هیأت مبلغان مسیحی دربار اکبر از وجود چنین اندیشه‌ای سخن گفته‌اند (نک: شرما، همان، 467). دین الٰهی که اکبر خود نام رسمی آن را «توحید الٰهی» گذاشته بود (همان، 466؛ کریشنامورتی، 53)، کتاب نداشت، بلکه مجموعه‌ای از مراسم و عقاید آیینهای مختلف بود و در واقع نوعی فلسفهٔ شخصی زندگی به شمار می‌رفت که اکبر از تلفیق بحثهای عبادت‌خانه استنباط کرده، و ایمان در آن، بر اصول و پیش فرضهایی چند که در آیینهٔ قلب او تجلی کرده بود، استوار بود؛ تفکری که دیگران با مبالغه آن‌را دین نمایاندند (شرما، کریشنامورتی، همانجاها؛ قس: الیوت، 282).

براساس برخی نظریه‌ها، تفکرات عنوان شده در عبادت‌خانه، آیین هندو و برهمن که دانایانشان با اکبر ملاقاتهای خصوصی بسیاری داشتند، و هیأتهای تبلیغی مسیحی با افکاری دربارهٔ پاپ، تثلیث و مسیح، در دگرگون ساختن اندیشهٔ اکبر سهم داشتند (نک: بدی، 73-72؛ الیوت، 288-287 ,284-283). این تأثیرها او را به این نتیجه رساندند که چرا باید حقیقت را در یک دین محدود کرد و به آن مختص دانست. چون حقیقت یکی است، پس وجه ترجیح چیست (همو، 283). نهایت این گفت و گوها به آیین جدیدی انجامید که هم متضمن وحدت دینی جامعه باشد و هم بتوان روح آن را با عقل تفسیر کرد (سرکار، 143؛ نهرو، کشف، ۴۳۸/۱). این نیز گفته شده که اکبر به اعتباری نخستین پژوهندهٔ رشتهٔ ادیان تطبیقی به شمار می‌آید (نک: شرما، همان، 470)؛ در حالی که برخی دیگر، نداشتن آموزش علمی رسمی را دلیلی بر ناتوانی او در پژوهش تطبیقی و ابراز نظر کارشناسانه و معیاری عقلانی و منطقی در شناخت ادیان دانسته‌اند. بر این پایه، کارهای او جز حرکتی عامیانه براساس پیش فرضهایی موهوم نبود که خود، حتیٰ از درک تناقضهای آن نیز عاجز بود (قرشی، 69,71).

تبیین، تحلیل و تفسیر آیین نوآوردهٔ اکبر، نخست نیازمند پژوهشی دربارهٔ دین و مذهب شخصی اکبر است. گزارشهای تاریخی بدون کمک گرفتن از شواهد و قراین و سپس تحلیل و تفسیر آنها، آگاهی قطعی و یقینی در این باره به دست نمی‌دهند. از این‌رو، برخی او را خارج از اسلام و برخی دیگر مسلمان دانسته‌اند (نک: گراهام، 108-107). در اینکه او تا ۹۸۳ق/۱۵۷۵م قطعاً به روش سنتی پدران خود مسلمان بود، یعنی اعمال دینی را انجام می‌داد، ولی پای‌بندی محض به دین نداشت، شکی نیست (همو، 113؛ اکرم، ۸۷؛ رامپوری، ۶/۱، حاشیه). بی‌تردید اکبر شخصاً فردی مؤمن و خداشناس بود و اگر اقرار و حتیٰ پا فشاری او بر اسلام نفاق شمرده نشود، باید مسلمانی معتقد و متفکر به حساب آید. مهم‌ترین دلیل بر این ادعا آن است که اکبر فرمانروای قلمروی بود که دست کم در سرزمین اصلی و مرکزی آن غلبه با هندوان بود و مغولان حاکمانی بیگانه به شمار می‌رفتند که دینشان نیز هندی به شمار نمی‌رفت. از این‌رو، اگر اکبر به دین و کارهای خود در زمینهٔ دین تنها به مثابهٔ وسیله‌ای برای رسیدن به مقصود، یعنی قدرت و تسلط مطلق می‌نگریست، می‌بایست به آیین هندو تظاهر می‌کرد؛ در حالی‌که با پافشاری خود بر اسلام (نک: ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۲۷۲/۳)، در عین حال به همهٔ دینها و مذهبها آزادی و امنیت داد (خان، ۱۳۵۲ش، شم ۲، ص ۱۴۰).

۷. نقد آیین نو و سیاست دینی اکبر: اکبر با تجربه‌ها و آگاهیهایی که

به دست آورده بود، اصولاً این اعتقاد را که یک دین دولتی باید سراسر هندوستان را فرا گیرد، رها ساخته بود (شرما، «سیاست دینی اکبر»، 468). همچنین او خود، آیین نو آورده را به طور رسمی «توحید الٰهی» می‌نامید، نه دین الٰهی (نک: همان، 466؛ کریشنامورتی، 53). از این‌رو، توحید الٰهی را باید در کنار «صلح کل» از دیدگاه فلسفهٔ تاریخ نگریست و با تحلیل آن، انگیزه، روح و حقیقت آن‌را دریافت.

با نگاهی به دستورها و سخنانی که از «دین الٰهی» باقی مانده است، می‌توان دریافت که محتوای آن گفته‌ها و اندیشه‌ها، قاعده‌ها و قانونهایی است دربارهٔ دین به معنی آیین و روش. از آنجا که در آن زمان هند و همسایگان آن جامعه‌ای دینی به شمار می‌رفتند، هرگونه اندیشهٔ اصلاح‌گرانه‌ای، ضرورتاً می‌بایست صبغهٔ دینی داشته، از راه و روش دینی و اعتقادی به انجام برسد. تمام کارهای اکبر که به صورت اقدامهای جزئی گزارش شده‌اند، در واقع راههایی بوده‌اند که او برای رسیدن به هدف اصلی خود، یعنی ایجاد وحدت ملی، گسترش قانون واحد و عدالت عمومی در پیش می‌گرفته است.

پیش از روزگار اکبر، تمایلی به توافق در میان دو فرهنگ و مذهب اسلام و هندو پدید آمده بود (نهرو، نگاهی، ۶۰۲/۱؛ قس: گراهام، 108). اکبر خود را در برابر این پرسش مهم می‌یافت که چگونه می‌توان تازگیهای مذهب جدیدی چون اسلام را با مذهب بومی هند و آداب و رسوم مردم آن سازش دهد (نهرو، کشف، ۴۳۸/۱). بر این پایه، کوششهای اکبر در پذیرش عقاید پیروان مذهبهای گوناگون، آوردن ترکیبی از اعتقادات مذهبی را که برای همه کس مناسب باشد، توجیه می‌کند (قس: همان، ۴۳۰/۱-۴۳۱؛ خان، ۱۳۵۱ش، شم ۱، ص ۸۱۸-۸۱۹). دقت در عنوان کتابهایی که اکبر برای ترجمه از زبان سنسکریت به فارسی، انتخاب کرده بود، نشان می‌دهد که انگیزهٔ این کار نه فقط کنجکاوی شخصی و حتیٰ تفنن علمی و ادبی، بلکه نزدیک ساختن تفکر اسلامی و اندیشهٔ مذهبی هندوان بوده است (نک: نظامی، «دولت»، 19).

توحید الٰهی اکبر، در واقع آیین و مجموعهٔ قانونهای اخلاقی - اجتماعی بود برای تنظیم رابطهٔ فرد در جامعه، گروههای اجتماعی و سرانجام فرد و جامعه با حکومت و عاملان آن. سخن گفتن از آن همانند دین دشوار است، چون حد و رسمی نداشت و در واقع، اصلاً دین نبود (نک: شرما، همان، 469-468؛ چودری، 177) و نهاد روحانیت نیز نداشت (همو، 180؛ پولیتلا، 41). از سوی دیگر هیچ‌گونه اجباری برای پیوستن به آن از سوی اکبر به کار نرفت. او حتیٰ برای گروانیدن مردم به آیین خود، تبلیغ نیز نمی‌کرد (نک: شرما، همان، 468؛ گراهام، 116؛ چودری، 181)، چرا که او حقیقتاً اعتقاد داشت که خدا را از هر راهی می‌توان پرستید و توحید و یگانگی او در ذهنها و قلبهای مردمان به شکلهای مختلف منعکس است و دین باید انتخابی باشد، نه ارثی (همانجا؛ پولیتلا، 30).

در نگاهی همه جانبه به گفته‌های نقل شده از اکبر (نک: ابوالفضل، *آیین اکبری*، ۱۷۸/۳-۱۹۱؛ خان، ۱۳۵۲ش، شم ۱، ص ۷۰-۷۲، شم ۲، ص ۱۳۶-۱۴۰؛ اسفندیار، ۳۰۸/۱-۳۱۴)، ۳ جنبهٔ متفاوت در آیین نوآوردهٔ او قابل ملاحظه است: خداشناسی و توحید، مفاهیم اخلاقی، و سرانجام دستورهای عملی زندگی اجتماعی . اکبر در وضع این اندیشه‌ها و قانونها، از همهٔ دینها و آیینها، به ویژه از آنها که در آن سرزمین به طور فعال رایج بود، سود برد. او بسیاری از دستورهای اخلاقی و عملی توحید الٰهی را از عرفان و تصوف اسلامی گرفت. طریقهٔ گرویدن به آیین اکبر نیز با روشهای مریدی و مرادی در طریقت متصوفه بسیار نزدیک است (همو، ۳۰۱/۱؛ گراهام، همانجا؛ چودری، 181,187) و این برای برخی از محققان، برداشتی از قدرت مطلقهٔ روحانی شاهان صفوی و نمودار میل مفرط اکبر به رهبری مطلق و بی‌همانند بودن در میان جمع است (نک: قرشی، 72؛ شرما، «سیاست دینی اکبر»، 467, 468). روی هم رفته، آیین اکبر، به خداباوری، تعقل گراییٔ و فلسفه‌ای شیرین، لطیف، انعطاف‌پذیر و خرسندی‌آور برای برآوردن نیازهای عینی زندگی وصف شده است (نک: کریشنامورتی، 58).

پیداست که اندیشه‌ها و کارهای اکبر که امروزه در ذهنیت جهان جدید ساده و پذیرفتنی می‌نماید، در زمان خود به ضرورت تلاقی با ویژگیهای سنتی خاص از پیش شکل گرفتهٔ جامعهٔ هند، به انحراف از دین حاکم تعبیر شده، و مخالفتهای مهمی را برانگیخته است (نک: پولیتلا، 31-30؛ نهرو، نگاهی، ۶۰۴/۱؛ نیز، بنرجی، 51-50)؛ چنانکه سیاست دینی و رهبری معنوی - روحانی او در میان طبقات اشراف و عالمان اقبالی نیافت و سرانجام شکست خورد و به اهداف اصلی و بلندش در زمان خود دست نیافت (قرشی، 68). اما بدون شک آنچه از دین سازی و خرافه‌پروری در برخی از کتابها همانند *دبستان مذاهب* دربارهٔ اکبر و آیین او به‌چشم می‌خورد (نک: اسفندیار، ۲۸۷/۱)، خود مطلوب او نبوده است.

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ اسفندیار، کیخسرو، *دبستان مذاهب*، به کوشش رحیم ملک‌زاده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اکرم، محمد، رود کوثر، لاهور، ۱۹۸۶م؛ *توزک جهانگیری*، به کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ خان، محمدعلی، «جلال‌الدین محمداکبرشاه»، ترجمهٔ محمدحسین ساکت، *ارمغان*، تهران، ۱۳۵۱-۱۳۵۲ش؛ رامپوری، محمدنجم الغنی، *تاریخ اوده*، کراچی، ۱۹۷۸م؛ فدایی، میرزا نصرالله، *داستان ترکتازان هند*، چ سنگی؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نوایی، عبدالحسین، *شاه عباس*، *مجموعهٔ اسناد و مکاتبات تاریخی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نهرو، جواهر لعل، *کشف هند*، ترجمهٔ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمهٔ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Alamkhan, I., «The Nobility Under Akbar...», JRAS, 1968; Athar Ali, M., «Towards an Interpretation of the Mughal Empire», ibid, 1978; Banerjee, S.K., «Social Reforms of Akbar», *The Indian Historical Quarterly*, Caxton Publications, vol. XXIX; Bedi, P.S., *The Mughal Nobility Under Akbar*, Jalandhar, 1986; Choudhury, M.L., *The Din-i-Ilahi*, New Delhi, 1985; Elliot, H. M., «Akbar's Religious Views, as Described by Badauni», *History of India*, London, 1907, vol. V; Faruqi, Kh. A., « The First Jesuit Mission to the Court of Akbar», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1981, vol. LV, no. 3; Graham, G.M., «Akbar and Aurangzeb...», *The Muslim World*, Hartford, 1969, vol. LIX; Krishnamurti, R., «Akbar's Philosophy of Life», *The Indian Historical Quarterly*, Caxton Publications, vol. XX, no. 1; Lane-

Poole, S., *History of India*, London, 1906, vol. IV; Law, N. N., *Promotion of Learning in Muslim India*, Lahore, 1985; Nizami, Kh. A., *On History and Historians of Medieval India*, New Delhi, 1983; id, *State and Culture in Medieval India*, New Delhi, 1985; Politella, J., «Akbar: Warrior, Devotee and Mystic», *The Muslim World*, Hartford, 1966, vol. LVI; Qureshi, I. H., *Ulema in Politics*, Karachi, 1974; Sarkar, J.N., *Thoughts on Trends of Cultural Contacts in Medieval India*, Calcutta, 1984; Sharma, S.R., «Akbar's Religious Policy», *The Indian Historical Quarterly*, Caxton Publications, vol. XIII; id, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Lahore; Smith, V. A., «Akbar's House of Worship...», JRAS, 1917.

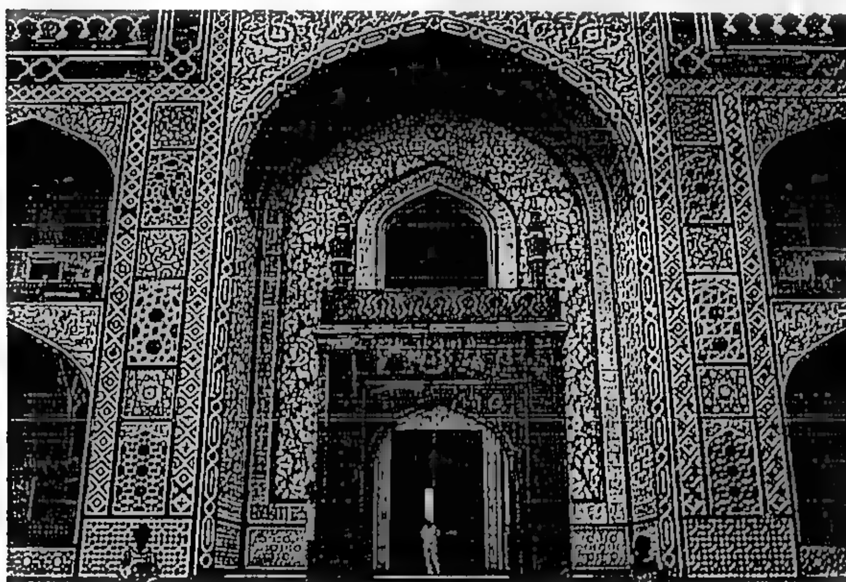
منوچهر پزشک

اَکْبَرشاه، مَقْبَره، از بناهای برجستهٔ دورهٔ تیموریان هند در سکندره واقع در ۶ میلی آگره.

مقبرهٔ اکبر (د ۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م) یکی از آثار مهم معماری هند در دورهٔ وی و پسرش جهانگیر (د ۱۰۳۷ق/۱۶۲۸م) است که می‌توان آن را حاصل ذوق آزمایی هنری اکبر در تلفیق سبکهای مختلف معماری پیش از عصر خود در هند دانست. اکبر با سلیقهٔ ویژه، برای اجرای نظریات خود در هنر معماری و پیشرفت آن، دست به کارهای متفاوتی زد. به عنوان نمونه باید به تلفیق مکاتب معماری هندی با سبکهای معماری دورهٔ اسلامی و همچنین فراخواندن هنرمندان سرزمینهای مغلوب به خصوص بنگال و گجرات به دربار خود، اشاره کرد (نک: فرانتس، 192-191 ,189؛ کخ، 72). بدین‌ترتیب، سبکهای معماری هندو (به عنوان سبک برتر) و ایرانی با یکدیگر ترکیب شده، سبک خاصی در دورهٔ وی پدید آمد. از نمونه‌های مهم آن می‌توان به «جهانگیری محل» در قلعهٔ آگره و مقبرهٔ اکبر اشاره کرد (کخ، 72 ,70؛ ناث، «تاریخ...»[1]، II/303؛ رای، 22).

اکبر در این راه از امتزاج عقاید مختلفی چون هندویی، اسلامی و مسیحیت بهره برد. به عنوان مثال مفهوم اعتقاد به بهشت را از اسلام اخذ کرد و به خصوص از آن در ساختن باغهای اطراف بناها استفاده کرد و از مسیحیت، برای تزیین بنا از تابلوها و نقاشیهایی از صورت قدیسان بهره برد که در واقع برای وی راهی بود برای رسیدن به اهداف خود و نه انعکاس باورهای مذهبی. جالب آنکه ویلیام فینچ سیاح انگلیسی نیز در ۱۰۲۰ق/۱۶۱۱م این مکان را زیارتگاهی برای پیروان ادیان گوناگون معرفی می‌کند (کین، 81؛ آشر، 108 ,106). به هر روی، مقبرهٔ اکبر تجلی باورها و اعتقادات رایج در دورهٔ وی و نیز نمایانگر احساسات و خواسته‌های اوست. شیوه‌ای که او آغازگر آن بود، در دورهٔ جانشینانش جهانگیر و شاه‌جهان به ثمر رسید و سبک ابتکاری وی پس از مرگش همچنان رواج داشت؛ چنانکه مقبرهٔ او نیز بر همان اساس بنا شد.

دربارهٔ زمان و عامل ساخت بنا دو رأی مختلف در منابع دیده می‌شود: برخی اکبر و گروهی جهانگیر را سازندهٔ بنا دانسته‌اند. دربارهٔ نظر نخست گفته می‌شود که اکبر شالودهٔ اصلی ساختمان مقبره را در زمان حیات خود بنا کرد، اما پس از مرگ او ادامهٔ کار ۸ سال متوقف ماند تا فرزندش جهانگیر کار او را پی گرفت و با ۳ هزار کارگر آن را به پایان برد (هاول، 135؛ براون، 99). گروه دیگر معتقدند که جهانگیر سازندهٔ بنا بوده است، زیرا از یک سو در هیچ منبع معاصرِ اکبر، سخنی از ساخت مقبره نرفته است، و از سوی دیگر بر پایهٔ ستایش ادیبانهٔ



مقبرهٔ اکبرشاه

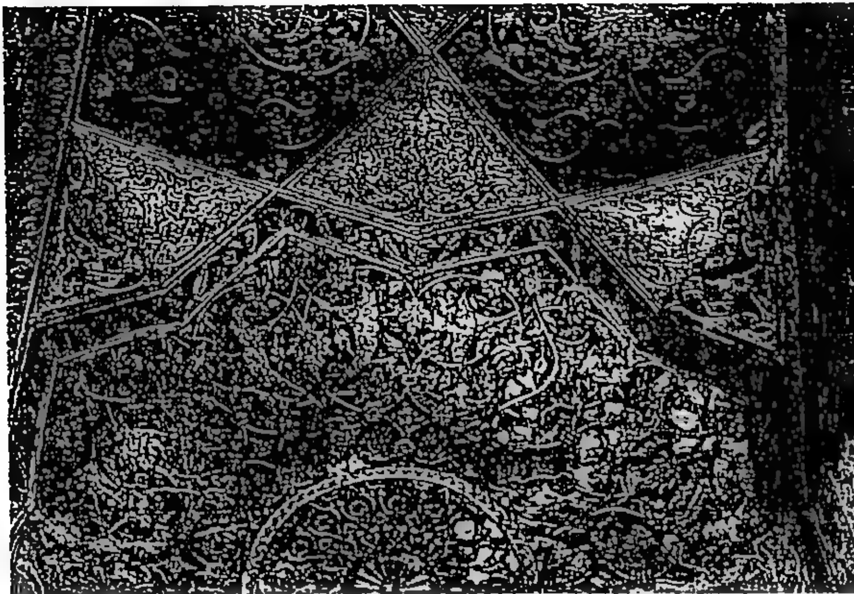
محمدباقر نجم ثانی از مقبرهٔ اکبر، وی تنها جهانگیر را طراح بنا می‌داند. با توجه به آنچه در *توزک جهانگیری*، به عنوان قدیم‌ترین منبع موجود آمده است، نظر اول درست‌تر می‌نماید. در این منبع به نقل از جهانگیر چنین آمده است که چون وی ساختمان گور پدر را نپسندید، بر آن شد تا خود «عمارتی عالی» بر پا کند. از این‌رو، معماران را فراخواند و با نظارت خود مقبره‌ای باشکوه پدید آورد و باغی مصفا برای آن ترتیب داد، چنانکه حدود ۵۰ هزار تومانِ رایج در ایرانِ آن زمان برای بنای آن هزینه کرد (ص ۷۳-۷۴؛ بیلی، 27؛ آشر، 107-105؛ براون، همانجا).

گفتنی است اگرچه جهانگیر بر آن بود تا بنایی باشکوه پدید آورد، ولی چون ذوق و سلیقهٔ پدر را نداشت، عملاً در ساخت این بنا نتیجهٔ چندان مطلوبی به دست نیاورد. اگرچه عده‌ای معتقدند که نقشه و خود بنا عالی است، اما در یک نگاه می‌توان دریافت که طبقات بالاتر دارای هماهنگی نیستند (بورک، 197-196).

---

1. *History*...

مقبره: ساختمان مقبره ۳۲۰ فوت مربع وسعت و حداکثر ۱۰۰ فوت ارتفاع دارد و باغی به وسعت ۱۵۰ جریب آن را از ۴ سوی در میان گرفته است. این باغ بسیار زیبا و با شکوه را که برگرفته از چهار باغهای ایرانی است، باغ پادشاهی یا بهشت آباد نامیده‌اند (احمد، ۳۹۳؛ براون، همانجا؛ «یادداشتها ...[1]»، 851؛ موسوی، ۵۷؛ EWA, X/221).



قسمتی از سقف مقبرهٔ اکبرشاه

باغ دارای ۴ دروازهٔ زیباست. ورودی اصلی، دروازهٔ جنوبی است و ۳ ورودی دیگر برای حفظ تقارن و تناسب طرح شده‌اند. هریک از این دروازه‌ها که خود یک کوشک دو طبقهٔ مستقل است، از کوشکهای ایرانی اقتباس شده است و مشتمل بر یک ایوان مرتفع جناقی در میان نمای داخلی و خارجی است که در دو سوی آن، طاق‌نماهایی برای حفظ تقارن، به وجود آمده است. بر فراز بام آنها «چتری»هایی با سقفی از مرمر سفید بر ۴ یا ۸ ستون نصب کرده‌اند (نک: جلیکو، 113؛ ناث، «فرهنگ...[2]»، 27).

دروازه‌ها از سنگ شنی سرخ ساخته شده‌اند و روی آن با استفاده از مرمر سفید، پرچین‌کاری شده است (برای رواج پرچین‌کاری رنگی با سنگ مرمر در زمان جهانگیر و شاه‌جهان، نک: EI², VIII/267). طرحهای به کار رفته مجموعه‌ای است از نقوش هندسی، اسلیمی و گلهای درشت که در یک ترکیب بندی هماهنگ، کنار هم گذارده شده‌اند. تزیینات خاتم بر روی دروازه‌ها نسبت به پوشش داخلی از رنگ‌آمیزی بیشتری برخوردار است و در آن سنگهای رنگین به کار رفته است. در تزیین سطحهای داخلی از نقاشی دیواری با موضوع گلهای درشت به شیوهٔ عثمانی استفاده شده است (گاسکین، 160-159؛ EWA، همانجا). مرحلهٔ تغییر نقشها به فرمهای گلدار، در دروازهٔ جنوبی مقبره ظاهر می‌شود. قابهای تزیینی اطراف طاقهای کوچک ایوان با نقوش هندسی آراسته شده است. اسلیمی پیشانی قوس بلند بیرونی با پیش‌طاق، دارای آذینهای گلسرخی است؛ تزیینات پرچین کاری درون ایوان از گل و برگ با رنگهای قرمز و سفید آرایش یافته است. نمای دروازه اگرچه زیباست، اما کاری دور از ظرافت است که بر پایهٔ یک اصل موزاییک کاری با قطعات سنگ ساخته شده‌اند (دانیل، 373؛ گاسکین، همانجا؛ آشر، 109؛ EI², VIII/268).



قسمتی از دیوارهٔ داخلی مقبرهٔ اکبرشاه

در ۴ گوشهٔ دروازهٔ جنوبی، ۴ منارهٔ بلند برافراشته شده‌اند. این سبک نخستین بار، در مقبرهٔ اکبر دیده می‌شود و پس از ربع قرن در «تاج محل» تکرار شده است (براون، دانیل، همانجاها؛ پاپادوپولو، 292-291). چتریهای بام این کوشکها به همان شکلی که ظاهراً مورد علاقهٔ اکبر بوده، قرار داده شده است (کخ، 72؛ لال، 35). روی قسمت بیرونی دروازهٔ اصلی، کتیبه‌ای حاوی ابیاتی به قلم ثلث به خط امانت خان (ه م) با رقم «عبدالحق شیرازی» و تاریخ ۱۰۲۲ق وجود دارد (بگلی، تصاویر 19 ,18؛ سیلی، 27؛ برای اطلاعاتی دربارهٔ کتیبه‌ها و ابیات آن، نک: حکمت، ۹۷-۱۰۰). همچنین کتیبه‌ای با رقم وی روی سردر شمالی، دیده می‌شود که دربردارندهٔ تاریخ اتمام کار ساختمان (۱۰۲۱ق) است. در سردر

---

1. «Notices...» 2. *An Illustrated...*

ورودی و در مقبره نیز خط نستعلیق به قلم وی، و در سردر خارجی، قصیدهٔ مفصلی در توصیف و تعریف از باغ اطراف بنا نقش بسته است (بگلی، همانجا).

در سردر شمالی دروازه، پرچین‌کاریی با نقش گلهای ریز و درشت، و طرحی شبیه به ابر چینی با نقش‌مایهٔ اسلیمی و گلهای درشت کـه در یک کادر قرار گرفته‌اند و به گلهای شاه‌عباسی شباهت دارند، دیده می‌شود (همو، تصویر 20). بر پیشانی دروازهٔ غربی بنا نقوش اسلیمی وهندسی و روی نیم‌طاق، یک نیمه شمسه دیده می‌شود. زیر و روی کاربندیها و بالا و روی اِزاره‌ها نیز نقاشی شده است. بنا دارای دو طبقه و دروازهٔ ۴ چتری است که با دروازهٔ جنوبی از نظر شکل تفاوت دارد. گفتنی است که این کوشک راه ورودی نـدارد و به جـای در ورودی، ۳ نـورگیر در آن تعبیـه شده است (نـاث، «چند منظـره...[1]»، تصاویـر XC, XCI).

دروازه‌های آرامگاه اکبر اقتباسی است از بنای یادبودی که وی به مناسبت پیروزی خود در شبه جزیرهٔ دکن (۱۰۱۰ق) احداث کرد و «بلند دروازه» نامیده شد که به شیوهٔ پیش‌طاقهای ایرانی طراحی شده، و دارای ابعاد بزرگی است، اما ابعاد دروازه‌های مقبرهٔ اکبر دارای تناسبی بیشترند (نک: براون، 97؛ نیز نک: کخ، تصویر 64). نمازخانه در دروازه یا کوشک غربی قرار دارد و فاقد محراب است، اما به شیوهٔ ایرانـی، یک پس‌رفتگی در دیـوار غربی، جایگزین محـراب شده است. بـر روی بام این کوشک نیز ۴ چتری نصب شده است، در حالی که بر روی بام دروازه‌های شمالی و شرقی تنها یک چتری بیضی شکل قرار داده‌اند. این ۳ دروازه نیز چون دروازهٔ ورودی از سنگ قرمز شنی و با پرچین کاری تزیین شده‌است (EWA, X/221).

با وجود اینکه بخشهای بسیاری از این باغ از میان رفته است، اما از باقی‌ماندهٔ آن می‌توان دریافت که چگونه ۳ عامل دروازه، باغ و بنای مقبـره، مجموعه‌ای متحـد و هماهنگ از معماری به وجود آورده‌اند. ۴نهر آب پهناور و پیاده‌روهای سنگفرش موازی، ساختمان آرامگاه را به دروازه‌های چهارگانه متصل می‌سازد. پیاده‌روها در فاصله‌های معین، عریض‌تر شده، و به شکل یک صفه درآمده، و در هر صفه، فوارهٔ آب و سایر الحاقات مورد نیاز، منظور شده است. همهٔ این مجموعه نشان دهندهٔ آن است که باغ‌آرایی، با طرح کلی معماری، برنامه‌ریزی و اجرا شده است (نک: جلیکو، 113؛ کخ، 72-70؛ آشر، 105).

طراحی ظاهری باغ همانند باغ مقبرهٔ همایون است. در این باغ نیز ۴ جوی که از یک منبع سرچشمه می‌گرفته، جاری بوده است که با بهره‌گیری از اندیشهٔ رودهای بهشت در روایات اسلامی تعبیه شده بوده است (آشر، 107-106) و آرامگاه اکبر عملاً تصویری از یک بهشت جاودان است (پاپادوپولو، 549). بنابر اظهـارات فینچ (براساس مشاهـداتش) ساختمان مقبره در ۱۰۲۰ق/۱۶۱۱م، هنوز ناتمام بوده است، ولی باغهای اطراف بنا، تمام شده بودند (آشر، 106-105).

آرامگاه: این بنا هرمی شکل و در نوع خود بی‌نظیر است و از سنگ شنی قرمز و مرمر در ساخت آن استفاده شده است (احمد، ۳۹۴). ساختمان شامل ۵ طبقه است. طبقهٔ اول مقبره را از سنگ قرمز ساخته‌اند، در حالی که آخرین طبقه شامل یک محوطهٔ مرمرین است (آشر، 106). ساختمان به ۳ بخش تقسیم می‌شود:

بخش اول که شامل طبقهٔ پایین است، صفهٔ مکعبی با شکوهی است که طول هر ضلع آن ۳۰۰ فوت (ح ۹۰ متر) و ارتفاع آن نیز ۳۰ فوت (ح ۹ متر) است. در هر ضلع آن طاق‌نماهایی احداث شده که در میان آن یک ساختمان بلند مستطیل شکل شامل یک شاه‌نشین قوسی طاقدار، داخل یک قاب مستطیل منظور شده است. ورودی به داخل صفه در شاه‌نشین جنوبی قرار دارد. راهرو پشت آن به اتاق مقبره منتهی می‌شود. براون معتقد است این قسمت در زمان حیات اکبر ساخته شده است (ص 99). در لبهٔ بام صفه، رخ بامهـایی از سنگ شنی قـرمز و در هر گوشهٔ آن یک چتری نصب شده است (همانجا؛ EWA، همانجا).

طبقهٔ زیرین به عرض ۳۰۰ فوت و ارتفاع ۳۰ فوت، یک بنای کشیدهٔ دهلیزدار، با اتاقهای چند طبقه و ظاهراً تحت تأثیر دیرهای هندی نوع ویهرا ساخته شده است (کونل، 170).

بخش دوم که طبقات ۲، ۳ و ۴ را در بردارد، شامل ۳ شبستان است که بر روی هم قرار دارند. هر شبستان از طبقهٔ زیرین خود کوچک‌تر است. این شبستانها ترکیبی از طاق‌نماهای دو ردیفه و چترهای متعددی است که بر سطح آزاد بامها نصب شده‌اند و همگی از سنگ شنی قرمزند (براون، همانجا؛ بورک، 197).

بخش سوم در بردارندهٔ طبقهٔ پنجم است که دارای یک مهتابی محصور در جان‌پناه است و سنگ مزار در میان آن قرار دارد. بخش فوقانی آرامگاه اکبر از شاهکارهای معماری شبه قاره به شمار می‌آید و همچنین سرآغاز استفادهٔ یکسره از مرمر سفید در معماری آرامگاههای این مکتب است. اگر به تنهایی و نه در مجموع به این بخش نگریسته شود، بسیار زیباست، ولی در موضع کنونی خود نامتجانس می‌نماید. نمای دیوارهٔ خارجی این قسمت از ساختمان بسیار زیباست و دارای کنده‌کاری و مرمر مشبک‌کاری است (همانجا؛ براون، 100-99).

هر یک از طبقات توسط ایوانی با ستونهای ستبر احاطه شده‌اند. سابقاً آنجا برای مدت کوتاهی محل اقامت بوده است (سیلی، 28-27؛ بریلوی، ۶۱). آخرین طبقه شامل یک محوطهٔ باز است که از ۴ طرف توسط دیوارهای مرمرین سفید احاطه گردیده است. این بخش با وجود زیبایی، با طبقات پایین هماهنگی ندارد (آشر، 106؛ بورک، همانجا). ایوانهای ستون‌دار مقبره و شمار زیادی از گنبدهای چتری مانند طبقات فوقانی، حاصل یک کار هنرمندانهٔ ظریف و یک دست است شبیه به آنچه در ساختمان ۵ طبقهٔ معروف به «پنج محل» در فتح‌پور سیکری به چشم می‌خورد (آشر، 107-106).

در شرق آرامگاه در حجرهٔ دیگری، قبری با سنگ مرمر قرار دارد

---

1. *Some...*

که اطراف آن آیاتی از قرآن کریم کنده‌کاری شده است. در فاصلهٔ چند قدمی آن، چاهی خشکیده قرار دارد و در غرب آرامگاه در حجره‌ای، قبر مرمرینی مزین به آیات قرآنی و تزیینات زیباست که در گوشهٔ پایین آن عبارت «هذا قبر شکر النسا بیگم» فرزند اکبر نوشته شده است (احمد، ۳۹۳- ۳۹۵، ۳۹۷؛ نیز نک: «یادداشتها»، 851). مقبرهٔ سلطان بیگم در الله‌آباد به یقین یک مقبرهٔ خالی است، چرا که وی خود آرزو داشت در کنار پدر بزرگش ظاهراً در قسمت راست دفن شود. کنار آرامگاه شکرالنساء، قبر مرمرین دیگری متعلق به سلیمان شکوه، پسر عالم شاه، برادر اکبر شاه ثانی که در ۱۲۵۳ق در آگره درگذشت و در باغ اکبر دفن شد، قرار دارد. علاوه بر آنها چند قبر بی‌نام و نشان دیگر نیز در آنجا به چشم می‌خورد (احمد، همانجا).

قبر: در مرکز بالاترین طبقه، قبر مرمرین امپراتور بزرگ قرار دارد که در شمال آن یک چراغدان قرار گرفته است. بر روی سنگ قبر، در ۴ طرف، ۹۹ نام باری تعالیٰ، در بالای آن شعار الله اکبر و در قسمت پایین آن جملهٔ جل جلاله حک شده است که همراه با نقش مایه‌های گلدارِ پیچیدهٔ زیبا دیده می‌شود. از نکات جالب توجه آن است که این قبر بدون سقف است (احمد، نیز «یادداشتها»، همانجاها). آشر دربارهٔ بدون سقف بودن این قسمت از بنا، معتقد است که به سبب نورپردازی بنا، چنین ساخته شده تا قبر زیر نور ماه و خورشید قرار داشته باشد؛ شیوه‌ای که به خصوص توسط اکبر و جهانگیر دنبال شده است (ص 108). اما فینچ که این بنا را دیده، اظهار کرده است که قصد اصلی آن بوده که بر بالای قبر یک گنبد مرمرین، با رویهٔ طلا کاری شده، بنا شود. در بالای مقبره یک ستون مرمری قرار دارد که دارای فرورفتگی است و گفته شده که سابقاً در میان آن الماس بزرگ «کوه نور» قرار داشته است. مدفن اصلی شاه در سردابه قرار دارد که از یک درگاه واقع در شاه‌نشین جنوبی می‌توان به اتاق مقبره راه یافت. تمام قسمت پایین استوار و به مقیاسی مناسب طراحی شده است؛ از این‌رو، بعید نیست که این طبقه در سالهای آخر سلطنت اکبر شاه ساخته شده باشد (سیلی، براون، همانجاها). از مسائل قابل توجه دربارهٔ سردابه، افسانه‌ای مربوط به یک صلیب بوده که روی آن «رمز برادری» حک شده بوده است («یادداشتها»، 852).

تزیینات: در دیوارهای داخل مقبره، طرحهای خارجی سطح افقی با سنگ‌نوشته‌هایی از قرآن کریم تقسیم بندی شده‌اند (سیلی، همانجا؛ ناث، «تاریخ»، II/303). در ۱۰۱۱ق تمام آگره تحت تأثیر نقاشی «مادونا» (=تصویر حضرت مریم) قرار گرفته بود که کشیشهای یسوعی در محرابهایشان از آن نگهداری می‌کردند. این تأثیر چنان بود که اکبر نیز خواستار نمونه‌ای از تصویر مادونا شد و سپس این گرایش در فرزند وی جهانگیر هم پیدا شد، چنانکه دستور داد نقاشان عکسهای چاپی غربی را کپی کنند، و نیز از تصاویر قدیسین و مضامین مسیحی برای تزیین دیوارهای قصر خود و حتیٰ مقبرهٔ پدرش استفاده کنند (گاسکین، 159)؛ گفتنی است که مانریکه نیز تصویری از حضرت مریم را روی دروازهٔ مقبرهٔ اکبر مشاهده کرده بوده است (کین، 62). افزون بر این در راهرو بنا تصاویری از صورتهایی دیده شده که شبیه پدران روحانی فرقهٔ یسوعی بوده است که نشانگر تأثیر مسیحیت طی فرمانروایی اکبر است که تا زمان شاه‌جهان نیز ادامه داشته است («یادداشتها»، 853-852).

هشتی یا دالان منتهی به محل مقبره، دارای کاربندیهای تزیین شده با نقش گلدانهایی به سبک غربی است که شاخه‌هایی شبیه نقوش اسلیمی از آنها خارج شده است. افزون بر آن نقوش اسلیمی در جاهای دیگر نیز به فراوانی به چشم می‌خورد. نقاشی، گچبری و طلاکاری، به وفور در قسمتهای مختلف دیده می‌شود (کخ، تصویر 7). بر روی پیشانی دروازهٔ ورودی، نقوشی شبیه اسلیمی با ۲ حاشیه دیده می‌شود که حاشیهٔ نازک‌تر، دارای نقوش هندسی، و حاشیهٔ بزرگ‌تر، دارای نقشی مانند دو «لا»ی به هم چسبیده هستند که بالای آن نقوش هندسی و گلهای درشت زیبا به صورت پرچین‌کاری به کار رفته است. اشکال هندسی همچون مربع، مثلث، مربع مستطیل و اشکال چندپر دیده می‌شود (ناث، «فرهنگ...»، 50؛ لال، 35، تصویر).

در ۱۰۹۹ق مقبرهٔ اکبر توسط «جات»ها (نک: *اردو*...، ۱۳/۷-۱۷) غارت شد و طلاها و نقره‌ها و فرشهای نفیس آن به یغما رفت و به ساختمان مقبره نیز صدمات سنگین وارد گردید. گفتنی است که این بنا توسط دولت انگلیس مرمت شده بوده است (کین، 81؛ آشر، همانجا؛ گاسکین، 238).

مآخذ: احمد، بشیرالدین، *واقعات دارالحکومت دهلی*، دهلی، ۱۹۹۲م؛ *اردو دائرة المعارف اسلامیه*، لاهور، ۱۹۶۳-۱۹۸۶م؛ بریلوی، عبادت، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، دانشگاه پنجاب؛ حکمت، علی‌اصغر، *نقش فارسی بر احجار هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ موسوی، مرتضیٰ، «فن معماری در زمان امپراطوری تیموریان هند و پاکستان»، وحید، ۱۳۴۴ش، شم ۱۰؛ نیز:

Asher, C. B., « Architecture of Mughal India», *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992, vol. I(4); Begley, W.E., «Amanat Khan and the Calligraphy on the Taj Mahal», *Kunst des Orients*, Wiesbaden, 1978-1979, vol. XII; Brown, P., *Indian Architecture (Islamic Period)*, Bombay, 1981; Burke, S. M., *Akbar the Greatest Mogul*, New Delhi, 1989; Daniell, Th. and William, «The Gate, Akbar's Mausoleum, Sikandra», *Travellers' India*, ed. H. K. Kaul, Delhi, 1980; EI²; EWA; Franz, H. G., *Hinduistische und islamische Kunst Indiens*, Leipzig, 1967; Gascoigne, B., *The Great Moghuls*, London, 1973; Havell, E. B., *A Handbook of Indian Art*, London; Jellicoe, S., «The Development of the Mughal Gardens», *The Islamic Garden*, Washington, 1976; Keene, H. G., *The Turks in India*, Lahore, 1879; Koch, E., *Mughal Architecture*, München, 1991; Kühnel, E., *Die Kunst des Islam*, Stuttgart, 1962; Lall, J., *Taj Mahal and the Saga of the Great Mughals*, New Delhi, 1994; Nath, R., *History of Mughal Architecture*, New Delhi, 1985; id, *An Illustrated Glossary of Indo-Moslim Architecture*, Jaipur, 1986; id, *Some Aspects of Mughal Architecture*, New Delhi, 1976; «Notices of Books», JRAS, London, 1911, vol. XVIII; Papadopoulo, A., *L' Islam et l'art musulman*, Paris, 1976; Ray, S., «Indo-Persian Contacts During the Age of Akbar», *Indo-Iranica*, 1951, vol. IV; Saili, G., *Golden India, Taj Mahal*, New Delhi, 1996.

مهیانو علیزاده

اَکْبَرنامه، تاریخ مفصل و سال شمار دوران سلطنت اکبرشاه بابری (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) و شرح احوال خاندان و

نیاکان او، تألیف ابوالفضل علامی (ه م). مؤلف در ۹۸۲ق، مطابق با نوزدهمین سال سلطنت اکبرشاه (سال ۱۹ الٰهی) به تألیف تاریخ دودمان بابریان هند و شرح احوال و آثار سلاطین این خاندان، از چنگیز به بعد مأمور شد (نک: ۱۰/۱) و در همان سال این کار را آغاز کرد.

ابوالفضل در ابتدای کار قصد داشت که تاریخ دوران زندگانی اکبرشاه را بخش اصلی این تألیف قرار دهد و آن را در ۳ بخش، به طوری که هر بخش وقایع یک قرن ۳۰ سالهٔ حیات او را شامل شود، تنظیم و تبویب نماید (۳/۳)، ولی با قتل او در ۱۰۱۱ق مقارن با ۶۱ سالگی اکبر (سال ۴۷ الٰهی) این طرح ناتمام ماند و سالها پس از آن در زمان سلطنت شاه جهان، نوادهٔ اکبر، یکی از وابستگان دربار او به نام عنایت‌الله بن محب علی ادامهٔ آن را تا پایان عمر اکبرشاه تألیف کرد (استوری، 548-I(2)/547).

اکبرنامه که مؤلف از آن با عنوانهایی مانند «محمدت‌نامه» (۱۰/۱، ۶۳، ۷۲) و «شگرف‌نامه» (۱۰/۱) یاد می‌کند، شامل ۳ مجلد است: جلد اول پس از شرحی دربارهٔ ولادت اکبرشاه و زایچهٔ او بر حسب محاسبات منجمان، از حضرت آدم شروع شده، به اجداد خاندان مغول تا تیمور می‌رسد و از تیمور تا بابر و همایون و سرانجام جلوس اکبرشاه ادامه می‌یابد. جلد دوم از آغاز دوران سلطنت اکبرشاه آغاز می‌شود و تا سال هفدهم سلطنت او در ۹۷۹ق که ۳۰ سالگی اوست، ادامه می‌یابد. تألیف جلد دوم در ۱۰۰۴ق پایان یافته است، زیرا ابوالفضل در این سال بر این جلد خاتمه‌ای افزوده، و در آنجا به اتمام آن در ۳۰ سالگی عمر اکبر اشاره کرده است. جلد سوم شرح وقایع از ۹۸۰ق آغاز می‌شود، ولی کار مؤلف با قتل او ناتمام می‌ماند.

مدارک و منابع ابوالفضل در تألیف *اکبرنامه* اینها بوده است: ۱. تواریخ معتبر عصر مغول و تاریخ دوران حکومت تیموریان تا زمان همایون؛ ۲. اسناد و مکاتبات درباری؛ ۳. شنیده‌های او از اشخاص معتمد و صاحب اطلاع؛ ۴. مشاهدات خود او.

در تاریخ مغول و تیموریان ایران، از *ظفرنامهٔ* شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامهٔ* شامی، *روضة الصفا*، *حبیب السیر*، *زبدة التواریخ* حافظ ابرو و *مطلع السعدین* بهره جسته، و در تاریخ تیموریان هند (بابریان) که بخش بزرگی از کتاب است و دوران بابر و همایون را در برمی‌گیرد، از *بابرنامه* (*تزوک بابری*)، *قانون همایونی* خواندمیر، *تذکرهٔ همایون و اکبر* تألیف بایزید بیات، *همایون نامهٔ* گلبدن‌بیگم دختر بابر، *تاریخ رشیدی* محمد حیدر دوغلات و *تذکرة الواقعات* جوهر استفاده کرده است (نک: بوریج، 469-471). در نگارش تاریخ دوران زندگی و سلطنت اکبر مؤلف بخشی را از نوشته‌های دیگران و مسموعات خود بهره گرفته، و در بخش اصلی آن به مشاهدات شخصی خود اتکا کرده است و نوشته‌های خود را پس از تحریر جزء به جزء به نظر اکبرشاه می‌رسانده، و موارد مشکوک را اصلاح و تصحیح می‌کرده است (نک: ۱۰/۱).

اکبرنامه با آنکه به نثری ساده و در عین حال آمیخته به صنایع لفظی نوشته شده، و در هر جای آن که ذکری از اکبرشاه آمده است، در مدح و ستایش او الفاظی مبالغه‌آمیز هم دیده می‌شود، کتابی است که هم از لحاظ ادبی و شیوه‌های پارسی‌نویسی در شبه قاره شایستهٔ توجه است (نک: بهار، ۲۸۹/۳-۲۹۵) و هم از دیدگاه تاریخی اهمیت خاص دارد و از بهترین منابع تحقیق در جزئیات رویدادها و چگونگی اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی و فرهنگی هندوستان در اوایل حکومت بابریان تا پایان عمر اکبرشاه به شمار می‌رود. علاوه بر این، از آنجا که روابط میان ایران و هند از دوران شاه اسماعیل صفوی و بابر شاه گورکانی تا زمان تألیف کتاب، همواره بسیار نزدیک و دوستانه بوده است، و نیز از آنجا که در طول این زمان گروههایی از طبقات مختلف ایرانی، از بازرگان و سیاحتگر تا صنعتگر و هنرمند و ادیب و شاعر و دانشمند، از شهرهای این کشور به نقاط آباد و مراکز دولتی و فرهنگی هندوستان مهاجرت کرده، و به سبب روابط و مناسباتی که با ایران داشتند، وسیلهٔ انتقال اخبار و شایعات غیررسمی شده بودند، در این کتاب مطالبی دربارهٔ اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران و ماوراءالنهر (توران زمین) و کیفیات معیشت مردم آن نواحی دیده می‌شود که در تواریخ رسمی آن روزگار نیامده، و یا تنها از دیدگاه وقایع نگاران درباری شاهان صفوی به نگارش درآمده است. از جنبه‌های مهم این تألیف یکی اشارات سودمندی است که در ضمن ذکر وقایع تاریخی به احوال شاعران و دانشمندانی که از ایران به هند رفته بودند، می‌کند و دیگر گزارشهایی است که از آداب و رسوم و سنتهای اجتماعی و باورهای عامیانهٔ مردم هند (هندوان و مسلمانان)، اعیاد و جشنها، شیوه‌های کشاورزی و آبیاری، انواع محصولات و اقسام حرفه‌ها در فصول مختلف آن به نظر می‌رسد.

چنانکه گفته شد، ابوالفضل در این کتاب ذکر وقایع دوران سلطنت اکبرشاه و کارهای او را در جهت استقرار و توسعهٔ حکومت اسلامی در شبه قاره، تثبیت عدالت و صلح و امنیت در جامعه و رفع تبعیضات مذهبی و فرقه‌ای، تا ۱۰۱۰ق (چهل و ششمین سال سلطنت اکبرشاه)، ادامه می‌دهد و اندکی پس از آن به توطئهٔ شاهزاده سلیم (جهانگیر) به قتل می‌رسد. تکملهٔ کار ابوالفضل، به قلم عنایت‌الله ابن محب علی در پایان اغلب نسخه‌های این کتاب دیده می‌شود. مؤلف این تکمله کوشیده است که سبک و روش ابوالفضل را در کار خود پیروی نماید، لیکن به هیچ روی از عهدهٔ این کار برنیامده، و در گزارش وقایع به اختصار پرداخته است و چون سالیان دراز پس از روزگار اکبرشاه زندگی می‌کرده است، ناچار می‌بایست به اقوال صاحب خبران اعتماد، و از گزارشهای مورخان دیگر اخذ و اقتباس نماید.

برخی از محققان چون استوری (I(2)/343) و مارشال (ص 32) *آیین اکبری* را جزء *اکبرنامه* و جلد آخر آن دانسته‌اند، ولی این نظر درست نیست و *آیین اکبری* (ه م) اثر مستقل و جداگانه و دائرة المعارف گونه‌ای است که ابوالفضل آن را در شرح نهادها و آیینهای دوران اکبرشاه و دربار او تألیف کرده، و آن را در ۱۰۰۶ق، و نزدیک به ۵ سال پیش از مرگ خود به پایان برده است، در حالی که در زمان مرگ او

تألیف *اکبرنامه* هنوز به پایان نرسیده بود (نک: آفتاب اصغر، ۱۷۹).

از *اکبرنامه* و بخشهای مختلف آن نسخه‌های فراوان در کتابخانه‌های هند و دیگر کشورها موجود است که برخی از آنها با تصاویر و مینیاتورهایی تزیین شده است (نک: استوری، I(2)/543-549؛ منزوی، *خطی*، ۴۵۸۰/۶-۴۵۸۶، *خطی مشترک*، ۴۰۲/۱۰-۴۰۶). این کتاب یک‌بار در لکهنو (۱۸۷۶م) در ۳ جلد به هزینهٔ راجهٔ پتیاله چاپ سنگی شد، ولی این چاپ دارای اغلاط بسیار و افتادگیهایی است (نک: الیوت، VI/8-9)؛ بار دیگر در سالهای ۱۸۷۷-۱۸۸۶م مولوی آغا احمدعلی و مولوی عبدالرحیم مدرسان مدرسهٔ عالیهٔ کلکته این کتاب را از روی چند نسخه تصحیح کردند که در ۳ مجلد با فهرستهای لازم از طرف انجمن آسیایی بنگال در کلکته انتشار یافت.

اکبرنامه در فاصلهٔ سالهای ۱۸۹۷-۱۹۲۱م به قلم هـ . بوریج به زبان انگلیسی ترجمه گردید و با فهارس و حواشی بسیار مفید در کلکته منتشر شد (برای بررسی تلخیصات و ترجمه‌های گزیده‌هایی از *اکبرنامه*، نک: استوری، همانجا).

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ‌نویسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، کلکته، ۱۸۸۶م؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ نیز:

Beveridge, H., «The Sources of the *Akbarnama*», *Journal & Proceeding of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1919, vol. XIV, no. 9; Elliot, H.M. and J., Dowson, *History of India*, Lahore, 1976, vol. VI; Marshall, D.N., *Mughals in India*, London, 1985; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1970.

فتح‌الله مجتبائی

اَکْثَم بْنِ صَیْفی، از مشایخ عرب جاهلی ـ مخضرم از قبیلهٔ بنی‌تمیم. از زندگی او چندان اطلاعی در دست نیست و آنچه هست، با افسانه درآمیخته است. وی به داشتن عمر دراز مشهور بوده (کلبی، ۲۶۹)، و از او با عنوان «حکیم» یاد شده است (نک: ابن درید، ۲۰۷).

مهم‌ترین نکته در زندگی اکثم اسلام آوردن او، و نیز سخنان حکیمانه‌ای است که از وی نقل شده است. گویند: وقتی که شنید پیامبر اسلام (ص) در مکه به دعوت پرداخته‌اند، فرزند خود را فرستاد تا چگونگی ماجرا را به او اطلاع دهد. او با حضرت محمد (ص) دیدار کرد و دیده‌ها و شنیده‌های خود را به پدر گزارش داد. آنگاه اکثم مشتاق پذیرش اسلام شد و پس از گفت‌وگو با بنی‌تمیم آهنگ دیدار پیامبر (ص) کرد، اما در میان راه درگذشت (ابن قتیبه، *المعارف*، ۲۹۹؛ مفضل، ۱۸۹-۱۹۰؛ قس: حمدالله، ۲۴۸؛ زرکلی، ۶/۲).

روایت تأیید نشده‌ای حکایت از آن دارد که آیهٔ «...وَ مَنْ یَخْرُجْ مِنْ بَیْتِهِ مُهاجِراً اِلَی اللّٰهِ وَ رَسولِهِ ثُمَّ یُدْرِکْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ اَجْرُهُ عَلَی اللّٰهِ...» (نساء/۴/۱۰۰) دربارهٔ اکثم نازل شده است (بلاذری، ۲۶۵/۱؛ ابن اثیر، ۱۴۹). بنابر روایت ابن عبدالبر برخی او را در شمار اصحاب آورده‌اند (نک: ۱۴۶/۱-۱۴۷)، در حالی که حتیٰ اسلام آوردن وی نیز محرز نیست (همانجا).

اکثم در دورهٔ جاهلیت، از کسانی بود که به دلیل شرافت، صداقت و دیگر صفات نیکو، به کار قضا می‌پرداخت (یعقوبی، ۲۵۸/۱). از منابع چنین بر می‌آید که وی به دلیل دانایی و سخنوری، نقش اجتماعی و تربیتی برجسته‌ای در آن روزگار داشته است (مثلاً نک: ابن قتیبه، عیون...، ۱۰۸/۱)؛ چنانکه برخی از بزرگان و فرمانروایان عرب با وی ارتباط و مکاتبه داشته، و از رایزنی با او سود می‌برده‌اند. گفته‌اند که وی یک بار برای آزاد کردن اسیران بنی‌تمیم نزد نعمان بن منذر، فرمانروای حیره رفت (ابوحاتم، ۱۸-۲۵).

اکثم از چنان اعتباری برخوردار بود که نعمان بن منذر، او را با گروهی از نخبگان عرب همراه نامه‌ای نزد پادشاه ایران به مداین فرستاد و در این دیدار وی با پادشاه سخن گفت و شاه از سخنان نیکو و حکیمانهٔ اکثم در شگفت شد و گفت اگر عرب فقط تو را داشت، کفایت می‌کرد (ابن عبدربه، ۹/۲-۱۲).

در منابع تاریخی، روایی و ادبی سخنان حکمت آمیز و بلیغ بسیار از اکثم آورده‌اند (مثلاً نک: جاحظ، *البخلاء*، ۷۹/۱، *البیان...*، ۵۴/۲، ۱۶۰/۳؛ ابوحاتم، ۱۴-۲۵؛ ابن قتیبه، همان، ۵/۱، ۱۰۸، ۲۴۶، ۲۸۴، ۳۱۹، ۳۲۹، ۳۲۱، ۲۰/۳، ۸۸). این سخنان غالباً به صورت مَثَل در میان اعراب رواج یافته (ابن عبدربه، ۷۶/۳-۸۰)، و از چنان منزلتی برخوردار است که در شمار سخنان پیشوایان و حکیمان نامدار اسلام قرار گرفته است.

شهرت اکثم به حکمت و دانش، او را همتای بزرگمهر و لقمان حکیم قرار داده است (همو، ۶۳/۳). ابن ابی الحدید او را حکیم‌ترین عرب روزگار خود شمرده است (۱۳۲/۱۵). به دلیل اهمیت ادبی سخنان اکثم، بسیاری از آنها در کتابهای لغت نیز آمده است (مثلاً نک: ابن منظور، ذیل فکک، جمع؛ نیز نک: سیوطی، ۵۰۱/۱). منابع اسلامی حکایت از آن دارد که آموزشها و سخنان اکثم نقش قابل توجهی در میان مسلمانان سده‌های اول داشته است. به روایت قلقشندی اکثم نخستین کسی بود که حکم «الولد للفراش» را صادر کرد و پس از آن اسلام نیز آن را تأیید کرد (۴۳۵/۱). از آنجا که بنابر گفتهٔ نجاشی عبدالعزیز بن یحییٰ جلودی ازدی بصری (د ۳۳۲ق/۹۴۴م)، اثری با عنوان *اخبار اکثم بن صیفی* داشته است (ص ۲۵۷)، اهمیت اکثم تا حدودی نمایان می‌شود.

از اکثم فرزندانی برجای ماند که در کوفه می‌زیستند (ابن قتیبه، *المعارف*، ۲۹۹). یحیی بن اکثم (۱۵۹-۲۴۲ق) وزیر مأمون، از تبار اکثم بوده است (ابن خلکان، ۱۴۷/۶).

مآخذ: ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن اثیر، مبارک، *المرصع*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوحاتم سجستانی، سهل، *المعمرون و الوصایا*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ جاحظ، عمرو، *البخلاء*، به کوشش احمد عوامری

و علی جارم، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جادالمولیٰ و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ *قرآن کریم*؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ کلبی، محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ مفضل بن سلمه، *الفاخر*، به کوشش استوری، لیدن، ۱۹۱۵م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش محمد جواد نایینی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

حسن یوسفی اشکوری

اَکْدَریّه، نک‍: عول و تعصیب.

اُکَر، عِلْم، یکی از شاخه‌های علم ریاضی که به بحث دربارۀ کره و خواص آن می‌پردازد. حاجی‌خلیفه در این باره چنین آورده است: «علمی است که بدون توجه به بسیط یا مرکب بودن کره از لحاظ عنصری یا فلکی بودن آن، از احوالی که بر کره عارض می‌شود، سخن می‌گوید، یعنی موضوع این علم ذات کره است» (۱۴۲/۱). در این علم ویژگیهای کره به عنوان یک شکل هندسی بررسی می‌شود و در نتیجه همان‌گونه که ابونصر فارابی بدان اشاره کرده است (ص ۷۸)، باید آن را از فروع هندسه برشمرد. طاش کوپری‌زاده افزون بر آنکه دو مبحث «الاکر المتحرکة» و «تسطیح الکرة» را به صورت دانشهایی مستقل از علم الاکر دانسته (۳۱۸/۱-۳۱۹)، همۀ این دانشها و مسائل مربوط به آن را از فروع علم هیأت شمرده است. حاجی خلیفه با اعتراض بر طاش کوپری‌زاده، بر آن است که مسائل مربوط به کرۀ متحرک نیز باید در چارچوب علم الاکر مطرح گردد (همانجا).

مهم‌ترین آثار موجود در این باره و نیز شرحها و اصلاحات آنها بدین قرار است:

۱. *الکرة المتحرکة*، نوشتۀ اطولوقس (آوتولوکوس) ریاضی‌دان یونانی (زنده در ح ۳۰۰ ق م) که مشتمل بر یک مقاله و ۱۲ شکل (= قضیه یا مسأله) بوده است. اسحاق بن حنین (۲۱۵- ۲۹۸ق/۸۳۰ - ۹۱۱م) این کتاب را به عربی ترجمه کرد (GAS, V/82؛ قربانی، *زندگی‌نامه*...، ۱۲۹). ابن ندیم تنها به اصلاح [روایت عربی] آن توسط یعقوب بن اسحاق کندی اشاره کرده (ص ۳۲۸)، و حاجی‌خلیفه افزون بر تکرار این سخن، از ترجمۀ آن در زمان مأمون یاد کرده (همانجا)، هرچند نام آن را به صورت *الاکر المتحرکة* آورده است. در متن چاپی تحریر نصیرالدین طوسی از *الکرة المتحرکة*، اصلاح کتاب به ثابت بن قره نسبت داده شده است («تحریر الکرة المتحرکة...»، ۲؛ نیز نک‍: قربانی، همان، ۲۰۹)، اما به نظر می‌رسد که این تفاوت ناشی از خطایی باشد که در نسخ خطی پدید آمده است و یا شاید بر اثر خلط میان این کتاب و *الاکر* ثئودُسیوس[1] باشد که توسط ثابت بن قره اصلاح شده است. گراردوس کرمونایی[2] این کتاب را به لاتینی ترجمه کرده است (هاکسلی، 339).

۲. *الاکر*، نوشتۀ ثئودسیوس (در مآخذ عربی اغلب ثاوذیوس و گاه به صورتهای تاودسیوس و ثیودورس) ریاضی‌دان یونانی (نیمۀ دوم سدۀ ۲ ق م). ابن ندیم این کتاب را دارای ۳ مقاله خوانده (همانجا)، و قاضی صاعد اندلسی از مؤلف با عنوان «صاحب *الاکر*» یاد کرده است (ص ۱۸۰). این کتاب از مشهورترین کتابهای «متوسطات» (آثاری که در برنامه‌های درسی قدیم پس از *اصول* اقلیدس و پیش از مجسطی بطلمیوس خوانده می‌شد) به شمار می‌آمد (حاجی خلیفه، همانجا). نصیرالدین طوسی در مقدمۀ تحریر این اثر («تحریر الاکر...»، ۲) چنین آورده است: «۳ مقاله دارد و بیشتر نسخه‌های آن مشتمل بر ۹۵ شکل است، اما برخی نسخه‌ها یک شکل کم دارد». ابوالعباس احمد بن محمد بن معتصم (مستعین بالله) دستور داد که آن را ترجمه کنند. پس قسطا بن لوقا این کار را برعهده گرفت و در حدود سال ۲۵۰ق/۸۶۴م تا شکل پنجم از مقالۀ سوم را ترجمه کرد. اما ترجمۀ دیگر قضایا را کسی دیگر برعهده گرفت و ثابت بن قره آن را اصلاح کرد (قس: قربانی، همان، ۵۰۴). حاجی خلیفه از تحریر تقی‌الدین محمد بن معروف راصد (د ۹۹۳ق/۱۵۸۵م) نیز یاد کرده است (۱۴۲/۱).

۳. *الاشکال الکریة*، نوشتۀ منلائوس اسکندرانی[3] (زنده در ح ۱۰۰م). اسحاق بن حنین این کتاب را به عربی ترجمه کرد (GAS, V/273؛ قربانی، همان، ۱۲۸، ۴۳۴). ابن ندیم (ص ۳۲۷) تنها به نام این اثر اشاره کرده است (نیز نک‍: صاعد اندلسی، همانجا). چند تن از ریاضی‌دانان دورۀ اسلامی این کتاب را با عنوان *اصلاح کتاب مانالاوس فی الاشکال الکریة* تحریر کرده‌اند، از جمله:

الف - ابوعبدالله محمد بن عیسیٰ ماهانی (د ح ۲۷۵ق/۸۸۸م). به گفتۀ ابوالفضل احمد بن ابوسعد هروی این اصلاح ناقص بوده است. از این اصلاح در حال حاضر نسخه‌ای در دست نیست (قربانی، همانجا).

ب - ابوالفضل هروی. نام اصلاح وی بـه شکل *کتاب مانالاوس مما اصلحه احمد بن ابی سعد الهروی* نیز آمده است. هروی در این کتاب دربارۀ اصلاح ماهانی چنین آورده است: «در آنچه ماهانی اصلاح کرده بود، تأمل کردم و دریافتم که در گذر زمان خلل بسیار در آن وارد شده بود. پس آنچه را اصلاحش واجب بود، از نظر لفظ و معنی و برهان اصلاح کردم» (قربانی، *ریاضی‌دانان*...، ۶۷، ۱۱۸-۱۱۹، *زندگی‌نامه*، ۱۰۰، ۴۳۴؛ نیز نک‍: *آلوارت*، V/316).

از اصلاح ابوالفضل هروی دو نسخه یکی در لیدن و دیگری در استانبول (شم‍ ۳۴۶۴/۵) موجود است. نسخۀ استانبول ۳ مقاله دارد که به ترتیب دارای ۶۰، ۱۸ و ۱۰ شکل است (کراوزه، 466؛ قربانی، *ریاضی‌دانان*، ۱۱۸). نصیرالدین طوسی در تحریر خود بارها از این اصلاح نام برده است («تحریر کتاب مانالاوس»، ۲، جم‍). ماکس کراوزه گزیده‌ای از این کتاب را به زبان آلمانی ترجمه کرده که در ۱۹۳۶م

1. Theodosius 2. Gerardus Cremonensis 3. Menelaus of Alexandria

در برلین به چاپ رسیده است.

ج ـ ابونصر منصور بن عراق. این کتاب در ۳۹۸ق/۱۰۰۷م نگاشته شده است. ماکس کراوزه در ۱۹۳۶م متن عربی و ترجمهٔ آلمانی این اثر را نیز با مقدمه‌ای جامع و محققانه، همراه با گزیده‌ای از اصلاحات ریاضی‌دانان دیگر به چاپ رسانده است. همچنین گزیده‌ای از آن (موجود در بانکیپور) در ۱۹۴۸م با عنوان *مقالة فی اصلاح شکل کتاب مانالاوس* ضمن *رسائل* ابونصر عراق (رسالهٔ دوازدهم) به چاپ رسیده است. روایت اصلاح شدهٔ ابونصر اساس کار نصیرالدین طوسی در تهیهٔ تحریر این کتاب بوده است (همان، ۲؛ نیز نک: قربانی، همان، ۲۲۶).

د ـ محیی‌الدین یحیی بن محمد بن ابی الشکر مغربی (د ۶۸۲ق/ ۱۲۸۳م)، ریاضی‌دان و منجم اندلسی و از همکاران نصیرالدین طوسی در رصدخانهٔ مراغه. چند نسخهٔ خطی از اصلاح او (از جمله نسخهٔ خطی شم ۶۴۳۱/۱ کتابخانهٔ مجلس) در دست است. ماکس کراوزه گزیده‌ای از این رساله را نیز به آلمانی ترجمه و با حواشی مفید به چاپ رسانده است (GAS, V/163; GAL, I/626؛ قربانی، *زندگی‌نامه*، ۴۶۱). محیی‌الدین مغربی همچنین کتابی با عنوان *شرح اکر* یا *تهذیب مقالات ثاوذیوس فی الاکر* نوشته است. از این رساله نیز چند نسخهٔ خطی در آستان قدس رضوی، مجلس و... در دست است (نک: GAS, V/155؛ نیز نک: آستان...، ۳۷۵/۸).

افزون بر این، تحریرهایی از کتاب منلائوس در دست است که مهم‌ترین آنها اثر نصیرالدین طوسی است. نصیرالدین در مقدمهٔ آن چنین آورده است: نسخه‌های بسیاری از این کتاب به دستم رسید که با هم اختلاف داشتند. روایتهای اصلاح شده‌ای نیز داشت، مانند اصلاح ماهانی و ابوالفضل هروی که برخی ناقص یا نادرست بود و من در روشن ساختن برخی مسائل کتاب حیران مانده بودم، تا اینکه به اصلاح ابونصر منصور بن عراق (نک: ه د، ۶/۳۲۷-۳۳۰) برخوردم و هرآنچه انتظار داشتم در آن یافتم. پس به قدر توانایی خود به تحریر آن اقدام کردم. برخی نسخ این کتاب ۳ و برخی دیگر دو مقاله دارند، اما روایت ۳ مقاله رایج‌تر است: مقالهٔ نخست مشتمل بر ۳۹ شکل، مقاله سوم ۲۵ شکل و مقالهٔ دوم در بیشتر نسخ ۲۴ شکل و در نسخهٔ ابونصر عراق ۲۱ شکل، و نزد گروهی اندک مقالهٔ نخست شامل ۶۱ شکل و دومی ۱۸ شکل و آخرین آن ۱۲ شکل؛ اما در روایت دو مقاله‌ای: نخستین آنها ۶۱ شکل و دومی ۳۰ شکل دارند. نصیرالدین طوسی کار تحریر این کتاب را در شعبان ۶۶۳ به پایان برده است (همان، ۲-۳؛ حاجی خلیفه، ۱۴۳/۱؛ قربانی، *زندگی‌نامه*، ۵۰۲). محمدباقر یزدی بر این تحریر حاشیه‌ای نوشته است. هیث نیز خلاصه‌ای از کتاب منلائوس را به انگلیسی آورده است (نک: همان، ۴۴۰-۴۴۱، ۵۰۲).

دیگر آثار مربوط به علم اکر اینهاست:

۱ـ *الکرة و الاسطوانة*، نوشتهٔ ارشمیدس که دارای دو مقاله است (ابن ندیم، ۳۲۶). قاضی صاعد اندلسی نام این اثر را به صورت *الکرة و الاسطوانة و المخروط* آورده است (ص ۱۷۹-۱۸۰). ثابت بن قره ترجمه‌ای از متن اصلی کتاب را اصلاح کرده است. از سخن نصیرالدین طوسی در مقدمهٔ تحریر این کتاب برمی‌آید که مترجم اولیه اسحاق بن حنین بوده است («تحریر الکرة و الاسطوانة»، ۲). اوطوقیوس عسقلانی شرحی بر مقالهٔ نخست این کتاب نگاشته است (ابن ندیم، ۳۲۷). ماهانی شرحی ارزشمند بر مقالهٔ دوم این کتاب نوشته (نک: دنبالهٔ مقاله)، و ابوسهل کوهی نکاتی را با عنوان *زیادات علی کتاب الکرة و الاسطوانة* لارشمیدس، بر آن افزوده است. نسخ خطی ناقصی از این افزوده‌ها موجود است. همچنین نصیرالدین طوسی بخشهایی از این افزوده‌ها را در پایان تحریر خود آورده است (همان، ۱۲۵-۱۲۷؛ قربانی، همان، ۴۲۷-۴۲۸). نصیرالدین طوسی در مقدمهٔ این تحریر بر ارشمیدس خرده گرفته است (همان، ۲). محمدباقر یزدی نیز حاشیه‌ای بر این تحریر نوشته است (قربانی، همان، ۴۴۰). با توجه به آنچه خیام در کتاب *جبر و مقابلهٔ* خود دربارهٔ ماهانی گفته است، می‌دانیم که او نیز شرحی بر رسالهٔ ارشمیدس داشته که از لحاظ تاریخ ریاضیات حائز اهمیت بسیار است. خیام در این باره گفته است: از متأخران، یکی از ایشان به نام ماهانی مهندس، درصدد تحلیل جبری مقدمه‌ای برآمد که ارشمیدس در شکل چهارم از مقالهٔ دوم کتاب خود موسوم به «کره و استوانه» به کار برده است، و این امر منجر شد به معادله‌ای بین کعبها و مالها و اعداد. و وی بعد از تفکر زیاد از حل آن عاجز ماند و لهذا حکم به امتناع آن کرد. بعد ابوجعفر خازن آن را به وسیلهٔ قطوع مخروطی حل کرد (نک: مصاحب، ۲۶۷). خیام در سخنان فوق به معادله‌ای به شکل $x^3+a=cx^2$ نظر داشته که میان ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی به معادلهٔ ماهانی موسوم است. ماهانی در رسالهٔ خود آورده که تنها از حل این مسائل نهگانهٔ مقالهٔ دوم کتاب عاجز مانده است: تقسیم کره به وسیلهٔ یک صفحه به دو قطعه، به وجهی که نسبت حجم آنها مساوی با عدد معلومی باشد. اصل رسالهٔ ماهانی مفقود شده، اما مطالبی که شخصی ناشناس (شاید ابوسهل کوهی) دربارهٔ بخش اخیر نگاشته، موجود است (همو، ۱۰۳-۱۰۴؛ قربانی، *ریاضی‌دانان*، ۶۷، *زندگی‌نامه*، ۴۳۳).

۲. *رسالة فی ان الکرة اعظم الاشکال الجرمیة و الدائرة الاعظم من جمیع الاشکال البسیطة*، نوشتهٔ یعقوب بن اسحاق کندی (نک: ابن ندیم، ۳۱۶)، و نیز رساله‌ای در همین موضوع از ابن هیثم با عنوان *مقالة فی ان الکرة اوسع الاشکال المجسمة التی احاطاتها متساویة و ان الدائرة ...* که در ۱۹۵۹م به فرانسه بررسی، و در ۱۹۶۶م به روسی ترجمه شده است. مقاله‌ای دیگر از ابن هیثم با عنوان «قول فی مساحة الکرة»، در ۱۹۶۸م به روسی ترجمه شده است (قربانی، همان، ۴۹).

۳. *کتاب الکرة*، نوشتهٔ حسن بن مصباح (نک: ابن ندیم، ۳۳۵).

۴. *فی مساحة الاکر بالاکر*، نوشتهٔ ابوسعید سجزی (قربانی، *ریاضی دانان*، ۲۶۰، *زندگی‌نامه*، ۲۵۴-۲۵۵).

۵. *مقالة فی عمل شکل مجسم ذی اربع عشرة قاعدة تحیط به کرة*

معلوم، نوشتهٔ ثابت بن قره. متن عربی و ترجمهٔ آلمانی آن به چاپ رسیده است (همان، ۲۰۷). افزون بر این، رسالات بسیاری دربارهٔ تسطیح کره و مثلثات کروی در دورهٔ اسلامی نوشته شده است.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ صاعد اندلسی، *التعریف بطبقات الامم*، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ق؛ فارابی، *احصاء العلوم*، به کوشش عثمان امین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ قربانی، ابوالقاسم، *ریاضی‌دانان ایرانی از خوارزمی تا ابن سینا*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مصاحب، غلامحسین، *حکیم عمر خیام به عنوان عالم جبر*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نصیرالدین طوسی، «تحریر الاکر»، «تحریر الکرة المتحرکة»، *مجموع الرسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق، ج ۱؛ همو، «تحریر الکرة و الاسطوانة»، «تحریر کتاب مانالاوس»، همان، ۱۳۵۹ق، ج ۲؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAS; Huxley, G. L., « Autolycus of Pitane», *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Ch. C. Gillispie, New York, 1970, vol.I; Krause, M., «Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abteilung B: Studien, 1936, vol. III.

یونس کرامتی

اَکْراد، نک: کرد.

اِکْراه، اصطلاحی در فقه و حقوق به معنای وادار ساختن تهدیدآمیز کسی به عملی که در شرایط عادی به انجام دادن آن رضا نداشته است.

اکراه در لغت وادار کردن قهری کسی به امری است (نک: فیومی، ذیل کره) و همین معنی، بدون تصرفی قابل ملاحظه، در اصطلاح فقهی نیز مقصود بوده است. بر اساس تعریف جرجانی، اکراه عبارت از الزام و اجبار انسان به امری است که بر پایهٔ طبع یا شرع آن را ناخوش می‌دارد و با وجود ناخرسندی، برای رفع ضرری شدیدتر، به آن اقدام می‌کند (نک: ص ۲۷). مبحث اکراه با تقیه (ه م) ارتباطی نزدیک دارد و در دایرهٔ عام فرهنگ اسلامی ترسیم مرزی میان این دو دشوار می‌نماید؛ اما اصطلاح تقیه، کمتر به حوزهٔ فروع فقهی راه یافته است.

آنچه در مباحث فقهی و حقوقی، اکراه را از اضطرار متمایز می‌سازد، در میان بودن تهدید است؛ آنچه در اضطرار انسان را به انجام دادن عملی نامطلوب ملزم می‌سازد، اوضاع خاصی است که شخص در آن قرار گرفته است (نک: ه د، اضطرار)، در حالی که در اکراه، انتخاب حتیٰ در این حد برای انسان وجود ندارد و روی آوردن به فعل نامطلوب با تهدید، و به خواست اکراه‌کننده‌ای مشخص صورت می‌پذیرد.

اکراه در کتاب و سنت: موضوع اکراه در *قرآن کریم* با همین تعبیر بارها مورد بحث قرار گرفته، ولی موارد کاربرد آن معمولاً از جنبهٔ حقوقی برخوردار نبوده است. به عنوان نمونه موضوع اکراه به سخن کفرآمیزی که مورد بخشایش خداوند قرار می‌گیرد (نک: نحل/۱۶/ ۱۰۶)، به وضوح مربوط به شرایطی است که مسلمانی در دارالکفر مورد تفتیش عقیده قرار گرفته است (تأیید آن در اسباب نزول، واحدی، ۱۹۰). حتیٰ آیه‌ای که مردم را از اکراه کنیزان به هرزگی برحذر داشته، با این پیامد که در صورت اکراه خداوند بخشایشگر و مهربان است (نور/۲۴/۳۳)، آشکارا مربوط به دوره‌ای از تاریخ اسلام است که ضمانت اجرای کافی برای منع همگان از چنین عملی در کار نبوده است. افزون بر آیات یاد شده، برخی از عالمان اسلامی، معذور بودن «مستضعفان» (نساء/۴/۹۸) را با «اکراه‌شدگان» منطبق دانسته، و به استناد این آیه، آنان را از عقوبت اخروی برکنار شمرده‌اند (مثلاً نک: بخاری، ۸/۵۵).

در سنت نبوی، بسط و تفسیر این مبحث قرآنی در شماری از اخبار و احادیث بازتاب یافته است؛ به عنوان نمونه، مواردی چند از این اخبار را بخاری در *صحیح* خود گرد آورده، و طبقه‌بندی کرده است (نک: ۸/۵۵- ۵۹). در میان احادیث نبوی در این باب، به خصوص باید به «حدیث رفع» اشاره کرد که در منابع اهل سنت به روایتی کوتاه‌تر از امامیه شهرت یافته است؛ بر اساس روایت ابن‌عباس و ثوبان خداوند تکلیف را از امت پیامبر (ص) در صورت خطا، فراموشی یا اکراه، برداشته است (نک: ابن‌ماجه، ۱/۶۵۹؛ نیز سیوطی، ۲/۲۴) و در روایت منقول از اهل بیت (ع)، به این سه، ۶ مورد دیگر از رفع تکلیف نیز افزوده شده است (نک: ابن‌بابویه، ۴۱۷).

اکراه در فقه اسلامی: از آنجا که افعال مکلفان موضوع علم فقه است، این ویژگی که مکلفی عملی را در شرایط اکراه انجام داده باشد، هم از حیث احکام تکلیفی و هم وضعی حائز اهمیت فراوان است. چون اکراه ممکن است در افعال عبادی، معاملات یا هر فعل دیگری مصداق یابد، به واقع هیچ بابی از ابواب فقهی از موضوع اکراه منفک نیست. از همین روست که در متون فقهی مذاهب گوناگون، در یکایک ابواب می‌توان مواردی از سوق مباحث به موضوع اکراه را یافت.

موضوع اکراه غالباً به مناسبت در هر باب مطرح بوده، و به ندرت به عنوان مبحثی مستقل مورد توجه قرار گرفته است. نمونه‌های محدود از طرح مستقل این مبحث در آثار مذهب حنفی دیده می‌شود و نخستین نمونهٔ آن، کتاب *الاکراه* محمد بن حسن شیبانی است که ابن‌ندیم از آن یاد کرده است (نک: ص ۲۵۷). این رویه از سوی برخی دیگر از فقیهان حنفی نیز دوام یافته، به طوری که در آثاری چون *مبسوط* سرخسی (۲۴/۳۸ به بعد) و *هدایهٔ* مرغینانی (۷/۲۹۲ به بعد)، «کتاب الاکراه» به عنوان یکی از کتب فقهی پیش‌بینی شده است.

در منابع فقهی، گاه اکراه به دو گونه، اکراه به حق و اکراه به غیر حق تقسیم شده، و اکراه به حق اکراهی دانسته شده است که ظلمی در آن رخ نداده باشد؛ اکراه زوج به پرداخت نفقهٔ زوجه از جمله نمونه‌های چنین اکراهی است. با این حال، باید در نظر داشت که اغلب کاربرد اکراه، به اکراه به غیر حق، یا اکراه ظالمانه منصرف بوده است (مثلاً نک: آبی، ۲/۳). در سخن از فروع مربوط به اکراه در متون فقهی، دو بحث شرایط اکراه و آثار اکراه را باید اصلی‌ترین زمینه‌های بحث در مذاهب گوناگون اسلامی دانست.

شروط اکراه: عناصری چون ناچار بودن یا عدم رضا که در

تعاریف اکراه به کار گرفته شده است، همه اموری نسبی هستند و با توجه به جنبه‌های حقوقی اکراه، بسیار لازم بوده است که شرایطی برای تحقق آن مقرر گردد. این شرایط در مذاهب گوناگون فقهی، مبنایی عرفی داشته، و از مستندات نقلی بی‌بهره بوده است.

شرط نخست آن است که اکراه‌کننده به واقع قادر به انجام دادن تهدید خود بوده باشد، چه، صرف تهدید به منزلهٔ اکراه نخواهد بود. به عنوان شرط دوم، چنین مقرر شده است که اکراه‌شونده باید از وقوع تهدید در هراس بوده باشد؛ برخی از فقیهان تهدید به صدمه‌ای آجل (مربوط به آینده) را به منزلهٔ اکراه محسوب نداشته‌اند (مثلاً نک: محلی، ۵۰۳/۳).

شرط سوم به شدت ضرر مورد تهدید بازمی‌گردد؛ ضرر جانی و نقص عضو شدید قدر متیقن تحقق اکراه نزد فقهاست؛ مواردی جبران‌پذیر مانند گرسنگی یا حبس عموماً در تحقق اکراه معتبر شمرده نمی‌شود و آنچه بین این دو مقوله قرار می‌گیرد، محل اختلاف فقیهان است. یکی از ویژگیهای فقه حنفی، این است که اکراه از نظر شدت خسارت، به اکراه ملجئ (مانند قتل) و اکراه غیر ملجئ مانند حبس موقت تقسیم شده است. به عنوان شرط چهارم، اکراه شونده باید نسبت به عملی که موضوع اکراه است، در چنان وضعی قرار گیرد که در صورت نبودن اکراه، از انجام دادن آن امتناع ورزد؛ این امتناع ممکن است به لحاظ حفظ حقوق خود، حفظ حقوق دیگران یا حفظ حدود شرعی بوده باشد. گفتنی است که در برخی از منابع فقهی، شروط دیگری به این موارد افزوده شده است (به عنوان نمونه، نک: ابن‌قدامه، ۲۶۱/۸ـ۲۶۲، جم؛ محلی، ۵۰۲/۳ ـ۵۰۳، جم؛ مرداوی، ۴۴۰/۸ـ۴۴۱؛ ابن‌عابدین، ۸۱/۵ به‌بعد؛ صاحب جواهر، ۲۶۵/۲۲ به بعد؛ *الموسوعة*...، ۱۰۱/۶ به بعد).

آثار اکراه: با تحقق شروط اکراه، فرد اکراه شونده تکلیفی جز آن ندارد که با انجام دادن عمل درخواست شده، از خسارات ناشی از امتناع، در امان بماند؛ این بُعد از اکراه بعدی است که بیش از همه در کتاب و سنت مورد تأکید قرار گرفته است. بدین ترتیب، در بررسی حکم تکلیفی، تردیدی نیست که به حکم ثانوی، اگر حکم عمل به مقتضای اکراه، وجوب نباشد، اباحه خواهد بود؛ اما فعل اکراه‌شونده، افزون بر بعد تکلیفی و اخروی، از بعد حقوقی و دنیوی نیز موضوع پاره‌ای از احکام وضعی است که هرگز پاسخ به آن، با یک حکم واحد امکان‌پذیر نبوده است. در واقع بخش مهمی از مباحث مربوط به اکراه، پیرامون احکام وضعی و آثار حقوقی ناشی از عمل اکراه‌آمیز پدید آمده است.

در مواردی که عمل به مقتضای اکراه، موجب تضییع حقوقی بوده باشد، تفاوتی آشکار میان حق الله و حق الناس دیده می‌شود؛ فقیهان مذاهب گوناگون اختلافی در آن ندارند که با تحقق شروط اکراه، در صورتی که عمل اکراه‌شونده به طور عادی مستوجب حدی بوده باشد، حد مرتفع خواهد بود. در واقع چه در جرایم جنسی و چه در جرایم مستوجب قصاص، بیشترین بحثها مربوط به این است که شروط اکراه تحقق یافته باشد و در صورت تحقق شروط با تمام سخت‌گیریها، در بارهٔ آثار عمل اکراه‌شونده کمتر اختلافی دیده می‌شود. در آن موارد از اکراه که عمل اکراه‌شونده موجب اتلاف مالی گردد، غالب فقیهان ضمان و مسئولیت جبران خسارت را متوجه اکراه‌کننده دانسته‌اند که مسبب اصلی وقوع اتلاف بوده است.

پیچیده‌ترین بخش از مباحث اکراه در مواردی است که اکراه به عقود و تصرفات شرعی بازمی‌گردد؛ در این موارد برخی ــ به خصوص حنابله ــ عقد ناشی از اکراه را باطل، و بسیاری از فقیهان، آن را فاسد شمرده‌اند. ثمرهٔ این اختلاف در آنجا ظاهر می‌گردد که در صورت حکم به فساد و نه بطلان، احکامی که بر عقد فاسد مترتب است، بر این عقود نیز مترتب خواهد بود؛ البته برخی از موارد مانند عقد نکاح و ایقاع طلاق حالتی استثنایی دارند و با ظرافتی افزون در فروع نگریسته شده‌اند (برای نمونه، نک: محلی، ۹۲/۲، ۵۰۳/۳ ـ۵۰۴، جم؛ مرداوی، ۴۴۱/۸ـ۴۴۴؛ دردیر، ۵۴۸/۲، جم؛ ابن‌عابدین، همانجا؛ صاحب جواهر، ۲۶۷/۲۲ به بعد؛ *الموسوعة*، ۱۰۴/۶ به بعد).

در فقه متأخر امامیه، یکی از مباحث گسترش یافتهٔ مرتبط با اکراه مسألهٔ رضا و قصد در معاملهٔ اکراهی است. برخی از فقیهان اکراه را اساساً مانع از قصد انشا دانسته، و بدین ترتیب، معاملهٔ اکراهی را اساساً فاقد قصد شمرده‌اند. شیخ انصاری در *مکاسب*، ضمن بررسی و تحلیل آراء برخی فقیهان پیشین، به تفکیک قصد از رضا گراییده است؛ مبنای این تفکیک بر آن است که در معاملهٔ اکراهی، آنچه منتفی است، رضای اکراه‌شونده و نه قصد انشای اوست و بر این پایه، معامله فاسد است و نه باطل، و احکامی که بر آن بار می‌شود، احکام معاملاتی از نوع فضولی است (نک: صاحب جواهر، ۲۲/ ۲۶۹؛ انصاری، ۲/ ۲۶۷ به بعد؛ نیز جعفری، *تأثیر*...، ۱۰۰ـ۱۰۱، ۱۱۵).

اکراه در حقوق موضوعه: اکراه در حقوق مدنی ایران، عبارت از عملی تهدید آمیز است که از طرف کسی نسبت به دیگری انجام می‌گیرد و مقصود از آن تحقق بخشیدن به عملی حقوقی است که مورد نظر اکراه کننده است. به موجب مادهٔ ۲۰۲ از *قانون مدنی*، «اکراه به اعمالی حاصل می‌شود که مؤثر در شخص باشعوری بوده و او را نسبت به جان یا مال یا آبروی خود تهدید کند، به نحوی که عادتاً قابل تحمل نباشد. در مورد اعمال اکراه‌آمیز سن و شخصیت و اخلاق و مرد یا زن بودن شخص باید در نظر گرفته شود».

قانون مدنی در مواد ۲۰۳ تا ۲۰۹ به بررسی مسائل فرعی اکراه، به خصوص در حوزهٔ معاملات پرداخته است؛ در بخشی از این ماده‌ها شروط تحقق اکراه توضیح داده شده، و در برخی دیگر احکام وضعی آن بررسی شده است. به عنوان نمونه، در مادهٔ ۲۰۳ به صراحت چنین آمده است که «اکراه موجب عدم نفوذ معامله است، اگرچه از طرف شخص خارجی غیر از متعاملین واقع شود».

حقوق‌دانان در تفسیر مواد مربوط به اکراه در *قانون مدنی*، برخی از مباحث در منابع فقهی را دنبال کرده‌اند. به عنوان نمونه، مبحثی که تحت عنوان شروط تحقق اکراه گشوده شده، عملاً بر پایهٔ مباحثی است که در

منابع فقهی در این باره مطرح بوده است (مثلاً نک: امامی، ۱۹۱/۱ به بعد)؛ البته در منابع حقوقی گاه این شروط بسط و تفصیلی بیشتر یافته است (مثلاً نک: جعفری، *ترمینولوژی*...، ۷۳-۷۴؛ نیز سنهوری، ۳۳۸-۳۴۱). از دیگر مباحث حقوقی که پیش‌تر از سوی فقیهان مورد بحث قرار گرفته، مسألۀ رضا و قصد در معاملات اکراهی است. در این باره، حقوق‌دانان عموماً بر دیدگاه آن گروه از فقیهان تکیه کرده‌اند که به تفکیک قصد از رضا قائل بوده‌اند. در آثار حقوقی به این نکته اشاره رفته است که در معاملات، اگر اکراه به درجه‌ای نباشد که قدرت بر قصد انشا (ارادۀ حقیقی) را از اکراه‌شونده سلب کند، این حالت موضوع مبحث حقوقی اکراه خواهد بود و در غیر این صورت، با فقدان قصد انشا، اساساً معامله باطل خواهد بود (مثلاً نک: امامی، ۱۹۶/۱؛ بروجردی، ۱۱۸ به بعد؛ جعفری، *تأثیر*، ۱۰۰ به بعد).

در *قانون مدنی*، بحث از اکراه در «شرایط اساسی برای صحت معامله» ذیل بحث از قصد و رضای طرفین، آمده است، اما گاه در دیگر بخشها نیز به آن اشاراتی رفته است، از جمله در مبحث صلح، در مادۀ ۷۶۳ مقرر شده است: «صلح به اکراه نافذ نیست». مورد خاص اکراه بر نکاح نیز در مادۀ ۱۰۷۰ در خلال بحث از شرایط صحت نکاح موردبحث قرار گرفته، و چنین آمده است: «... هرگاه مکرَه بعد از زوال کُره عقد را اجازه کند، نافذ است، مگر اینکه اکراه به درجه‌ای بوده باشد که عاقد فاقد قصد باشد». در واقع این استثنای اخیر به بحث مشهور فقها اشاره دارد که گاه ممکن است در اثر شدت اکراه، اساساً قصد انشا تحقق نیافته باشد و در این صورت عقد باطل است و نه فاسد.

از جمله مهم‌ترین مباحث مورد گفت‌وگو در جزئیات حقوقی مبحث اکراه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

اکراه از سوی شخص ثالث: از جمله موارد قابل ملاحظه در این بحث، این است که بر اساس *قانون مدنی*، در مواردی که موضوع اکراه عقد باشد، لازم نیست اکراه‌کننده و اکراه‌شونده طرفین یک عقد بوده باشند (مادۀ ۲۰۳). در تفسیر این ماده گفته شده است که اکراه اگرچه از سوی شخص ثالث واقع گردد و حتیٰ اگر این شخص به نحوی در معامله ذی‌نفع نباشد، تعادل اکراه‌شونده را در تشخیص نفع و ضرر خود سلب کرده، او را از عمل به مقتضای مصلحت خویش بازمی‌دارد و به هر تقدیر اکراه محقق می‌گردد (مثلاً نک: امامی، ۱۹۳/۱-۱۹۴).

در نگاهی تطبیقی به نظامهای حقوقی، نخست باید به «قانون مدنی فرانسه[1]» به عنوان نمونه‌ای از قوانین مدنی رومن - ژرمن اشاره کرد که برخوردی مشابه با اکراه شخص ثالث داشته است. به موجب مادۀ ۱۱۱۱ این قانون: اعمال اکراه بر ضد کسی که تعهدی را ملتزم شده باشد، سبب بطلان آن است، هرچند (این اکراه) توسط شخصی ثالث به جز کسی که قرارداد به نفع او انجام گرفته، اعمال شده باشد.

اما در قوانین مدنی برخی از کشورهای اسلامی نیز برخوردهای تردیدآمیزی در این باره وجود دارد. به عنوان نمونه، در قانون مدنی مصر (مادۀ ۱۲۸) چنین آمده است: «اگر اکراه از غیر طرفین عقد واقع شده باشد، اکراه‌شونده تا هنگامی که ثابت نشده طرف او در عقد، علم به اکراه داشته، یا علم حتمی او به این اکراه مفروض بوده است، حق ندارد که ابطال عقد را درخواست کند» (نیز نک: سنهوری، ۳۳۶، ۳۵۱).

اکراه با تهدید مالی: در شروط تحقق اکراه، قدر متیقن در مباحث حقوق تطبیقی، اکراه با تهدید به از دست دادن جان، یا وقوع نقص عضوی در بدن اکراه‌شونده است. در میان دیگر موارد اکراه که مورد گفت‌وگو میان حقوق‌دانان است، یکی از حساس‌ترین موارد، اکراه به تهدید مالی در معاملات است. در حقوق ایران، مادۀ ۲۰۲ از *قانون مدنی*، با تعبیر «... نسبت به جان یا مال یا آبروی خود تهدید کند ...»، به صراحت تهدید غیر قابل تحمل نسبت به اموالِ تهدید شونده را از عوامل تحقق اکراه شمرده است، اما در مادۀ ۲۰۴، در سخن از تهدیدی که متوجه خویشاوندان اکراه‌شونده گردد، تعبیر «تهدید طرف معامله در نفس یا جان یا آبروی اقوام نزدیک او ...» به کار رفته، و ذکری از تهدید مالی نرفته است. در تفسیر این دوگانگی، برخی از حقوق‌دانان «تعبیر نفس یا جان» در این ماده را اشتباهی در بیان «جان یا مال» دانسته‌اند و از نظر قضایی، از باب وحدت ملاک با مادۀ ۲۰۲، تهدید یکی از متعاملین نسبت به اموال خویشاوندان را از موارد اکراه دانسته‌اند (نک: امامی، ۱۹۳/۱)، اما به طبع چنین تفسیری از مادۀ یادشده نباید تفسیری مورد اتفاق تلقی گردد.

در نگرش تطبیقی، نخست باید به حقوق فرانسه اشاره کرد که تفاوتی از نظر تهدید مالی میان شخص متعامل یا خویشاوندان او قائل نشده است؛ مادۀ ۱۱۱۳ «قانون مدنی فرانسه» چنین مقرر داشته است: «اکراه سبب بطلان قرارداد است، نه تنها در مواردی که متوجه طرفی از قرارداد باشد، بلکه حتیٰ هنگامی که نسبت به همسر، فرزندان یا والدین او اعمال گردد».

اکراه در حقوق جزا: در حقوق جزا، اکراه به مناسبت جرایم گوناگون بارها مورد بحث قرار گرفته است. در مادۀ ۲۱۱ از *قانون مجازات اسلامی* (مصوب ۱۳۷۰ش)، دربارۀ قتل، چنین آمده است: «اکراه... مجوز قتل نیست ...» و در صورت ارتکاب آن به دستاویز اکراه، مباشر قتل قصاص شده، اکراه کننده به حبس ابد محکوم خواهد شد.

در مبحث حد زنا، اختیار مجرم از شروط استحقاق حد دانسته شده (همان، مادۀ ۶۴)، و بنابراین ادعای مجرم بر اینکه به اکراه مرتکب جرم شده ــ به شرط نبود یقین برخلاف آن ــ پذیرفته است (همان، مادۀ ۶۷). در مادۀ ۱۹۸ از همان قانون، در شمار شرایطی که موجب حد بر سارق می‌گردد، قید شده است که سارق «از روی تهدید وادار به سرقت نشده باشد».

همچنین، مادۀ ۵۴ از قانون یاد شده، مقرر داشته است که در جرایم

1. *Code civil*.

قابل تعزیر، هرگاه کسی بر اثر اجبار یا اکراه که عادتاً قابل تحمل نباشد، مرتکب جرمی گردد، مجازات نخواهد شد و در این مورد اجبار کننده با شرایطی به مجازات آن جرم محکوم می‌گردد. درجه‌ای نازل‌تر از اکراه، در مادهٔ ۴۳ از همان قانون مورد توجه قرار گرفته است که موضوعاً از مصادیق اکراه مصطلح نیست؛ بر پایهٔ این ماده «هر کس دیگری را تحریک یا ترغیب یا تهدید یا تطمیع به ارتکاب جرم نماید»، به عنوان معاون جرم محسوب، و با توجه به شرایطی به تعزیر محکوم خواهد شد.

در بخشی از *قانون مجازات اسلامی* (تعزیرات، مصوب ۱۳۶۲ش) به مجازات اکراه‌کننده توجه شده است. در مادهٔ ۱۱۲ از این قانون چنین آمده است که «هرکس دیگری را به جبر و قهر و یا به اکراه و تهدید ملزم نماید به اینکه نوشته یا سندی بدهد، یا نوشته یا سندی را امضا یا مهر کند و یا سند و نوشته‌ای را که مال خود اوست و یا سپرده به اوست، به وی بدهد، به حبس از دو ماه تا دو سال محکوم خواهد شد» (نیز نک: همان، مادهٔ ۱۱۳).

در مادهٔ ۶۱ از همان قانون، اکراه از سوی مأموران دولتی مورد توجه قرار گرفته، و چنین مقرر شده است که «هر یک از صاحب منصبان و مستخدمین و مأمورین دولتی که به مناسبت وظیفه و شغل خود به جبر و قهر مال منقول کسی را بخرد، یا بدون حق بر آن مسلط شود، یا مالک را اکراه به فروش به کس دیگر کند...» به مجازاتهای تعیین شده در همین ماده، محکوم خواهد شد (برای بررسیهای تطبیقی در حقوق جزا، نک: بهنسی، ۲۳۳ به بعد؛ عوده، ۵۶۳/۱ به بعد).

مآخذ: آبی، صالح عبدالسمیع، *جواهر الاکلیل*، بیروت، دار المعرفه؛ ابن‌بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ ابن‌عابدین، محمد، *رد المحتار*، بولاق، ۱۲۷۲ق؛ ابن‌قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن‌ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ امامی، حسن، *حقوق مدنی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ انصاری، مرتضی، «المکاسب»، ضمن *شرح غنیة الطالب*، قم، ۱۳۸۹ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بروجردی (عبده)، محمد، *حقوق مدنی*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ بهنسی، احمد فتحی، *المسئولیة الجنائیة*، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ جعفری لنگرودی، محمد جعفر، *تأثیر اراده در حقوق مدنی*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دردیر، احمد، *الشرح الصغیر*، قاهره، دارالمعارف؛ سرخسی، محمد، *المبسوط* ، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سنهوری، عبدالرزاق احمد، *الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید* (نظریة الالتزام بوجه عام)، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ سیوطی، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام*، به کوشش محمود قوچانی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ عوده، عبدالقادر، *التشریع الجنائی الاسلامی*، [قاهره]، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ *قانون مجازات اسلامی* (مصوب ۱۳۶۲ش)؛ همان (مصوب ۱۳۷۰ش)؛ *قانون مدنی*؛ *قرآن کریم*؛ محلی، جلال‌الدین، «شرح منهاج الطالبین»، در هامش *حاشیتان* از قلیوبی و عمیره، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ مرداوی، علی، *الانصاف*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مرغینانی، علی، «الهدایة»، همراه با *شرح فتح القدیر*، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ *الموسوعة الفقهیة*، کویت، وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیه؛ واحدی، علی، *اسباب النزول*، قم، ۱۳۶۲ش؛ نیز: *Code civil.*

بخش حقوق

اَکِرمان، پیمان‌نامه، نک: آق کرمان.

اَکرَم‌بَی، نک: رجایی‌زاده، محمود اکرم.

اِگریدیر، از بخشهای تابع استان اسپارتا (اسپارته) و شهری به‌همین نام در آناتولی داخلی در کشور ترکیه. نام این شهر به گونه‌های مختلف از جمله اکریدور و اگریدور (ابن فضل الله، ۱۷۳/۳؛ حمدالله، ۹۹؛ ابن بطوطه، ۲۹۴)، و در یونانی آکروتیری[1] (EI^2, II/691) آمده است و امروزه اگریدیر یا ایریدیر نامیده می‌شود (IA, IV/199؛ برای صورتهای دیگر نام آن، نک: نشری، I/224؛ سامی، ۱۰۱۳/۲).

از آنجا که این شهر در دامنهٔ تخته سنگی با شیب تند بنا شده است و با در نظر گرفتن اینکه آکرون و آکروئریون[2] در زبان یونانی به معنی دامنهٔ سنگی است، احتمال می‌رود که نام این شهر برگرفته از همین واژه‌ها باشد. برخی نیز نام آن را مأخوذ از اِغدیر می‌دانند که درست به نظر نمی‌رسد (IA، همانجا). در وجه تسمیهٔ این شهر روایات دیگری نیز نقل شده است (نک: YA, V/3596). در زمان فرمانروایی فلک‌الدین دُندار از امیران خاندان حمید نام آنجا به فلک بار (ابوالفدا، ۳۷۹) و به روایتی دیگر به فلک‌آباد (سعدالدین، ۲۱۱/۱؛ اوزون چارشیلی، 62) تغییر یافت. در زمان حکومت دولت بیزانس نام آنجا پُرُستانا[3]، و اسقف نشین بوده است (همو، نیز IA، همانجاها).

شهر اکریدیر بر روی شبه جزیرهٔ باریک و کوچکی در جنوب غربی دریاچه‌ای به همین نام، در دامنهٔ کوه جامیلی[4] (ویاروس مونس[5]) که امروز کوه اکریدیر نامیده می‌شود، بنا گردیده است (IA، همانجا). کوههای بارلا به ارتفاع ۲٬۷۸۴ متر و داوْتاس با ارتفاع ۱٬۶۳۵ متر دو کوه مهم این بخش به شمار می‌آیند («دائرةالمعارف ترک[6]»، XIV/423). مساحت بخش ۱٬۸۴۰ کم۲ (YA, V/3514) و ارتفاع آن از سطح دریا ۹۲۴ متر است (EI^2، همانجا؛ «دائرةالمعارف دیانت[7]»، X/494). راههایی که شهر آنتالیا ــ بندر کرانهٔ مدیترانه ــ را به آناتولی داخلی، و همچنین ناحیهٔ اژه را به منطقهٔ دریاچه‌ها و شهر تاریخی قونیه مربوط می‌کنند، از این شهر می‌گذرند (همانجا).

جمعیت بخش برابر سرشماری ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش، ۴۱٬۲۶۶ نفر است که ۱۵٬۸۲۸ نفر آن در مرکز بخش، و بقیه در روستاهای اطراف زندگی می‌کنند («آمار...[8]»، 29).

پیشینهٔ تاریخی: از تاریخ این سرزمین در سده‌های کهن آگاهی دقیق در دست نیست. آنچه معلوم است، این است که در سده‌های پیش از میلاد مسیح این منطقه در حاکمیت حتیها، هلنیها (یونانیان) و رومیان بوده است (YA, V/3533) و در سده‌های میانه در قلمرو بیزانس قرار داشته است (اوزون چارشیلی، همانجا). اقوام ترک بعد از نبرد ملازگرد (آق‌سرایی، ۱۶) به این ناحیه هجوم آوردند. شکست سپاه بیزانس از قلیج ارسلان در محل میریوکفالون[9] (نزدیک آنکارا) واقع در

1. Akrotiri 2. Akron/Akroerion 3. Prostanna 4. Camili 5. Viarus Mons 6. *Türk...*
7. *Türkiye...* 8. *Census...* 9. Miriokefalon

شمال دریاچهٔ اکریدیر در ۵۷۲ق/۱۱۷۶م (اونلو، 184) تسخیر این ناحیه توسط ترکها را تسهیل کرد. در پی آن در ۶۰۰ق/۱۲۰۳م ناحیهٔ اسپارتا (مختصر ...، ۲۴؛ یازجی‌زاده، ۶۲) و اکریدیر به تصرف سلجوقیان آسیای صغیر (سلاجقهٔ روم) در آمد و ادارهٔ آنجا به یکی از قبایل ترکمن تحت ریاست حمید بیک واگذار شد (اوزون چارشیلی، همانجا). امیران سلجوقی در آبادی این شهر کوشیدند و آنجا را استراحتگاه تابستانی خود ساختند (IA، همانجا).

در پی فروپاشی و تجزیهٔ دولت سلجوقیان آسیای صغیر، قلمرو آنان تحت نفوذ ایلخانان درآمد و عشیره‌های ترک با پشتیبانی کارگزاران ایلخانان در آناتولی، حکومتهایی تشکیل دادند و خاندان حمید که در این اوان فلک‌الدین دندار ریاست آن را عهده‌دار بود، تشکیل حکومت داد و پایتخت خود را از شهر بُرلو به اکریدیر منتقل ساخت و چنانکه گذشت، آنجا را فلک‌آباد نامید (شرف‌الدین، ۴۲۶ الف ـ ۴۲۶ ب؛ ابوالفدا، ۳۷۹؛ اوزون چارشیلی، 62) و مالیات آنجا را که به نوشتهٔ حمدالله مستوفی ۴ هزار دینار بود (ص ۹۹)، به خزانهٔ ایلخان می‌فرستاد. با درگذشت الجایتو، فلک‌الدین اعلان استقلال کرد، ولی دمیرتاش (تیمورتاش) والی ایلخانان در آناتولی او را شکست داد و در ۷۲۴ق/۱۳۲۴م آنجا را به تصرف خود درآورد و از آن پس قلمرو خاندان حمید به مرکزیت شهر اکریدیر به دو بخش شمال و جنوب تقسیم شد و مدتی بعد بخش شمالی به دست عثمانیها و بخش دیگر به دست قراخانیان افتاد (پکمان، 47).

با فرار تیمورتاش به مصر در ۷۲۵ق، خضربیک فرزند دندار بار دیگر حکومت اکریدیر را به دست گرفت. امیران خاندان حمید مدتی در این شهر فرمان راندند و به نام خود سکه زدند که سکهٔ حسامی به نام حسام‌الدین الیاس از آن جمله است (اوزون چارشیلی، 64-63). نورالدین محمد قرامان نیز در بخش شمالی ناحیهٔ اکریدیر ــ قلمرو خاندان حمید ــ به نام خود سکه زد (همو، 17). اکریدیر در ۷۹۲ق/۱۳۹۰م توسط سلطان مراد اول پادشاه عثمانی تصرف شد (نشری، I/224؛ استرابادی، ۳۱۴؛ پکمان، همانجا). هنگام لشکرکشی تیمور به آسیای صغیر، وی قصد تصرف اکریدیر را داشت و چون شنید که مردم شهر به جزیرهٔ نیس (نسین) ــ یکی از دو جزیرهٔ دریاچهٔ اکریدیر ــ پناهنده شده‌اند، آنجا را محاصره کرد و در ۸۰۵ق/۱۴۰۳م (شرف‌الدین، سعدالدین، همانجاها) آنجا را فتح کرد و اداره‌اش را به محمد قرامانی سپرد (اوزون چارشیلی، همانجا). سرانجام در ۸۲۸ق/۱۴۲۵م ادارهٔ شهر به طور کامل به دست عثمانیها افتاد («دائرةالمعارف دیانت»، IA, IV/199؛ X/494) و در قلمرو دولت عثمانی جزئی از ایالت قونیه به شمار آمد (سامی، ۱۰۱۳/۲) و بعد از اعلان جمهوریت به ایالت اسپارتا ضمیمه شد.

اگرچه این شهر در دوران فرمانروایی عثمانیها از رونق افتاد و به تدریج اهمیتش را از دست داد («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا)، اما در روزگار سلاجقه و امیرنشینهای آناتولی از اعتبار خاصی برخوردار بوده است؛ چنانکه ابن بطوطه آنجا را شهری بزرگ با عمارات و بازارهای خوب و باغهای نیکو توصیف کرده، و زیبایی دریاچهٔ آن را ستوده است و از ملاقات خود با امیر ابواسحاق بن دندار یاد کرده است (ص ۲۹۴ـ ۲۹۵). همچنین جهانگردان اروپایی مانند ریشتر، آرُندل، هامیلتن و هیرشفلد که از ۱۸۱۶ تا ۱۸۷۲م از آنجا بازدید کرده‌اند، آگاهیهای بسیاری در خصوص این شهر به دست می‌دهند («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). به نوشتهٔ سالنامهٔ قونیه مورخ ۱۸۸۷ـ ۱۸۸۸م در آن سال این شهر و حومه ۳۲ جامع، ۱۷ مسجد، ۲ مدرسه، یک کتابخانه، ۴ حمام و ۱۵۰ باب مغازه داشته است (همان، X/495).

از آثار تاریخی این شهر قلعه، مسجد خضربیک، مدرسهٔ سنگی و آرامگاه بابا سلطان بر سر راه اکریدیر به اسپارتا (YA, V/3601؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا)، همچنین کاروانسرای ارتوکوش[1] در ۴۵ کیلومتری راه اکریدیر ـ آق‌شهر است (ازبک، 293).

دریاچهٔ اکریدیر: این دریاچه یکی از دریاچه‌های حوضهٔ مدیترانه و چهارمین دریاچهٔ ترکیه از نظر وسعت است و در میان کوههای سلطان و قراقوش در وسط استان اسپارتا واقع شده است (YA, V/3507). مساحت آن ۵۱۷ کمـ۲، درازای آن از شمال به جنوب ۵۰ کمـ و پهنای آن از شرق به غرب ۳ تا ۱۵ کمـ و عمق آن ۱۵ تا ۱۶ متر و عمق متوسط آن ۶ تا ۷ متر است (همانجا؛ «دائرةالمعارف ترک»، XIV/425). در بخش میانی دریاچه، تنگه‌ای به عرض تقریبی ۲ کمـ وجود دارد که آن را به دو بخش شمال و جنوب تقسیم می‌نماید که بخش شمالی آن هویران و بخش جنوبی به اکریدیر معروف است و دریاچه خود نیز به همین نام مشهور است. آب این دریاچه شیرین است و از منابع زیرزمینی تأمین می‌شود. همچنین برخی رودخانه‌های کوچک فصلی نیز به این دریاچه می‌ریزند (همانجاها)، آب اضافی این دریاچه از طریق آبراهه‌ای که در قسمت جنوب آن قرار دارد، به دریاچهٔ کُوادا که در ۱۶ کیلومتری اکریدیر قرار دارد، می‌ریزد. در دریاچهٔ کوادا چاههایی است که آب دریاچهٔ اکریدیر در یکی از آنها که چاه عرب نام دارد، فرو می‌رود و پس از عبور از زیرکوه ترکمن در محلی به نام گوک بویت[2] بار دیگر در سطح جریان پیدا می‌کند و پس از عبور از دره‌ای عمیق به نام رودخانهٔ گوک دره به گوک‌سو می‌پیوندد (YA، همانجا).

در این دریاچه دو جزیره به نامهای یشیل آدا (نیس یا نسین) و جان آدا واقع شده است که یشیل آدا مسکون است و یکی از محلات شهر اکریدیر محسوب می‌شود (همان، XI/7859). ساکنان مسیحی این جزیره بعد از انعقاد عهدنامهٔ لوزان با ترکهای مهاجر که از یونان آمده بودند، جابه‌جا شدند (IA, IV/200).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، مسامرة الاخبار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن بطوطه، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، مسالک الابصار، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ استرابادی، عزیز، بزم و رزم، استانبول، ۱۹۲۸م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ.

1. Ertokuş 2. Gökböğet

لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ مختصر سلجوق‌نامهٔ ابن بی بی، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲م؛ یازجی زاده، علی، تواریخ آل سلجوق (اوغوزنامه)، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲م؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI[2]; IA; Neşri, M., *Cihan-Nümâ*, Ankara, 1987; Özbek, Ö., «Eğridir Mübarizüddin Ertokuş Kervansarayı», *Vakıflar dergisi*, Ankara, vol. XI; Pekman, A., *Perge tarihi*, Ankara, 1973; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1966; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; Ünlü, N., *Anahatlarıyla İslâm tarihi*, Istanbul, Marmara üniversitesi; Uzunçarşılı, İ.H., *Anadolu beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu devletleri*, Ankara, 1984; YA.

علی‌اکبر دیانت

آکْسوم، نک: حبشه.

اُکْشونُبه[1]، شهر و کوره‌ای (شهرستانی) در جنوب‌غربی اندلس. واژهٔ اکشونبه در اصل نام شهر کهن رومی است که در ۱۰ کیلومتری شمال فارو (در منابع عربی: شنتمریة الغرب) در جنوب پرتغال کنونی واقع بوده است (لوی‌پرووانسال، 129، حاشیهٔ 5). این نام در منابع به صورتهای اکشنبه (ابوعبید، ۸۹۶/۲؛ ابن دلایی، ۱۰۰)، اخشنبه (اصطخری، ۳۷، ۴۱؛ ابن حوقل، ۱۰۹/۱؛ حدود العالم، ۱۸۳؛ مقدسی، ۵۷؛ قس: یعقوبی، ۱۱۰: احسونبه)، و گاه به صورت محرَّف اکشونیه (ابن قوطیه، ۱۰۱؛ یاقوت، المشترک، ۵۷، ۱۱۳، بلدان، ۳۱۲/۳؛ قس: ابن فرضی، ۵۱/۲: اسکونبه؛ ابن حیان، چ بیروت، ۳۸۰؛ مکی، ۶۵۱، حاشیهٔ ۶۰۸) نیز آمده است. با این حال، یاقوت در بلدان ذیل دو نام اَخْشَنْبه و اُکشونبه (۱۶۴/۱، ۳۴۳)، از دو شهر متمایز یاد کرده است.

این شهر در تقسیمات اداری قسطنطین از بخش پنجم اندلس که مرکز آن مارده بوده، به شمار آمده است (ابوعبید، ۸۹۱/۲، ۸۹۲). جغرافی‌نگاران مسلمان از اکشونبه به عنوان شهری بزرگ، مشهور و پر برکت در غرب اشبونه بر کرانهٔ اقیانوس اطلس یاد کرده‌اند که تا شهر لب ۳ تا ۴ روز، و با شهر شیلب ۶ روز فاصله داشته (یعقوبی، ۳۵۴؛ ابن حوقل، ۱۱۵/۱؛ یاقوت، همانجا؛ قس: حدود العالم، همانجا، که آن‌را از شهرهای کم نعمت و کم جمعیت برشمرده است)، و مرز دولت اسلامی اندلس را در منتهی‌الیه جنوب غربی تشکیل می‌داده است (ابوعبید، ۹۰۰/۲؛ ابن دلایی، ۱۲۱).

افزون بر این، اکشونبه نام کوره‌ای در جنوب غربی اندلس بود که از رود وادی آنه تا اقیانوس اطلس را شامل می‌شد و مرکز آن شلب بود (نک: مونس، ۶۲/۱؛ نیز نک: ابن عبدالمنعم، ۳۴۲؛ ابن حیان، چ مادرید، ۲۴۹/۵، ۲۵۵، ۳۱۵، جم). این کوره از جنوب به کورهٔ باجه و از مغرب به کورهٔ اشبیلیه محدود بود که امروزه ایالت آلگاروه[2] (الغرب) در پرتغال است. کورهٔ ساحلی اکشونبه شهرها و دژهای بسیاری را در برمی‌گرفت و به سبب کارخانه‌های کشتی‌سازی خود ــ که بزرگ‌ترین آنها در شلب بود ــ شهرت داشت (مونس، ۲۰۳/۲). به گفتهٔ ابن عبدالمنعم حمیری عربهایی از یمن و دیگر جاها در مرکز این کوره و روستاهای اطراف آن سکنیٰ داشتند (همانجا). یاقوت از برخی اقلیمها، نواحی و شهرهای مختلف این کوره یاد کرده است (نک: همان، ۶۳۵/۱، ۱۵۸/۲، ۶۰۶، ۹۱۱، جم). از بندرگاههای مهم این کوره شنتمریة الغرب بود (ابن ابار، ۱۸/۲؛ ابن عبدالمنعم، ۳۴۷). گفته می‌شود که در اکشونبه معدن قلع بی‌نظیری وجود داشت (ابوعبید، ۸۹۸/۲). همچنین در کوهی در آن ناحیه، درختانی بود که از سوختن چوب آنها بوی خوش عود برمی‌خاست (همو، ۸۹۶/۲؛ ابن عبدالمنعم، ۳۴۲). در ساحل این شهر نیز عنبر نیکو به دست می‌آمد (انصاری، ۲۴۵).

در روایات تاریخی اسلامی، نخستین‌بار از اکشونبه به عنوان محل اسکان بخشی از سپاهیان مصری در زمان ولایت ابوالخطار در اندلس (حک ۱۲۵-۱۳۰ق) یاد شده است (عنان، ۱۲۵/۱-۱۲۶). بعدها در جریان تهاجم نُرمانها (در منابع با عنوان مجوس یادشده است) و سیر حرکت آنان در اندلس، در ۲۳۰ق و ۳۵۴ق نام اکشونبه دیده می‌شود (نک: ابن دلایی، ۱۰۰؛ ابن اثیر، ۱۷/۷؛ ابن خلدون، ۴(۲)/۳۱۴).

اکشونبه به سبب دوری از مرکز حکومت اندلس گاه به گاه دستخوش تاخت و تاز مخالفان قرطبه بود. در ۲۱۸ق در زمان عبدالرحمان بن حکم (حک ۲۰۶-۲۳۸ق)، دامنهٔ شورش بربرها به بَطَلیوس، اکشونبه و باجه کشیده شد. از ۲۶۱ق که عبدالرحمان بن مروان جلّیقی به همراه مولّدان (عربهای دو رگه)، یک چند حرکتی را در غرب اندلس برضد امیر محمد، حاکم اندلس (حک ۲۳۸-۲۷۳ق) سازمان داده بود، شورش خود را به اکشونبه و نواحی مجاور و کوره‌های اشبیلیه، لبله و باجه گسترد. وی همچنین کوهی استوار در ناحیهٔ اکشونبه به نام منت شاقر[3] (نک: مکی، ۶۲۷، حاشیهٔ ۵۷۴) را تصرف نمود. بعدها امیرمحمد عبدالرحمان بن مروان را بخشود و وی بربطلیوس دست یافت (ابن قوطیه، ۱۰۱-۱۰۲؛ ابن حیان، چ بیروت، ۳۴۴-۳۴۵).

در ۳۰۲ق، یحیی بن بکر که بر اکشونبه حکومت داشت، پس از چندی ستیز با سعید بن مالک، حاکم باجه و داعیه‌دار مولدان، با وی مصالحه کرد (همو، چ مادرید، ۱۰۴/۵). در سال بعد سعید به انگیزهٔ دست‌یابی به ریاست مولدان، یحیی بن بکر را برضد حاکم بطلیوس، عبدالله بن محمد بن عبدالرحمان جلیقی یاری داد، اما کار سعید و عبدالله به صلح انجامید (همان، ۱۱۶/۵-۱۱۷). پس از یحییٰ از خلف ابن بکر در مقام حکومت اکشونبه یاد شده است. عبدالرحمان الناصرلدین‌الله (حک ۳۰۰-۳۵۰ق) به دنبال لشکرکشیهای خود برای فتح شهرهای غرب اندلس، در جمادی الآخر ۳۱۷ رهسپار شهر اکشونبه شد. خلف برای اظهار فرمانبرداری کسانی نزد ناصر فرستاد. ناصر نیز او را به شرط پرداخت مالیات سالانه در مقام خود ابقا کرد (همان، ۲۴۷/۵-۲۴۹). ابن حیان نام والیانی چند را که پس از خلف بن بکر به حکومت کورهٔ اکشونبه گماشته شدند، یاد کرده است (نک: همان، ۳۱۵/۵، ۳۹۲، ۴۷۲، ۴۹۰). ابن عذاری نیز از مرگ سعید بن هارون

1. Ocsonoba 2. Algarve 3. Monte-Sacro

حاکم شهر اکشونبه در ۴۳۴ق و جانشینی المعتصم سخن گفته است (۲۱۵/۳). به هر روی، شهر اکشونبه در دورهٔ اسلامی از میان رفت و پس از آن، این نام جز بر کوره‌ای که شهر شلب مرکز آن بوده، اطلاق نمی‌شده است (مکی، ۶۲۶-۶۲۷، حاشیهٔ ۵۷۳).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به‌کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به‌کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به‌کوشش چالمتا، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همان، به‌کوشش محمودعلی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به‌کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به‌کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۳۰م؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، به‌کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۴م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به‌کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ *حدود العالم*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ عنان، محمدعبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مکی، محمودعلی، حاشیه بر *المقتبس* (نک: هم، ابن حیان، چ بیروت)؛ مونس، حسین، حاشیه بر *الحلة السیراء* (نک: هم، ابن ابار)؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش وستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نیز:
Lévi-Provençal, E., *La Péninsule ibérique au Moyen-Âge*, Leiden, 1938.

محمدرضا ناجی

اِکْلیل، نک: منازل قمر.

اِکْلیلِ جَنوبی، نک: صور فلکی.

اِکْلیلِ شِمالی، نک: صور فلکی.

اَلْاَکْلیل فِی الْاَنْساب، نک: همدانی.

اَکْمَل، یا اکمل‌الدین محمدبیگ بدخشی (۱۰۵۴-۱۱۳۰ق/۱۶۴۴-۱۷۱۸م)، شاعر پارسی‌گوی و عارف کشمیری. وی از اعقاب خواجه احمد یسوی بود. نیاکان او از تاشکند به بدخشان مهاجرت کرده، و در زمان اکبرشاه به دهلی آمده بودند. محمدبیگ در کشمیر به دنیا آمد (غلام‌سرور، ۳۶۶/۲؛ دیده مری، ۴۷۲؛ ظهورالدین، ۶۱۹/۳؛ آفاقی، ۸۲). ملک محمدخان، جد پدری وی، مدتی ناظم کشمیر بود. محمد در نوجوانی مورد لطف شاه جهان قرار گرفت و پادشاه لقب کامل بیگ‌خان را به او اعطا نمود و او را تحت تعلیم و تربیت قرار داد. وی با داراشکوه و اورنگ‌زیب همدرس بوده است (غلام‌سرور، آفاقی، همانجاها؛ راشدی، ۱۱۰/۱؛ تیکو، ۵۶).

اکمل در کودکی پدرش را از دست داد و در جوانی به زهد و عرفان گرایش یافت و خدمت دربار را رها کرده، به حلقهٔ صوفیان پیوست؛ در طریقت، مرید خواجه حبیب‌الله گنایی (کشمیری) بود و در این راه اهتمامی بلیغ داشت، به حدی که در ۱۲ سالگی به مقام نیابت و در ۲۵ سالگی به مقام خلافت مرشد خود رسید (غلام سرور، دیده مری، ظهورالدین، همانجاها).

اکمل در تصوف پیرو طریقهٔ کبرویه و همدانیه بود و مکرراً نسبت معنوی خود را به مولانا جلال‌الدین بلخی اظهار داشته، و او را پیر کامل دانسته، و مثنوی *بحرالعرفان* را به پیروی از مثنوی مولوی به نظم درآورده است (تیکو، آفاقی، همانجاها).

اشعاری به فارسی از اکمل‌الدین باقی مانده که در آنها از تشبیهات، استعارات و داستانهایی برگرفته از ادبیات محلی کشمیری استفاده شده است. از ویژگیهای کلام اکمل شباهتهایی است که با اشعار عرفانی عطار و مولوی دارد.

علاوه بر مثنوی *بحر العرفان* که در ۴ جلد تنظیم گردیده است، وی قصیده‌ای بلند به نام «مخبرالاسرار» دارد که در آن از سیر و سفر روحانی خود در عوالم لاهوت و ناسوت و ملکوت سخن گفته، و احوال و مقامات سلوک را بیان داشته است (دیده مری، آفاقی، همانجاها). منظومهٔ دیگری از وی به نام *جواهر الاسرار* بر جای مانده که در آن از سبک شعر عطار پیروی شده است. اکمل نخستین شاعر کشمیری است که داستانهایی محلی چون «اکه نندن» را به نظم درآورده است (تیکو، دیده‌مری، همانجاها).

ابومحمد حسن بن حافظ ولی‌الله کبروی کشمیری کتاب *تحفة الاکملیه* را در شرح احوال و اقوال اکمل نوشته، و در آن از جانشینان و بازماندگان او نیز سخن گفته است. این کتاب به ضمیمهٔ «میمیته» یا «مخبرالاسرار» اکمل در ۱۳۵۰ق/۱۹۳۲م در لاهور به طبع رسیده است (استوری، I(2)/1065). از جانشینان اکمل، شیخ نعمت‌الله کلو و میرزا فرهاد بیگ و حاجی عبدالسلام قلندر و عبدالوهاب نوری، صاحب کتاب *فتحات کبرویه*، و خواجه محمداعظم نقشبندی دیده‌مری را می‌توان ذکر کرد (راشدی، ۱۱۱/۱؛ آفاقی، همانجا).

از آثار اکمل جلد اول *بحر العرفان* به کوشش میر حبیب‌الله کاملی ــ متولی مقبرهٔ اکمل ــ در ۱۳۸۱ ق در سرینگر به طبع رسیده، و گزیده‌هایی از برخی دیگر از سروده‌های او در تذکره‌ها و تواریخ کشمیر نقل، و منتشر شده است (تیکو، همانجا).

مآخذ: آفاقی، صابر، «صوفیان کشمیر و نقش آنان در نشر فرهنگ و ادب فارسی»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۰ش، شم ۱۱۲ و ۱۱۳؛ تیکو، گرداری، *پارسی‌سرایان کشمیر*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ دیده مری، محمداعظم، *واقعات کشمیر*، لاهور، ۱۹۹۵م؛ راشدی، حسام‌الدین، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، لاهور، ۱۹۸۳م؛ ظهورالدین احمد، *پاکستان میں فارسی ادب*، لاهور، ۱۹۷۷م؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، کانپور، ۱۹۲۹م؛ نیز:
Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1972.

مرجان افشاریان

اِکِنْجی، از امیران سلطان برکیارق سلجوقی (مق ۴۹۰ق/۱۰۹۷م) که حکومت خوارزم و لقب خوارزمشاه یافت.

نام او را به صورتهای آلنجی (عبدالواسع، ۱۷۴) و النجی (جوینی، ۳/۲) نیز آورده‌اند (نک: قزوینی، ۹۰/۱: صورتهای دیگر). اکنجی فرزند قچقار از امرای سلجوقی، و از قبیلهٔ قون بود که از حدود ختای در شمال

چین برای دست یابی به چراگاههای جدید به غرب مهاجرت کرده بودند (مروزی، ۱۸). ابن اثیر در شرح وقایع سال ۴۹۰ق در داستان قیام امیر قودون آورده است که برکیارق بن ملکشاه سلجوقی (حک ۴۸۵-۴۹۸ق/ ۱۰۹۲-۱۱۰۵م) به اکنجی حکومت خوارزم و لقب خوارزمشاه داد و او در این زمان برای سرکوب امیر قودون به مرو آمد (۲۶۶/۱۰). آغاز حکومت اکنجی بر خوارزم روشن نیست، اما شاید بتوان آن را با شورش ارسلان ارغون (فرزند الب ارسلان و برادر ملکشاه)، حاکم خراسان مرتبط دانست که ناگاه به قتل رسید و برکیارق امرایی را بر خراسان تعیین کرد (نک: همو، ۲۶۲/۱۰-۲۶۵). جوینی آورده است که اکنجی از غلامان سلطان سنجر بود و هنگامی که سنجر به حکومت خراسان منصوب شد، بیش از ۱۲ سال نداشت (همانجا؛ نیز نک: راوندی، ۱۸۵).

با آنکه جوینی آورده است که «خوارزم در آن روزگار در عداد وظیفهٔ طشت خانه بود» (۲/۲)، روشن نیست که چرا انوشتکین غرچهٔ طشت‌دار به حکومت خوارزم و خوارزمشاهی منصوب نشد. احتمالاً به علت دور بودن انوشتکین از خراسان و اطلاع اکنجی از احوال منطقه، خاصه مهاجرت اقوام ترک به حدود خوارزم و قبچاق (نک: مینورسکی، 102-101) و نیز بدان سبب که اکنجی نیرویی بزرگ در اختیار داشت (نیز نک: ابن اثیر، ۲۶۶/۱۰)، بدین شغل منصوب شده است. البته معلوم نیست که افراد این نیروی بزرگ همه از قبیلهٔ قون بوده‌اند، یا فقط برای یاری رساندن به برکیارق جمع آوری شده بودند. به هر روی، اکنجی در ۴۹۰ق برای پیوستن به برکیارق، با ۱۰ هزار سوار خود از خوارزم خارج شد، اما خود با ۳۰۰ نفر در مقدمهٔ سپاه به مرو رفت و به شادخواری پرداخت. قودون و یارقطاش امیران ترک شورشی که از یاران کهن ارسلان ارغون بودند، با ۵۰۰ سوار بر او تاختند و او را کشتند و سپس خوارزم را تصرف کردند (همانجا)؛ اما امیرداد حبشی والی خراسان، با ۱۵ هزار سوار به خوارزم تاخت و پس از شکست شورشیان، حکومت خوارزم را به قطب الدین محمد بن انوشتکین داد (همو، ۲۶۷/۱۰-۲۶۸؛ جوینی، ۳/۲). بنابراین، اینکه گفته‌اند طغرل تکین پسر اکنجی پس از او خوارزمشاه شد، درست نیست (نک: صفا، مقدمه، ۲۵-۲۶، *تاریخ...*، ۶۵۱/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ جوینی، عطا ملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ همو، مقدمه بر دیوان عبدالواسع جبلی (هم)؛ عبدالواسع جبلی، *دیوان*، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۵۶ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مروزی، طاهر (نک: ما)؛ نیز:

Marvazi, Sh. T., *On China, the Turks and India*, commentary and tr. V. Minorsky, London, 1942; Minorsky, V., commentary and tr. (vide: ibid).

محسن جعفری مذهب

اَکَنسوس، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۲۱۱-۱۲۹۴ق/۱۷۹۶-۱۸۷۷م)، وزیر، شاعر، ادیب و نویسندهٔ مراکشی. گفته‌اند که اکنسوس نام قبیله‌ای بربر در سوس بود (EI²؛ زرکلی، ۱۹/۶). از آنجا که وی از شرفای مراکش به شمار می‌رفت، به قرشی، هاشمی و جعفری هم شهرت داشت (عیاشی، ۳۲۸؛ مبارک، ۳۸۴).

اکنسوس در سوس واقع در جنوب مراکش زاده شد و برای تحصیل علم به فاس رفت و در آنجا ادبیات، ریاضیات و حکمت آموخت. سلطان مولیٰ سلیمان او را کاتب و منشی دربار خود گردانید و در ۱۲۳۶ق/۱۸۲۰م به وزارت برگماشت. این منصب دوامی نداشت و چون سلطان اندکی بعد در ۱۲۳۸ق/۱۸۲۲م درگذشت، جانشین او سلطان عبدالرحمان بن هشام که نسبت به وزیر سوءظن داشت، او را برکنار کرد. اکنسوس از این پس خانه‌نشین شد و یکسره به شعر و ادب و تحقیق و تألیف اهتمام ورزید (غریط، ۷-۱۲؛ EI²).

چنانکه از گفتهٔ خود اکنسوس برمی‌آید، وی در آغاز پیرو طریقهٔ صوفیه ناصریه بود، ولی پس از آن به طریقهٔ تجانی گروید و از مشایخ آن شد، چنانکه او را دارای مقامات عالی و حتیٰ صاحب کرامات شمردند و آرامگاه او اکنون نیز زیارتگاه صوفیان است (عیاشی، ۳۲۹؛ EI²). او را در ادب، یگانهٔ عصر شمرده‌اند، اما اثری در این زمینه از او ذکر نشده، گر چه تنها پاره‌هایی از اشعارش در دست است (نک: غریط، ۱۳-۲۳). وی در علوم شرعی نیز اطلاعاتی وسیع داشت، از این رو او را فقیه نیز خوانده‌اند (کنون، ۳۲۷/۱؛ عیاشی، ۳۲۸).

اکنسوس دارای تألیفات متعددی است که مشهورتر از همه کتاب *الجیش العرمرم الخماسی فی دولة اولاد مولانا سیدی علی السجلماسی* است که در ۱۳۳۶ق در فاس چاپ شده است (GAL, S,II/885). این کتاب دربارهٔ تاریخ عمومی به ویژه تاریخ سیاسی علویان در شمال افریقاست که تا وقایع سال ۱۲۸۲ق را در بردارد. از آنجا که او مناصب عالی حکومتی داشت، توانست منابع و اسناد مورد نیاز در تدوین این کتاب را گردآوری کند. کتاب با مقدمه‌ای در باب اهمیت تاریخ، حقیقت امامت و فرق آن با خلافت و سلطنت آغاز می‌شود و با سخنانی ملهم از سخنان حسن بصری به عمر بن عبدالعزیز دربارهٔ صفات فرمانروایان عادل پایان می‌یابد. او در این کتاب اطلاعات دقیقی از زندگی برخی از سلاطین مراکش به دست داده، اما از انتقاد شدید از امیر عبدالقادر، انقلابی مشهور الجزایری و جنبش سیاسی او خودداری نکرده است (مبارک، همانجا؛ EI²). از این کتاب برخی از مورخان متأخرتر بهره گرفته‌اند، از آن میان سلاوی (نک: ۱۳۸،۹۷/۸، جم) و حسن علی حسن (نک: ۲۷۸،۲۷۴/۵، جم) را می‌توان نام برد.

آثار دیگر اکنسوس اینهاست: *الحلل الزنجفوریة فی اجوبة الاسئلة الطیفوریة* (تونس، ۱۳۱۲ق)، که در پاسخ منتقدان طریقهٔ تجانی است (غریط، ۱۳)؛ *الجواب المسکت*، که نسخه‌ای از آن در رباط موجود است (زرکلی، همانجا)؛ *مقامة*، که در کتابخانهٔ سلا موجود است (نک: حجی، ۳۸۶)؛ نیز اثری با عنوان *رسالة سیدی احمد البکای لاکنسوس فی الطریقة التیجانیة و جواب اکنسوس لها* در کتابخانهٔ رباط موجود است (نک: علوش، ۱(۲)/۱۶۹) که احتمالاً همان *الحلل الزنجفوریة* باشد (برای دیگر آثار وی، نک: زرکلی، همانجا).

مآخذ: حجی، محمد، فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا، کویت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ حسن، حسن علی، الحضارة الاسلامیة فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۹۸۰م؛ زرکلی، اعلام؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، دارالبیضاء، ۱۹۵۶م؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، فهرس المخطوطات العربیة، پاریس، ۱۹۵۴م؛ عیاشی، احمد، کشف الحجاب، فاس، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ غریط، محمد، فواصل الجمان فی انباء وزراء و کتاب الزمان، فاس، ۱۳۴۶ق؛ کنون، عبدالله، النبوغ المغربی فی الادب العربی، بیروت، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ مبارک، عبدالقادر، «کتاب الجیش العرمرم»، مجلة المجمع العربی، دمشق، ۱۹۳۲م، س ۱۲، شم ۱ و ۲؛ نیز: EI²; GAL, S.

حسن یوسفی اشکوری

اِکین، یا اِگین، اِکَن و گاه اِغین، بخشی از توابع استان ارزنجان در آناتولی شرقی در ترکیه که امروز کمالیه نامیده می‌شود.

این شهر، در ساحل غربی فرات (قره‌سو) قرار دارد (رکلو، 563). درهٔ فرات در نزدیکی این شهر بر اثر فشار کوههای مونزور در شرق، و ساری چیچک در غرب، باریک می‌شود (EI², II/689). دره‌ای که در اینجا در ارتفاع هزار متری از سطح دریا قرار دارد، از جانب شرق به صورت دیواره‌ای بلند و از سوی غرب مانند آمفی تئاتری دیده می‌شود (رکلو، همانجا). مساحت این بخش ۱٬۱۶۸ کم۲، فاصله‌اش تا شهر ارزنجان ــ مرکز استان ــ ۱۸۱ کم (YA, IV/2594, 2633) و ارتفاعش از سطح دریا ۹۵۰ متر است («دائرةالمعارف ...[1]»، V/1786). آب و هوای آن بری، و مهمترین رود آن قره سوست که به چاتلی سو پیوسته، و از گذرگاههای صخره‌ای با ارتفاع ۱٬۱۰۰ متر عبور کرده، و سرتاسر درهٔ مونزور را می‌پیماید (همانجا). آب شهر از دریاچه‌ای به نام قاضی‌گولو تأمین می‌شود که در عین حال باغها و مزارع را نیز آبیاری می‌کند (EI²، همانجا).

جمعیت شهر اکین (کمالیه) برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م/ ۱۳۶۹ش، ۹٬۰۲۵ نفر بوده است که با توجه به جمعیت آن در ۱۹۸۵م که ۱۱٬۳۲۱ نفر بود، به طور متوسط سالانه ۴/۵۳٪ کاهش نشان می‌دهد. جمعیت مرکز بخش ۲٬۰۴۴ نفر است («آمار...[2]»، 27). جالب توجه است که جمعیت این شهر از ۱۹۵۰ تا ۱۹۹۰م به طور مرتب کاهش یافته است (YA, IV/2636؛ «آمار»، همانجا).

وجه تسمیه: نام قدیم آن هاسیس وازیرس بوده است (خوری، ۲۴۶). اکین واژه‌ای است ارمنی و احتمالاً محرف اغین (تکسیه، ۱۱۳)، و برگرفته از اکن به معنی چشمه است (EI²، همانجا). گویند دختر یکی از قیصرهای روم که اکین نام داشت (اولیا چلبی، ۲۱۴/۳)، آنجا را بنا نهاد. برخی نیز تاریخ بنای آن را سدهٔ ۱۱م توسط گروهی از واسپورکان ارمنی می‌دانند (EI²، همانجا). در مهٔ ۱۹۳۸/اردیبهشت ۱۳۱۷ نام آن به افتخار مصطفی کمال به کمالیه تغییر یافت و جزئی از استان ارزنجان گردید (YA، همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: ازآنجاکه اکین درمسیر تاریخ‌خود تابع‌استانهای سیواس، معمورة العزیز، خرپوت، عربگیر، ملاطیه و ارزنجان بوده است (سامی، ۱۰۱۹/۲؛ خوری، نیز EI²، همانجاها)، تاریخ آن نیز با رویدادهای تاریخی این ایالات مربوط شده است. در سدهٔ ۱ قم دولتهای روم و اشکانی بر سر فرمانروایی آن اختلاف داشتند؛ هنگام تقسیم امپراتوری روم در ۳۹۵م جزئی از سرزمین بیزانس گردید. در سدهٔ ۴م به دست ایرانیها افتاد و مدتی میان روم شرقی و ایران مایهٔ کشمکش بود. در عهد پادشاهی خسرو دوم، دولت ساسانی براین‌منطقه تسلط یافت (YA، همانجا؛ هـ د، ۵۵۹/۷). در دوران خلافت عمر و عثمان، آسیای صغیر موردتوجه مسلمانان واقع شد و زمانی که ملاطیه فتح گردید (بلاذری، ۱۸۹)، مسلمانان بر این ناحیه نیز دست یافتند، اما پس از مدتی از دست مسلمانان خارج شد و بار دیگر هارون الرشید آنجا را ضمیمهٔ قلمرو اسلام نمود (اولیا چلبی، ۲۱۵/۳). بعد از فتح ملازگرد در ۴۶۳ق/۱۰۷۱م (آق‌سرایی، ۱۶-۱۷)، ترکها به تدریج بر آسیای صغیر چیره شدند و سلطان علاءالدین سلجوقی این ناحیه را تحت ادارهٔ حکومت خود درآورد (اولیا چلبی، همانجا). آنگاه ایلخانان، تیمور، ترکمانان آق قویونلو و قره قویونلو هر یک مدتی بر آن فرمان راندند (EI²، نیز YA، همانجاها). سرانجام در زمان محمد اول معروف به چلبی، حکمران عثمانی، به تصرف دولت عثمانی درآمد (همانجاها؛ اولیا چلبی، همانجا).

این شهر در طول تاریخ خود توجه جهانگردان زیادی را جلب کرده است: اولیا چلبی سیاح سدهٔ ۱۱ق/۱۷م آنجا را از توابع ایالت سیواس نوشته که میزان مالیات آن ۱۵۰ آقچه بوده است که به سبب نزدیکی به ملاطیه توسط تحصیلدار این شهر جمع آوری شده است. حرفهٔ مردم آنجا کمان سازی بوده است، به همین سبب به «دارکمانداران» شهرت داشته است. در آنجا مساجد متعدد و ۳ مدرسه و ۴۰ مکتب‌خانه وجود داشته است؛ همچنین ۳۰۰ خانوار مسیحی از «تکالیف عرفیه» معاف بوده‌اند. اکثر ساختمانها و نیز قلعهٔ آن برفراز تخته سنگها بنا شده است (همانجا). شارل تکسیه نیز که در سدهٔ ۱۹م از آنجا عبور کرده است، کوههای اطراف شهر را سرسبز، و آنجا را شهری آباد توصیف کرده است که ۲ هزار خانوار مسلمان و ۷۰۰ خانوار مسیحی در آنجا زندگی می‌کردند (ص ۱۱۳). مولتکه نیز آنجا را یکی از زیباترین شهرهای آسیا ــ که احتمالاً منظور آسیای صغیر بوده است ــ دانسته که از مراکز تفریحی و استراحتگاههای ارامنه بوده است (نک: رکلو، 564). شمس‌الدین سامی نیز باغهای میوه و مناظر آن را ستوده و گوید که ۱۰ هزار ارمنی در آنجا می‌زیستند و در آن شهر یک کلیسا وجود داشت. به نوشتهٔ وی این شهر ۳۶ هزار نفر جمعیت داشته است (۱۰۱۹/۲).

صنعت قالی بافی این شهر دارای رونق و شهرت است. جالب توجه آنکه این صنعت بعد از مهاجرت گروهی از ایرانیها در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م رونق و اعتبار زیادی پیدا کرد («دائرةالمعارف»، همانجا). این شهر در جریان جنگ جهانی اول آسیب فراوان دید (EI², II/689).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، مسامرة الاخبار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛

---

1. *Yeni Türk...* 2. *Census...*

اولیا چلبی، محمد، سیاحت‌نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، قاهره، ۱۹۵۹م؛ تکسیه، شارل، کوچوک آسیا، ترجمهٔ علی سعاد، استانبول، ۱۳۴۰ق؛ خوری، سلیم، آثار الادهار، بیروت، ۱۸۷۵م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق/ ۱۸۸۹م؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI^2; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1884; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

علی‌اکبر دیانت

اُگادِن، ناحیه‌ای وسیع و نیمه بیابانی در منتهی‌الیه جنوب شرقی اتیوپی که بیشتر جمعیت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند. اگادن فلاتی است تقریباً ۴ گوشه («فرهنگ...[1]»، 649) که اضلاع آن را رود شبلی در جنوب غربی، خط مرز جمهوری سومالی با اتیوپی در جنوب شرقی و شمال شرقی تشکیل می‌دهد.

فلات اگادن از طبقات آهکی، گچ و ماسه‌سنگهای مربوط به دورانهای ژوراسیک و کرتاسه تشکیل شده است و با شیب اندکی از شمال به جنوب امتداد دارد. در وسط این فلات رود فافان مسیر خود را بریده، در فاصله‌ای نه چندان دور از رود شبلی در رسوبات آهکی فرو می‌رود (همانجا). علاوه بر این رود، راه آبهای عمیقی با شیب تند، بریدگیهایی «کانیون» مانند (دره) در این سرزمین به وجود آورده‌اند («دائرة المعارف ایتالیانا[2]»).

آب و هوای اگادن بیابانی و گرم با متوسط دمای سالانه ۳۰° سانتی‌گراد و باران آن ناچیز و نامنظم است که در فصول گرم سال می‌بارد و میزان آن از ۱۰۰ تا ۳۰۰ میلی‌متر در سال تجاوز نمی‌کند («فرهنگ»، همانجا؛ گرو، 170؛ کوک، ۴۳۶). قسمت اعظم سرزمین اگادن را بوته‌های خار پوشانده که در میان آن گه گاه علفزارهایی مشاهده می‌شود و همین گیاهان مبنای زندگی کوچندگانی است که با احشام خود در این منطقهٔ فقیر از مرتعی به مرتع دیگر رفت و آمد می‌کنند («فرهنگ»، همانجا). بیشتر ساکنان اگادن را کوچندگان سومالی تشکیل می‌دهند که به گروههای دارود و اگادن (قبیلهٔ بزرگی که نام آن بر ناحیه گذارده شده است) تعلق دارند. این کوچندگان از اگادن به سومالی رفت و آمد دارند، زیرا مرز میان اتیوپی و سومالی، چنانکه باید، مشخص نشده است (گرو، 173). بخشی از نواحی حاشیه‌ای اگادن مانند ناحیهٔ جی‌جیگا[3] و درهٔ رود شیبل زیستگاه کشاورزانی است که از سومالی یا جاهای دیگر اتیوپی به آن سرزمین مهاجرت کرده‌اند.

مردم اگادن که شمار آنان در ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش ۱۵۲ هزار نفر برآورد شده است (کوک، ۵۱۸)، از نظر نژادی به تیره‌هایٔ سومالی دارود ارتباط دارند و به دو شاخهٔ اصلی منقسم می‌گردند، یکی مقابول[4] با قبایل اصلی دوگاد و ابراهیم مَکاهیل، و دیگری میِیر ولال[5] که از قبایل آن عبدالله تَلَماگ[6] و رِر عبدالله را می‌توان نام برد («دائرة المعارف ایتالیانا»).

تاریخ جدید اگادن از ۱۸۸۷م آغاز می‌شود. در این سال امپراتور وقت اتیوپی، پدر هیلاسلاسی آخرین پادشاه آن سرزمین فرمان تصرف اگادن را صادر کرد، ولی در همان زمان کشورهای استعمارگر اروپایی یعنی انگلیس، فرانسه و ایتالیا به تصرف شاخ افریقا پرداختند و در سالهای ۱۸۸۰ تا ۱۸۹۰م متصرفات آنها به موجب قراردادهایی از لحاظ بین‌المللی مسجل گردید، اما مرزهای میان متصرفات این کشورهای اروپایی با دقت مشخص نگردید و همین امر تنشهایی به‌وجود آورد که از آن جمله می‌توان سانحهٔ مرزی ولوال[7] را نام برد که در دسامبر ۱۹۳۴م/۱۳۱۳ش به وقوع پیوست. در این درگیری نخست برخوردی میان سربازان اتیوپیایی و نیروهای ایتالیایی در ولوال رخ داد که در نتیجهٔ آن ایتالیا به بهانهٔ اینکه ولوال جزئی از خاک سومالی است، به اتیوپی حمله برد و تمام آن کشور را به تصرف درآورد و اختیار سرزمین اگادن را به دست گرفت. تا اینکه در پایان جنگ جهانی دوم و شکست ایتالیا، امپراتور اتیوپی به کشور خود مراجعت کرد و اگادن که از ۱۹۴۱م/ ۱۳۲۰ش در اشغال نظامی انگلستان بود، در ۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش به اتیوپی برگردانده شد، ولی این امر صرفاً روی کاغذ بود و تخلیهٔ واقعی این سرزمین در ۱۹۵۴م عملی گردید (کرنون، ۲۳۹).

در ۱۹۶۰م/۱۳۳۹ش متصرفات ایتالیا و انگلستان در شاخ افریقا استقلال یافتند و از اتحاد آنها جمهوری سومالی تشکیل شد که ادعای خود را بر اگادن به عنوان بخشی از سرزمین سومالی اعلام نمود. از آن تاریخ اگادن یکی از ۵ سرزمینی در نظر گرفته شد که پرچم ستارهٔ ۵شاخهٔ جمهوری سومالی را تشکیل می‌داد. بدین‌گونه جمهوری سومالی با احساسات ملی شدید همواره آرزوی تصرف اگادن را در سر می‌پروراند تا در ۱۹۶۴م کار به بروز اولین جنگ میان سومالی و اتیوپی کشید، ولی در آن جنگ فشار بین‌المللی مانع از پیشرفت قوای اتیوپی شد و قرارداد خرطوم که در بهار همان سال منعقد گردید، وضع موجود را تأیید کرد. پس از سقوط امپراتور هیلاسلاسی در ۱۹۷۴م/۱۳۵۳ش جبههٔ آزادی‌بخش سومالی درصدد برآمد تا با استفاده از ضعف اتیوپی، اگادن را به تصرف درآورد و در ۱۹۷۷م به اتیوپی حمله‌ور شد. در این مبارزه پیروزی سومالی نزدیک به نظر می‌رسید، ولی اتیوپیاییها با کمک شوروی که از حکومت مارکسیستی اتیوپی حمایت می‌کرد ــ و سومالی را که تا ۱۹۷۰م متحد آن بود به حال خود رها کرده بود ــ موفق شدند که سرنوشت مبارزه را به نفع خود تغییر دهند. آنان با استفاده از سلاحهای شوروی و حمایت ۸ هزار نفر از واحدهای نظامی کوبایی (کلیر...، XVIII/72) جبههٔ آزادی‌بخش و نیروی نظامی سومالی را که در ۱۹۷۸م وارد جنگ شده بود، شکست دادند و بدین‌ترتیب مسئلهٔ اگادن که تا آن زمان مسأله‌ای محلی بیش نبود، جنبهٔ بین‌المللی پیدا کرد و سومالی برای مقابله با مشکل نگاهداری پناهندگان که شمار آنان در ۱۹۸۰م بالغ بر ۷۰۰ هزار تن برآورد شده بود (آمریکانا، XX/650)، از دولتهای

---

1. *Lexikon* ... 2. *Enciclopedia* ... 3. Jijiga 4. Maqābul 5. Miyyir-Walāl 6. Talamage 7. Walwāl

غربی کمکهایی دریافت کرد. از ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش تاکنون گرفتاریهای داخلی شدیدی که دامنگیر سومالی شده، از شدت و حدت مسألهٔ اگادن کاسته است.

مآخذ: کرنون، ماریان، تاریخ معاصر افریقا، ترجمهٔ ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کوک، ژ.م.، مسلمانان افریقا، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ نیز: *Americana; Collier's Encyclopedia*, London, 1986; *Enciclopedia Italiana;* Grove, A.T., *Africa, South of the Sahara* Oxford, 1970; *Lexikon der Geographie*, ed. W. Tietze, Braunschweig, 1970.

محمدحسن گنجی

آگادیر، شهری بندری در جنوب غربی مراکش و کرانهٔ اقیانوس اطلس و مرکز استانی به همین نام («راهنما...[1]»، I/218).

ابن خلدون این شهر را «اکادیر» آورده است (۷(۱)/۹۵). یاقوت آن را «اقادیر» نوشته، و ذیل تِلِمسان متذکر گردیده است که دو شهرِ مجاور یکدیگرند و فاصلهٔ میان آنها یک «سنگ پرتاب» است. یکی از این دو شهر قدیمی و دیگری جدید است. شهر جدید را مرابطون ساخته، آن را «تاقرزت» نامیده‌اند (۸۷۰/۱-۸۷۱). ولی ابن خلدون این شهر را «تاکرارت» نوشته که به زبان بربری به معنی اردوگاه و محله است (۷(۱)/۹۴). ابن اثیر این شهر را «تاهرت» نوشته، و محل استقرار لشکریان اسلام دانسته است. وی به هنگام بحث پیرامون تلمسان می‌نویسد که در آنجا دو شهر است و میان آن دو به اندازهٔ یک میدان اسب مسافت است. یکی از آنها «تاهرت» است که در آن لشکریان اسلام استقرار داشتند و دیگری «اقادیر» است که ساختمانی قدیمی دارد (۵۸۰/۱۰-۵۸۱). در بعضی مآخذ این نام به صورت «اغادیر» آمده است (خوری، ۲۰۲؛ سامی، ۹۷۷/۲). لوتورنو اگادیر را نام مواضع مستحکم قلعه مانندی دانسته که قبایل بربر شلوح و اِغرم آن را «اگادیر» می‌نامیدند و گویا این واژه در زبان فینیقیان «گادر» و در زبان عبری «گادیر» بوده است. در نامهٔ مورخ ۶ ژوئیهٔ ۱۵۱۰ اهالی ماسه به امانوئل اول پادشاه پرتغال، شهر مزبور «اگادیر الاربعاء» نامیده شده است و از اینجا چنین بر می‌آید که در آن ناحیه جایی به نام اگادیر (اقادیر) وجود داشته که هر چهارشنبه در آن بازار تشکیل می‌شده است. لوتورنو دربارهٔ مسکون بودن اگادیر پیش از ورود پرتغالیان ابراز تردید می‌کند و می‌نویسد معلوم نیست این شهر پیش از رسیدن پرتغالیان سکنه داشته است، یا نه؟ (EI^2)؛ ولی به گفتهٔ یاقوت مردم در آنجا ساکن بوده‌اند (۸۷۱/۱).

در ۵۳۹ق/۱۱۴۴م هنگامی که عبدالمؤمن با تاشفین پیکار داشت، به تلمسان رفت و شهر اگادیر (اقادیر) را به محاصره گرفت (ابن اثیر، ۵۸۱/۱۰). در نیمهٔ دوم ۱۵۰۵م (۹۱۱ق) یکی از اشراف پرتغال به نام ژوائولوپس د سکئیرا[2] در اگادیر کاخی از چوب بنا کرد که احتمالاً مقصود از آن پشتیبانی از کشتیهای ماهی‌گیری بوده است. هدف دیگر وی جلوگیری از حملات اسپانیا به‌جزایر قناری بود و این کار با موافقت پادشاه پرتغال صورت گرفت، زیرا اسپانیاییها قصد تسخیر سواحل جنوبی مراکش را داشتند (EI^2). در اواخر سدهٔ ۱۵م (۱۰ق) پرتغالیها همهٔ بازرگانی خارجی مراکش را در اختیار گرفتند. در اوایل سدهٔ ۱۶م بندر اگادیر به یکی از مراکز و پایگاههای بازرگانی پرتغالیان بدل شد و به عنوان یک منطقهٔ ماهی‌گیری توسط پرتغالیها سازمان یافت. پرتغالیان اگادیر را «سانتا کروز دل کابو د آگوار[3]» می‌نامیدند (همانجا). آنها پس از تصرف اگادیر به تدریج همهٔ سواحل اقیانوس اطلس در غرب مراکش را در اختیار خود گرفتند و از آنجا به اراضی درون مراکش نفوذ کردند. در ۱۵۳۶م (۹۴۳ق) شریف محمد به‌فرماندهی گروهی از لشکریان مراکشی با پرتغالیان پیکار کرد و اگادیر را به تصرف آورد. در سده‌های ۱۷ و ۱۸م (۱۱ و ۱۲ق) اگادیر به مرکز بازرگانی خارجی منطقه بدل گشت و طی سالهای ۱۸۸۲-۱۹۱۲م (۱۲۹۹-۱۳۳۰ق) در محدودهٔ بخش ساحلی اگادیر فروش غله به اروپاییان مجاز اعلام شد («راهنما»، I/218). در اوایل سدهٔ ۲۰م (۱۴ق) میان دولتهای اروپا به ویژه فرانسه و آلمان برای به دست آوردن سیادت و برتری در مراکش، برخوردهایی روی داد. در ۱۹۰۶م (۱۳۲۴ق) فرانسه و اسپانیا در آلخثیراس[4] پیمانی مبنی بر تقسیم مراکش به مناطق نفوذ میان خود منعقد نمودند. متعاقب آن دولت فرانسه برای تابع کردن مراکش به تلاش پرداخت، ولی دولت آلمان با مقاصد دولت فرانسه مخالفت ورزید و کوشید تا مواضع خود را در مراکش مستحکم کند. در ۱۹۱۱م (۱۳۲۹ق) اگادیر صحنهٔ تظاهرات نظامی ارتش آلمان شد (همان، BSE^2;I/280, II/145).

فرانسه در ماه مهٔ ۱۹۱۱ شهر فاس پایتخت مراکش را به تصرف درآورد و در ژوئن همان سال به آلمان پیشنهاد کرد که از مراکش دست بردارد و در مقابل بخشی از مستعمرات فرانسه در کنگو را تصاحب کند؛ ولی دولت آلمان با این پیشنهاد موافقت نکرد و اندکی بعد به بهانهٔ حمایت از زندگی و دارایی اتباع آلمان، ناو جنگی پلنگ را با بخشی از ناوگان خود به اگادیر فرستاد. ناوگان مزبور در اول ژوئیهٔ ۱۹۱۱ وارد اگادیر شد و به یک رشته عملیات نظامی دست زد که «عملیات پلنگ» نام گرفت. ورود ناوگان آلمان موجب بروز بحران در روابط بین‌المللی شد که در تاریخ به «بحران اگادیر» یا دومین بحران مراکش شهرت یافته است. این بحران مصوبات کنفرانس ۱۹۰۶م آلخثیراس را در معرض مخاطره قرار داد. امکان استقرار ناوگان جنگی آلمان در اگادیر وضع انگلستان را در جبل‌طارق به مخاطره می‌افکند. دولت آلمان ناگزیر شد به اخطار ۲۱ ژانویهٔ ۱۹۱۱ لوید جرج به نمایندگی از طرف دولت بریتانیا ترتیب اثر دهد. دولت بریتانیا اعلام کرد که در جریان اختلاف میان فرانسه و آلمان بی‌طرف نخواهد ماند. در نتیجه دولتهای آلمان و فرانسه ناگزیر از گفت و گو شدند. مذاکرات با امضای موافقت نامهٔ ۴ نوامبر ۱۹۱۱ در برلن به پایان رسید. بر اساس این موافقت نامه، آلمان قیمومت فرانسه بر

1. *Afrika Entsiklopedicheskiĭ...* 2. João Lopes de Sequeira 3. Santa Cruz del Cabo de Aguar 4. Algeciras

مراکش را به استثنای منطقهٔ نفوذ اسپانیا و منطقهٔ بین‌المللی طنجه پذیرفت. فرانسه نیز بخشی از مستعمرهٔ خود در کنگو را که همجوار مستعمرهٔ آلمان در کامرون بود، به دولت آلمان واگذار کرد. بحران اگادیر یکی از مظاهر اختلافهای بین‌المللی و مبارزهٔ کشورهای اروپایی پیش از جنگ جهانی اول بود (همانجا).

استان اگادیر ۵٬۹۰۰ کمـ۲ مساحت دارد و در ۱۹۸۲م دارای ۵۹۳٬۳۰۰ نفر جمعیت بوده است («راهنما»، II/145). جمعیت شهر اگادیر در آن تاریخ ۱۱۰٬۵۰۰ نفر بوده است (همان، I/217). اگادیر در منطقه‌ای زلزله‌خیز قرار گرفته است (همان، II/147). این شهر یکی از زیستگاههای بسیار قدیمی است که تاریخ آن روشن نشده، و ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که گذشته‌ای پر تلاطم و فاجعه‌آمیز داشته است (آفریکا، IV/184).

این شهر بندری، بزرگ‌ترین مرکز ماهی‌گیری و شیلات مراکش است و در آن کارخانهٔ بسته‌بندی و تهیهٔ ماهی ساردین وجود دارد. از این بندر کنسرو ماهی، مرکبات، تره‌بار، مواد معدنی، فلز و دیگر کالاها صادر می‌شود و یکی از مراکز صدور فسفات طبیعی مراکش به نقاط مختلف جهان است. میزان بارگیری و تخلیهٔ کالا در بندر اگادیر در ۱۹۸۰م حدود ۹۴۰ هزار تن بوده است. اگادیر دارای کارخانهٔ سیمان، تأسیسات ویژهٔ تهیهٔ مواد خوراکی و صنایع چوب و فلز است. صدور کالا از این بندر به سبب زمین لرزه‌ای که در ۱۹۶۰م روی داد، به میزان قابل ملاحظه‌ای کاهش پذیرفت («راهنما»، I/218, II/157).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Afrika, ed. Heinrich Schiffers, Harms Erdkunde, München, 1962; *Afrika entsiklopedicheskiĭ spravochnik*, Moscow, 1986, BSE[2]; EI[2].

عنایت‌الله رضا

اِگری، شهری کهن در جمهوری مجارستان و مرکز ایالت هِوِش[1] که در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، در قلمرو دولت عثمانی قرار داشت. نام این شهر در زبان مجار، اگر[2]، در لاتین آگریا[3] و در زبان آلمانی ارلاو[4] آمده است («دائرةالمعارف دیانت[5]»، X/489, 491؛ هامر پورگشتال، III/306-308). منابع عثمانی آن را شبیه به گویش مجارها به شکل اِگری و اِگره (صولاق‌زاده، ۶۳۰؛ قره چلبی‌زاده، ۴۸۱؛ لطفی پاشا، ۴۴۹؛ اولیا چلبی، ۱۶۰/۷؛ فریدون بک، ۱۰۰/۲؛ نیز نک: «دائرةالمعارف دیانت»، X/489) آورده‌اند.

اگری در ۴۷° و ۵۴´ عرض شمالی و ۲۰° و ۲۳´ طول شرقی واقع شده است (بریتانیکا، ۱۹۷۴م، III/803). این شهر در درهٔ رود اگر، و میان کوههای ماترا و بوک در ۱۰ کیلومتری شمال شرق بوداپست (نک: WNGD, 358؛ «اطلس...[6]»، 31؛ EI[2], II/689) واقع شده است. جمعیت اگری که در میانهٔ قرن ۱۰ق/۱۶م از ۴ هزار نفر تجاوز نمی‌کرد، در ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش به بیش از ۶۲ هزار نفر رسید («دائرةالمعارف دیانت»، X/490-491؛ «اطلس»، 306).

اگری از شهرهای کهن مجارستان است و شاید بتوان گفت که این شهر در حدود سال ۲۷۶ق/۸۸۹م که مجارها در درهٔ دانوب و سرزمین مجارستان امروزی اقامت گزیدند، پدید آمده است (نک: سامی، ۴۱۶۴/۶؛ IA, IV/196؛ «دائرةالمعارف بین‌المللی[7]»، VI/306). در حدود سال ۳۹۹ق/۱۰۰۹م اولین پادشاه مجارستان ــ استفان قدیس ــ آن را به یک اسقف‌نشین تبدیل ساخت (IA، «دائرةالمعارف بین‌المللی»، همانجاها). در ۶۴۰ق/۱۲۴۲م مغولها اگری را ویران کردند و در ۶۵۹ق/۱۲۶۱م دوباره شهر رو به آبادانی گذاشت و قلعهٔ آن از نو ساخته شد (IA، همانجا؛ *میدان لاروس*، IV/107). در ۸۴۶ق/۱۴۴۲م شهر دچار هجوم پیروان یان هوس[8] ــ رهبر مذهبی چکها ــ شد («دائرةالمعارف دیانت»، X/489؛ IA، همانجا). در ۸۶۲ تا ۸۹۵ق/۱۴۵۸ تا ۱۴۹۰م پس از بازسازی شهر و ایجاد مرکز اسقف نشینی در آنجا، به تعمیر قلعه و تکمیل استحکامات آن پرداختند؛ چنانکه ۳۰۰ تا ۳۵۰ تن نیروی نظامی در آن مستقر بودند («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا).

دولت عثمانی در پی گسترش قلمرو خود در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م نیروهای خود را به حدود قلعهٔ اگری رساند و پس از جنگ مهاج[9] (۹۴۳ق/۱۵۳۶م)، این قلعه بارها دست به دست شد (IA، «دائرةالمعارف دیانت»، *میدان لاروس*، همانجاها). در اولین تهاجم جدی عثمانیها (۹۵۹ق/۱۵۵۲م)، فرماندهی قلعهٔ اگری به دست استفان دوبو[10] بود. نیروهای عثمانی پس از تسخیر شهرهای ایالت اگری تا پای قلعهٔ اگری پیش تاختند (IA، «دائرةالمعارف دیانت»، همانجاها؛ پچوی، ۲۹۵/۱-۲۹۶)، اما با دفاع سرسختانهٔ مجارها پس نشستند (همو، ۲۹۶/۱؛ *میدان لاروس*، همانجا). این دفاع پیروزمندانهٔ مردان و زنان شهر، دست مایهٔ رمانی با عنوان «ستاره‌های اگری» شد، چنانکه خواندن آن در مدارس اجباری گردید. این داستان درایجاد احساسات منفی در جوانان مجار نسبت به ترکان عثمانی مؤثر افتاد و در نتیجه خاطرهٔ کم‌رنگی از تسلط بعدی عثمانی در مجارستان برجای ماند («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). منابع عثمانی ضمن اعتراف به استحکام قلعهٔ اگری، افسانهٔ دفاع مجارها را اغراق‌آمیز تلقی کرده‌اند و اغلب سرمای هوا را علت اصلی چشم‌پوشی از فتح قلعه می‌دانند (لطفی پاشا، ۴۴۹؛ صولاق زاده، ۵۱۷-۵۱۸؛ منجم‌باشی، ۵۰۱/۳؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا).

جنگهای ۱۵ ساله از ۱۰۰۱ تا ۱۰۱۵ق/۱۵۹۳ تا ۱۶۰۶م میان عثمانیها و امپراتوری خاندان هابسبورگ (اتریش) نقطهٔ عطفی در تاریخ اگری محسوب می‌شود (EI[2], II/690). پس از به هم خوردن شرایط صلح (۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م)، شکستهای پیاپی سلطان محمد سوم را واداشت که فرماندهی جنگ را خود بر عهده گیرد (شاو، ۳۱۹/۱). او

1. Heves 2. Eger 3. Agria 4. Erlau 5. *Türkiye...* 6. *Britannica Atlas.* 7. *Encyclopedia...*
8. Hus 9. Mohac 10. Dobo

در ۲۴ شوال ۱۰۰۴ق/۱۱ ژوئن ۱۵۹۶م از استانبول رهسپار سفر جنگی شد (اولیا چلبی، ۱۶۱/۷؛ اوزون چارشیلی، III(1)/74-75) و در ۲۲ ذیحجه به بلگراد رسید و پس از عبور از نهر ساوا به مشورت پرداخت (نعیما، ۱۴۶/۱؛ اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۹۹) و سرانجام، تصمیم بر فتح آنجا گرفته شد (راسم، ۳۹۱/۱؛ اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۱۰۰). در ۲۸ محرم ۱۰۰۵ اگری محاصره شد (نعیما، ۱۴۹/۱؛ سلانیکی، 644؛ راسم، ۳۹۲/۱) و در ۱۲ صفر ۱۰۰۵ قلعهٔ بیرونی (واروش) پس از ۱۱ روز جنگ فتح شد و پس از یک هفته، از قلعهٔ درونی فریاد امان خواهی برخاست و در ۲۰ صفر ۱۰۰۵ق/۳ سپتامبر ۱۵۹۶م قلعهٔ اگری تسلیم شد (قره چلبی‌زاده، ۴۸۱؛ فرید، ۱۱۸؛ نعیما، ۱۵۱/۱؛ پچوی، ۱۹۳/۲-۱۹۴؛ سلانیکی، 649؛ فریدون بک، ۱۰۰/۲-۱۰۱؛ منجم‌باشی، ۵۸۹/۳؛ اوزون چارشیلی، III(1)/75) و محافظان اتریشی قلعه قتل عام شدند (رفعت، ۲۳۶/۱؛ قره چلبی‌زاده، ۴۸۲). فتح اگری که با خوش اقبالی سلطان محمد سوم (د ۱۰۱۲ق/۱۶۰۳م) به پایان رسید، اولین پیروزی بر خاندان هابسبورگ بود و این نبرد به اصرار خواجه سعدالدین، شیخ الاسلام و مورخ عثمانی (د ۱۰۰۸ق) و نیز خضر افندی، واعظ شهیر (ثریا، ۲۷۹/۲؛ *علمیه...*، ۴۱۶) صورت پذیرفت. در این نبرد سپاه عثمانی متشکل از ۱۰ هزار ینی چری بود (یوجل، 38)، ولی شمار محافظان و ساکنان اگری نزدیک به ۵ هزار تن بودند (پچوی، ۱۹۴/۲؛ «دائرة‌المعارف دیانت»، X/489).

اگری پس از آن یکی از ۴ ایالت عثمانی در مجارستان گردید و دارای ۶ سنجاق شد (IA, IV/196-198؛ رفعت، همانجا). گفته‌اند که در آن سال امپراتوری عثمانی به منتهای وسعت خود رسید (نک: هامر پورگشتال، ۱۶۸۰/۳). فتح اگری عثمانیها را بر راههای ارتباطی میان اتریش و ترانسیلوانیا (اردل) مسلط کرد (شاو، ۳۱۹/۱) و معادن اگری را در اختیار آنان قرار داد (پچوی، ۱۹۱/۲؛ نعیما، ۱۴۶/۱) و فتحنامه‌هایی با عنوان «فاتح اگری» (سلطان محمد سوم) نوشته شد، از جمله *غزانامهٔ محمدیه* و مثنوی *شهنامهٔ سلطان محمد ثالث* (جودت، ۴۶/۱؛ TS, I/236, 244؛ نیز نک: فریدون بک، ۱۰۰/۲-۱۰۱). پس از فتح اگری، کلیسای بزرگ آنجا را به جامع سلطانی تبدیل کردند و با شرکت سلطان عثمانی نماز جمعه در آن به جای آوردند (*میدان لاروس*، IV/107؛ منجم‌باشی، ۵۸۹/۳).

قلعهٔ اگری در زمان اولیا چلبی (نک: ۱۶۱/۷) به سبب سرخ اردلستان (نک: هـ د، اردل) معروف بود و وی آن را چنین وصف می‌کند که دارای ۴ حصار به نامهای نمسه حصاری، مجار حصاری، اشاقی واروش و باروت‌خانه (*میدان لاروس*، همانجا)، و نیز ۴۶ محراب و ۹ جامع به نامهای سلطان محمد (فتحیه)، چارسو، صالح افندی، ممی آغا، آلای بنی، بنلی احمدآغا، ینی زاعم، قاسم پاشا و بازاریری بود که در آنها نماز جمعه برگذار می‌شد (اولیا چلبی، ۱۶۷/۷-۱۷۳). بجز اینها قلعهٔ اگری ۳۱ زاویهٔ محلی نیز داشت که مهم‌ترین آنها «مسجد صوقاق» و «مسجد کتخدا» بودند. ۴ مدرسهٔ طلاب و ۱۷ مدرسهٔ پسرانه و نیز تکیه‌ای به نام بابا سلطان (مقر بکتاشیان) در آنجا وجود داشت (همو، ۱۷۳/۷-۱۷۴).

در ۱۰۹۴ق/۱۶۸۳م عثمانیها به فرماندهی صدراعظم محمد چهارم به پای قلعهٔ وین رسیده بودند. اما امپراتوری اتریش با استفاده از اختلافات داخلی عثمانیها بر آنان هجوم بردند و ابتدا اسک (هـ م) و سپس قِلاع دیگر را تسخیر کردند و سرانجام در صفر ۱۰۹۹/ نوامبر ۱۶۸۷ اگری نیز به دست نیروهای اتریشی افتاد (اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۶۶۹؛ راسم، ۷۵۲/۲؛ *میدان لاروس*، همانجا) و مسجد بزرگ اگری تبدیل به کلیسا شد (هامر پورگشتال، ۲۷۲۸/۴).

این شهر در ۱۱۱۶ق/۱۷۰۴م مدت کوتاهی به دست حکمران اردل افتاد، اما بار دیگر از ۱۱۲۲ق/۱۷۱۰م جزو قلمرو امپراتوری اتریش شد و از ۱۲۲۲ق/۱۸۰۷م، تابع ایالت هوش (مجارستان) گردید (*میدان لاروس*، همانجا).

اگری امروزه شهری کم جمعیت و نیمه صنعتی است و اقتصاد آن به سبب آب و هوای مناسب و خاک خوب بر پایهٔ کشاورزی استوار است. درگذشته نیز موقعیت شهر برای کشت انگور و تولید محصولات لبنی مساعد بود و ۹۰٪ مردم در دورهٔ پیش از عثمانیها به کشت انگور و تولید فرآورده‌های آن مشغول بودند. صنعت اگری محدود به برخی مصنوعات فلزی، ماشین آلات و لوازم مهندسی و نیز منسوجات کتانی، صابون و سیگار است («دائرة‌المعارف دیانت»، X/491؛ *آمریکانا*، IX/723؛ WNGD, 358; GSE, XXIX/329). اگری به سبب چشمه‌های آب گرم از جاذبه‌های جهانگردی برخوردار است (بستانی، ۱۷۶/۳). زبان اهالی مجاری است که شماری واژه‌های ترکی نیز با آن درآمیخته است. به گفتهٔ اولیا چلبی در قرن ۱۱ق/۱۷م مردم آنجا با زبان آلمانی نیز آشنایی داشتند (۱۷۵/۷).

آثار تاریخی: ۱. منارهٔ ترکی، بازمانده از روزگار تسلط عثمانیها با ۳۵ متر ارتفاع و قاعده‌ای ۱۴ گوشه که در ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹م تعمیر گشته است (IA؛ *میدان لاروس*، همانجاها؛ *بریتانیکا*، ۱۹۱۱م، IX/12)؛ ۲. موزهٔ استفان دوبو (نک: GSE، همانجا)؛ ۳. ساختمانهای کهن از کاتدرال و کلیساها که اگری را مشهور به رُم مجارستان ساخته است (*بریتانیکا*، همانجا)؛ ۴. کتابخانه و رصدخانه (همانجا)؛ ۵. قلعهٔ تاریخی اگری که از قرن ۷ق/۱۳م به جا مانده، و استحکاماتش در قرن ۱۰ق/۱۶م ساخته شده، و از جاذبه‌های مهم جهانگردی اگری است (GSE، همانجا).

از آثار دیگر می‌توان به بنای معروف «کتخدا مسجدی» اشاره کرد که تصویر آن توسط نقاشی ناشناس در ۱۸۴۱م طراحی شده است (نک: «دائرة‌المعارف دیانت»، X/490).

مآخذ: اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ بستانی، بطرس، *دائرة‌المعارف*، بیروت، ۱۸۷۸م؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶-

۱۳۲۸ق؛ رفعت، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاو، ا. ج.، *تاریخ امپراطوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ صولاق‌زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ *علمیه سالنامه‌سی*، استانبول، ۱۳۳۴ق؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ فریدون بک، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۵ق؛ قره‌چلبی‌زاده، عبدالعزیز، *روضة‌الابرار المبین بحقائق الاخبار*، بولاق، ۱۲۴۸ق؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ منجم‌باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، ترجمهٔ احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۱ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Americana; Britannica, 1911; ibid, 1974; *Britannica Atlas*, 1992; EI^2; *Encyclopedia International*, New York, 1974; GSE; Hammer - Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; IA; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Selâniki, M., *Tarih*, Istanbul, 1989; TS; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1994; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; WNGD; Yücel, Y., *Osmanlı devlet teşkilâtı na dair kaynaklar*, Ankara, 1988.

ناصر شماریان ستاری

آل، نک: حرف تعریف.

اِلازیق، یا الازیغ، معمورة العزیز سابق، شهر و مرکز استانی به همین نام واقع در حوضهٔ علیای رود فرات در آناتولی شرقی (ترکیه) که در جایگاه ویرانه‌های شهر قدیمی خرپوت یا خرت پرت شکل گرفته، و توسعه پیدا کرده است.

موقعیت جغرافیایی: استان الازیق میان ۴۰° و ۲۱′ تا ۳۸° و ۳۰′ طول شرقی و ۳۸° و ۱۷′ تا ۳۹° و ۱۱′ عرض شمالی واقع شده، و از مشرق به استان بین گول، از مغرب به مالاتیا (ملاطیه)، از شمال به تونجه‌لی، از شمال غربی به استان ارزنجان و از جنوب به دیاربکر محدود است. مساحت آن ۹٬۱۵۱ کمـ۲ و ارتفاع مرکز استان از سطح دریا ۱٬۰۲۰ متر است (YA, IV/2474-2477).

شهرها و بخشهـای تابع آن اینهـاست: اکین یا اغیـن، باسکیل، کاراکوچان (قاراقوچان)، کیبان، مادن، پالو و سیوْریجه (همانجا). این استان منطقه‌ای است کوهستانی و ۸۴٪ اراضی آن را کوهها و فلاتها دربرگرفتـه‌اند. مهم‌ترین کوههـای آن عبـارتند از: بخشی از جبهـهٔ جنوب‌شرقی رشته‌کوههای توروس، آق داغ، قره عمر، ماستار و بولوتلو قره داغ، که آق‌داغ با ارتفاع ۲٬۶۲۰ متر بلندترین آنهاست. جلگه‌های آن نیز اولواوا[1] و مزرعه نام دارند که شهر الازیق در آن واقع شده است. دو رود مهم دجله و فرات در این استان جریان دارند و همچنین رودخانه‌های مراد و قره‌سو که از شعبات مهم فرات در این استان هستند، در نزدیکی کبان به هم می‌پیوندند. از سایر رودخانه‌ها، پِری چای و مونزور را می‌توان نام برد («دائرة‌المعارف جدید...[2]»، II/782؛ YA، همانجا). بزرگ‌ترین دریاچهٔ شیرین آناتولی شرقی با وسعت ۸۶ کمـ۲ به‌نام خزر (هازار) (سامی، ۴۳۳۱/۶؛ «دائرة المعارف جدید»، همانجا) در این استان واقع است که به نوشتهٔ سامی (همانجا) در آن انواع ماهی، صدف و سمور آبی صید می‌شود. همچنین دریاچهٔ سد کبان نیز در ۴۵ کیلومتری الازیق با ۶۸ هزار هکتار وسعت، و ظرفیت تولید ۵٬۸۷۱٬۰۰۰ کیلووات ساعت برق در این استان واقع است (EI^2, VI/342). آب و هوای این ناحیه در تابستانها گرم و خشک و زمستانها سرد است. میزان متوسط بارش سالانه ۴۲۸ میلی‌متر گزارش شده است (*میدان لاروس*، IV/153؛ «دائرة‌المعـارف جدید»، همانجا).

جمعیت: در سرشماری عمومی سال ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش جمعیت استان الازیق ۴۹۸٬۲۲۵ نفر بوده که از این عده، ۲۷۲٬۷۹۰ نفر در شهرها و بخشها و ۲۲۵٬۴۳۵ نفر در روستاها و دهستانها زندگی می‌کرده است. جمعیت شهر الازیق، مرکز استان، ۲۰۴٬۶۰۳ نفر است که با توجه به سرشماری سال ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش که شمار جمعیت آن ۱۸۲٬۲۹۶ نفر گزارش شده است، حدود ۱۶٪ افزایش نشان می‌دهد («آمار...[3]»، 27). این شهر از نظر جمعیت بیستمین شهر و چهل و یکمین استان ترکیه است (همان، 7).

سبب نام‌گذاری: نام الازیق به سدهٔ ۱۳ق/۱۹م باز می‌گردد. هنگامی کـه شهر باستانی خرپوت (خرتبـرت) که در مـآخذ بیـزانسی زیاتا کاستلوم (EI^2, VI/341) و در مآخذ عربی حصن زیاد و خرتبرت (همانجا؛ سامی، ۲۰۳۲/۳) و در منابع عثمانی خرپوت یا خرپورت نامیده می‌شد (همانجاها)، موقعیت و اهمیت خود را به عنوان شهری مرزی از دست داد، هستهٔ اولیهٔ شهر جدید در محلی نزدیک قلعهٔ خرپوت که مزرعه، به مفهوم زمین زراعتی، نامیده می‌شد، تشکیل گردید. برخی نام مزرعه را مشتق از مزاراي یونانی می‌دانند که بطلمیوس به آن اشاره کرده است (EI^2، همانجا). اقامتگاه والیان نیز به محل جدید منتقل شد و به تدریج شهر جدید که هنوز مزرعه نامیده می‌شد، توسعه پیدا کرد و در ۱۲۷۹ق/۱۸۶۲م به روزگار سلطنت سلطان عبدالعزیز به پیشنهاد اسماعیل پاشا حاکم جدید آنجا، نام شهر به «معمورة العزیز» تغییر یافت (همان، VI/341-342؛ سامی، ۴۳۳۰/۶) و به تدریج در گویش رایج مردم نام آن به «عزیز» و «العزیز» تبدیل شد (IA, IV/221-222؛ EI^2، همانجا) و سرانجام بعد از اعلان جمهوریت، در ۱۹۳۷م/۱۳۱۶ش نام آن به الازیک و سپس الازیق تغییر یافت و هم اکنون نیز به این نام معروف است (همانجاها؛ «دائرة‌المعارف دیانت[4]»، X/553).

پیشینهٔ تاریخی: منطقه‌ای که شهر الازیق از ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م در آنجا شکل گرفته، یکی از کهن‌ترین نواحی مسکون در شبه جزیرهٔ آناتولی است. از ۲۳۰۰ق‌م تا ۹۲۱ق/۱۵۱۵م که این ناحیه در قلمرو حاکمیت امپراتوری عثمانی قرار گرفت، حکومتهای مختلف با تمدنها و شیوه‌های گوناگون در آنجا فرمان راندند که اکد، حتی، اورارتو، آشور،

1. Uluova 2. *Yeni Türk...* 3. *Census...* 4. *Türkiye...*

پارسها (YA, IV/2509)، سلوکیها (جانشینان اسکندر) (دیاکونوف، ۱۸)، خاندان ارمنی تیگران (اومار، II/171-172)، پارتها (دیاکونوف، ۵۸)، ساسانیان، مسلمانها و بیزانسیها از آن جمله‌اند (YA، همانجا؛ «دائرةالمعارف جدید»، II/784). با پیروزی ترکها بر رومیان در نبرد ملازگرد در ۴۶۳ق/۱۰۷۱م، منطقه به تصرف اقوام ترک تحت فرماندهی سلجوقیان درآمد. سلاجقه ادارهٔ این ناحیه را به یکی از امیران خود به نام چوبوک سپردند (توران، 159). پس از آن شاخه‌ای از خاندان ارتق به ریاست عمادالدین ابوبکر بن قرا ارسلان خرپوت را مرکز حکومت خود قرار داد. این شاخه از خاندان ارتق از ۵۸۱ تا ۶۳۱ق/۱۱۸۵ تا ۱۲۳۴م (لین پول، ۳۰۲/۲؛ نیز نک: زامباور، ۳۴۴، که پایان حکومت آنان را ۶۶۰ق/۱۲۶۲م نوشته است) بر این خطه فرمان راندند (نیز نک: هـ د، ۵۶۷/۱). آنگاه نوبت به خاندان ذوالقدر رسید (اوزون چارشیلی، 169 به بعد). سپس در قلمرو ترکمانان آق قویونلو قرار گرفت (ابوبکر طهرانی، جم؛ اوزون چارشیلی، I/88) و اوزون حسن گه‌گاه در خرپوت اقامت می‌کرد (هینتس، ۷۸)؛ پس از آن به تصرف دولت صفویه درآمد و با جنگ چالدران در ۹۲۰ق/۱۵۱۴م و پیروزی عثمانیها، ناحیهٔ دیاربکر که الازیق امروزی نیز جزئی از آن ایالت بود، به دست سلطان سلیم افتاد (YA, IV/2498). در زمان سلطان سلیمان قانونی و شاه طهماسب صفوی و در جریان جنگهای چندین سالهٔ دو دولت، الازیق محل تجمع نیروهای عثمانی بود (همانجا). همچنین در دوران سلطان مراد چهارم و لشکرکشی وی به ایران و بغداد، این شهر و قلعهٔ آن از اهمیت خاصی برخوردار بود؛ به ویژه با احداث جادهٔ استانبول ـ بغداد از طریق الازیق و ساخته شدن کاروانسراها و پلها که به دستور او انجام یافت، بر اهمیت آنجا افزوده شد. در جریان شورش ینی‌چریها در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م مردم الازیق و اطراف آن مورد ایذاء و آزار ینی‌چریها واقع شدند (همانجا).

شهر الازیق در طول سدهٔ ۱۳ق/۱۹م رو به توسعه نهاد و پس از آنکه قلعهٔ خرپوت و اطراف آن موقعیت خود را از دست داد، گسترش، و توسعهٔ شهر جدید سرعت بیشتری یافت. در ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م در زمان سلطان محمود دوم، رشید محمد پاشا مأمور اجرای اصلاحات و تنفیذ قدرت دولت در آناتولی شرقی شد. وی مرکز فرماندهی خود را در ناحیهٔ جدید مزرعه ــ که به سبب اقامت بیکها و بزرگ مالکان محلی در آن نواحی به مزرعهٔ آغاوات معروف بود ــ قرار داد و به ساختن پادگان و بیمارستان و سایر مراکز اداری همت گماشت (IA, IV/221-222؛ EI², VI/341-342) و به این ترتیب به توسعهٔ شهر جدید اقدام نمود. با توجه به مندرجات نظامنامهٔ ایالتی در ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م الازیق و بخشهای تابع آن: خرپوت، عربگیر، ملاتیا (ملاطیه) و حصن منصور، جزئی از ایالت دیاربکر بودند (سامی، ۴۳۳۳/۶؛ «دائرةالمعارف دیانت»، X/552)، اما در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م از دیاربکر جدا، و به صورت شهرستانی مستقل اداره شد و پس از مدتی در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م استان مستقلی گردید (همانجا). الازیق در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م یکی از مراکز فرهنگی شرق ترکیه محسوب می‌شد.

شهر جدید الازیق در ناحیه‌ای ساخته شده بود که اقوام مختلف در آنجا زندگی می‌کردند؛ به همین سبب إعمال حاکمیت دولت گه‌گاه با مشکلاتی مواجه می‌شد. پابه‌پای اصلاحات و تنظیمات، عشایر منطقه نیز به اطاعت دولت مرکزی در آمدند و زمین‌داران ارمنی و رؤسای عشایر به پرداخت مالیات موظف شدند. ارامنه که مجبور بودند هم به دولت و هم به قدرتمندان منطقه مالیات بپردازند، به مخالفت با دولت پرداختند و در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م با کمک روسها به منظور تأسیس دولت مستقل ارمنی قیام کردند که با ناکامی مواجه شدند (YA، همانجا؛ «دائرةالمعارف دیانت»، X/551). در طول جنگ جهانی اول نیز بار دیگر برخورد میان ارامنه و مسلمانان شدت گرفت و دولت برای برقراری آرامش، ارامنه را از آنجا کوچ داد (YA، همانجا؛ «دائرةالمعارف دیانت»، X/552).

پس از برقراری حکومت جمهوری در ۱۹۲۳م/۱۳۰۲ش الازیق به سرعت توسعه یافت. ایجاد سدکبان مهم‌ترین عامل توسعهٔ شهر است (EI²، همانجا).

کشاورزی مهم‌ترین منبع درآمد مردم این استان است. تولیدات کشاورزی مانند غلات، حبوبات، گیاهان صنعتی، پرورش کرم ابریشم و صنایع محلی دارای اهمیت است («دائرةالمعارف جدید»، II/783؛ سامی، ۴۳۳۲/۶). صنایع سیمان، روغن‌کشی، نساجی و غذایی نیز رواج دارد («دائرةالمعارف دیانت»، X/553). در سالهای اخیر فعالیت آموزشی رو به توسعه نهاده است. دانشگاه فرات با ۶ دانشکده و ۵ مدرسهٔ عالی و ۳ انستیتو به فعالیت مشغول است (همان، X/554).

آثار تاریخی: از آنجا که الازیق شهر نسبتاً جدیدی است، بنابراین آثار تاریخی اندک برجا ماندهٔ آن به شهر خرپوت مربوط می‌شود که قلعهٔ خرپوت مربوط به دورهٔ اورارتو از آن جمله است؛ همچنین اولوجامع (مسجد اعظم) از دورهٔ ارتقیان و مسجد سارا خاتون از روزگار آق‌قویونلوها از اهم ابنیهٔ تاریخی این شهر هستند («دائرةالمعارف جدید»، II/784؛ «دائرةالمعارف دیانت»، X/554).

مآخذ: ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ دیاکونوف، م. م.، *اشکانیان*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۱ش؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمد حسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۹۸۰م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ لین پول، استانلی و دیگران، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ هینتس، والتر، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:
Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI²; IA; *Meydan - Larousse*, Istanbul, 1987; Turan, O., *Selçuklar tarihi...*, Istanbul, 1969; *Türkiye dianet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1994; Umar, B., *Türkiye halkının ilkçağ tarihi*, Istanbul 1984; Uzunçarşılı, İ. H, *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1989; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.
علی‌اکبر دیانت

اَلّان، نک: آلان.

آلْب، یا آلْپ و آلب، کلمه‌ای است ترکی که در گویشهای گوناگون این زبان به معنی پهلوان، جنگاور، دلیر و بهادر (کاشغری، ۴۴/۱، ۱۱۲؛ کاظم قدری، ۱۲۵/۲-۱۲۶) به عنوان لقب و صفت دلاوران و قهرمانان و شاهزادگان ترک (کوپرولو، «تشکیل...[1]»، 149) به کار می‌رفته است. در میان اقوام کهن ترک به کسانی که عقاب را با تیر شکار، و پر آن را بر کلاه خویش نصب می‌کردند و یا پلنگ را کشته، دم آن را بر بازوی خود می‌پیچیدند، نیز الب گفته می‌شد (پاکالین، I/47). همچنین این لقب از عناوین رسمی برخی دولتمردان ترک (کوپرولو، همانجا) بوده، و نیز در تشکیلات و سازمان قبیله‌ای به اشراف نظامی نیز اطلاق می‌شده است (IA, I/379). بسیاری از قهرمانان ملی و اساطیری ترک نیز به این لقب ملقب بودند، چنانکه آرتنکا که ایرانیان او را افراسیاب می‌نامند، الب ارتنکا خوانده می‌شد (کاشغری، ۴۴/۱).

این لقب و صفت که دست آورد زندگانی کوچندگی است، در ادبیات ترک جایگاه ویژه‌ای داشته است و به دست آوردن این عنوان افتخار بزرگی شمرده می‌شد. حتیٰ بر گردن اسبهای البها که از خود فداکاری نشان می‌دادند، نشانی از طلا می‌آویختند (کوپرولو، «متصوفان...[2]»، 244) و از بدگویی دربارهٔ البها به شدت پرهیز می‌کردند (کاشغری، ۱۲۴/۱). در دولتهای ترک تأمین امنیت و حراست از نواحی مرزی برعهدهٔ البها بود (کوپرولو، همان، 189).

این لقب از آسیای میانه تا آسیای صغیر و حتیٰ شبه قارهٔ هند همراه با نام دولتمردان، امیران و بنیان‌گذاران سلسله‌های ترک دیده می‌شود؛ چنانکه الب تکین مؤسس سلسلهٔ غزنویان، الب ارسلان سلجوقی، قیا الب نیای خاندان عثمانی (عاشق پاشازاده، ۲)، همچنین امیرانی از سلجوقیان و خوارزمشاهیان مانند الب سنغر (رشید وطواط، ۱۹۵)، محمود الب از ایل باشیان سیواس در دورهٔ سلجوقیان آسیای صغیر (مختصر...، ۷۸)، الب خان از امیران محمد خوارزمشاه (ابوالغازی، ۱۱۰)، الب خان فرمانروای مولتان در هند (برنی، ۳۶۳)، نوح الب، الب ارغون و غیره (IA, I/380) با این لقب معروف بودند. البی صورت دیگری از این واژه و لقب نجم‌الدین علی البی و عمادالدین البی از امیران آل ارتق بوده است (نک: هد، ۵۶۷/۱-۵۷۰).

کلماتی چون الپائو، الپائوت (الباغوت)، الپاووت و یلپائو را که در الواح اورخون موجود است، مشتق از این واژه دانسته‌اند (IA، همانجا). این کلمه در نام برخی مکانهای جغرافیایی نیز، مانند الپ قلعه، الب کوی، الپاووت کوی (همان، I/383) در ترکیه، دیده می‌شود. اولیاچلبی سیاح سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در توصیف شهر توقات از تکیه‌ای به نام الب غازی نام برده است (۶۰/۵، ۶۸). وجود آرامگاه الب آتا (پدرِ الب) در تورخان ترکستان که گفته می‌شود از نوادگان محمد حنفیه است، نشان دهندهٔ قدمت این لقب و نیز اسلامی شدن آن است (کوپرولو، همان، 63).

در قرون متأخرتر اسلامی، واژهٔ الب همراه با «غازی» به کار برده می‌شد (همو، «تشکیل»، 146)، چنانکه والی غوریان در هرات، ملک ناصرالدین الب غازی نام داشت (منهاج، ۱۲۱؛ نظامی، ۴۵؛ قزوینی، ۱۸۴) و اتابک زنگی ابن آق سنقر را نیز الب غازی می‌خواندند (ابن قلانسی، ۲۸۴).

با گسترش فرهنگ اسلامی و با جوشش احساسات جهاد دینی و اندیشه‌های صوفیانه، پیروان طریقتها و متصوفان نیز در زمرهٔ البها درآمدند و به الب ارن معروف شدند. اینان با شرکت در جنگهای مذهبی حتیٰ رهبری معنوی سپاه را نیز بر عهده گرفتند (کوپرولو، «متصوفان»، 253-254).

عاشق پاشا شاعر صوفی که در نیمهٔ اول سدهٔ ۸ق/۱۴م می‌زیست، برای ورود به جرگهٔ البها والب ارنها داشتن ۹ خصلت را ضروری شمرد: دلی استوار یعنی شجاعت، نیروی بازو، غیرت، اسب نیکو، لباس مخصوص، تیر و کمان، شمشیر، نیزه و یار موافق (کوپرولو، همان، 244، «تشکیل»، 152). فعالیت این گروه از البها، و اشتهار آنان، محیط اجتماعی آسیای صغیر را سخت تحت تأثیر قرار داده بود و شاعران و نوازندگان با شعر و ساز خود دلاوریهای آنان را می‌ستودند (همو، «متصوفان»، 245).

داستانهای قهرمانیهای البها در کتاب دده قورقوت و اوغوزنامه‌ها به تفصیل بیان شده است. آنچه عاشق پاشازاده مؤلف *تواریخ آل عثمان* تحت عنوان «غازیان روم» آورده است، بدون شک همان البهای مسلمان هستند (نک: کوپرولو، «تشکیل»، همانجا). لقب الب به تدریج در اواسط حکومت عثمانی منسوخ شد.

مآخذ: ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزون، آمستردام، ۱۹۷۰م؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ برنی، ضیاءالدین، *تاریخ فیروزشاهی*، ترجمهٔ معین الحق، لاهور، ۱۹۹۱م؛ رشید وطواط، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ عاشق پاشازاده، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ قزوینی، محمد، *تعلیقات بر چهار مقاله* (نک: هم، نظامی عروضی)؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ کاظم قدری، حسین، *تورک لغتی*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ *مختصر سلجوق‌نامهٔ ابن‌بی‌بی*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش ویلیام ناسولیس، کلکته، ۱۸۶۴م؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نیز:
IA; Köprülü, M. F., *Osmanlı imparatorluğunun kuruluşu*, Ankara, 1972; id, *Türk edebiyatı'nda ilk mutasavvıflar*, Ankara, 1976; Pakalin, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri*, Istanbul, 1983.

علی‌اکبر دیانت

آلْبْ اَرْسلان، یا الپارسلان، محمد بن چغری بیک داوود بن میکائیل بن سلجوق بن دُقاق (۱ محرم ۴۲۰ - ۶ ربیع‌الاول ۴۶۵ق/۲۰ ژانویهٔ ۱۰۲۹ - ۲۰ نوامبر ۱۰۷۲م)، دومین سلطان از خاندان سلجوقی. وی ملقب به عضدالدوله، تاج‌الملة، یمین امیرالمؤمنین و ابوشجاع (حسنی، ۵۲؛ ابن جوزی، ۲۳۵/۸؛ بنداری، ۳۴؛ *مجمل التواریخ*، ۴۲۹) و توقیع او اعتصمت بالله (همانجا) و ینصرالله (راوندی، ۱۱۷) بوده است. ابن عدیم اصل او را از قریهٔ نور می‌داند؛ از این رو، به‌عادل نوری

1. *Osmanlı...* 2. *Türk...*

نیز معروف بوده است (۱۹۷۱/۴).

تاریخ تولد او را مآخذ معتبر با اختلاف درج کرده‌اند. به نوشتهٔ ابن اثیر، او در محرم ۴۲۰ زاده شد (۴۷۶/۹)، اما ابن خلکان (۱۶۲/۴) او را متولد ۴۲۴ق می‌دانند. با توجه به نوشتهٔ ابن اثیر مبنی بر شرکت الب‌ارسلان در جنگ با مودود بن مسعود غزنوی در ۴۳۶ق/۱۰۴۴م و پیروزیش بر وی (۵۱۸/۹)، اگر نوشتهٔ ابن خلکان درست باشد، بسیار بعید به نظر می‌رسد، کودکی ۱۲ ساله توانسته باشد از عهدهٔ چنین کاری برآید.

وی برادرزادهٔ طغرل، نخستین فرمانروای سلجوقی است (حسینی، ۴۹) که دوران نوجوانی خود را در بلخ سپری کرد (همو، ۵۳). پدرش چغری بیک در دورهٔ حکومت طغرل بر نواحی شرقی قلمرو سلاجقه، یعنی خراسان و ماوراءالنهر امارت داشت (اقبال، ۳۲۱)، و در اثنای جنگ با مودود غزنوی، الب ارسلان به سبب بیماری پدر، ادارهٔ امور را به دست گرفت و نواحی بلخ، طخارستان، ترمذ و قبادیان به وی واگذار شد (حسینی، ۵۳-۵۴؛ ابن عدیم، ۱۹۸۰/۴). وی در جنگ بر غزنویان پیروزشد، هزار نفر را اسیر کرد و غنایم بسیاری به دست آورد (حسینی، ۵۳). پس از آنکه چغری بیک در صفر ۴۵۲/مارس ۱۰۶۰ (همانجا) و به گفتهٔ ابن اثیر در رجب ۴۵۱ در ۷۰ سالگی درگذشت، فرمانروایی کل خراسان با حمایت طغرل، به الب ارسلان رسید (۶/۱۰؛ نیز نک: ظهیرالدین، ۱۸).

طغرل بیک در ۴۵۵ق/۱۰۶۳م در روستای طجرشت (طرشت) از توابع ری درگذشت (همو، ۲۲؛ ابوالفدا، ۹۰/۴). وی که فرزندی نداشت و بنابر یک سنت عشیره‌ای پس از درگذشت برادرش چغری بیک با بیوهٔ او، مادر سلیمان، کوچک‌ترین پسر چغری بیک ازدواج کرده بود (ابن اثیر، همانجا؛ ابوالفدا، ۸۵/۴)، ظاهراً به تشویق همسرش، سلیمان را به جانشینی برگزیده بود (ابن اثیر، همانجا). پس از درگذشت طغرل، وزیرش عمیدالملک کُندری به گرفتن بیعت برای سلیمان برخاست و به نام او خطبه خوانده شد (همو، ۲۹/۱۰؛ ابن جوزی، ۲۳۱/۸) و برای جلب پشتیبانی سپاه ۷۰۰ هزار دینار پاداش داد و بسیاری پارچهٔ دیبا و زردوزی شده و سلاح، پخش کرد (همانجا). این امر نارضایی امرای طرفدار الب ارسلان را فراهم آورد، چنانکه دو تن از آنان در قزوین به نام الب ارسلان خطبه خواندند (ابن اثیر، همانجا؛ بنداری، ۳۴). در این هنگام الب ارسلان و وزیرش خواجه نظام‌الملک در خراسان بودند. عمیدالملک با مشاهدهٔ این وضع از تصمیم خود منصرف شد و در ری به نام الب ارسلان و سلیمان توأماً خطبه خواند (همانجاها). از سوی دیگر قتلمش یکی از اقوام الب ارسلان که نیای خاندان سلجوقیان آسیای صغیر بود (ابن اثیر، ۳۶/۱۰)، پس از درگذشت طغرل به ادعای سلطنت برخاست و برای جنگ با الب ارسلان، نیرویی فراهم آورد (همانجا؛ ظهیرالدین، بنداری، همانجاها؛ آق‌سرایی، ۱۵-۱۶). الب ارسلان پیش از مقابله با وی، ناآرامیهایی را که از جانب امیر ختلان (از ولایات درهٔ علیای جیحون) و نیز عموی خودش فخرالملک بیغو در هرات و امیر چغانیان که موسیٰ نام داشت، پدید آمده بود، فرونشاند و به مرو بازگشت (ابن اثیر، ۳۴/۱۰). آنگاه برای جنگ با قتلمش به سوی ری حرکت کرد (همو، ۳۶/۱۰؛ حسینی، ۵۷؛ سبط ابن جوزی، ۱۱۱). قتلمش که در خود یارای مقاومت نمی‌دید، ابتدا با جاری ساختن آب در وادی ملح (ده نمک) آنجا را به باتلاق تبدیل نمود و سپس به قلعهٔ گرد کوه عقب‌نشینی کرد (ابن اثیر، سبط ابن جوزی، بنداری، همانجاها). چندی بعد او را کشته یافتند و گویند به سبب افتادن از روی اسب درگذشته بود (آق‌سرایی، همانجا). الب ارسلان همراه وزیرش خواجه نظام‌الملک با استقبال عمیدالملک وارد ری شد و بر تخت نشست (ابن اثیر، ۳۷/۱۰؛ بنداری، همانجا) و در کاخ طغرل (دارالمملکه) رسماً تاج‌گذاری کرد (توران، 99) و برای خشنودی امیران انعام و خلعت داد. سپس سکه ضرب کرد و به نامش خطبه خوانده شد (همانجا). همچنین همسر طغرل (متوفیٰ) را که دختر خلیفه بود، همراه آی تکین که او را به شحنگی بغداد برگزیده بود، نزد خلیفه فرستاد. خلیفه القائم بالله نیز سلطنت او را تأیید کرد و فرمان داد که نامش را در خطبه بیاورند؛ سفیری را نیز برای گرفتن بیعت از وی همراه با هدایا و خلعتهای بسیار نزد الب ارسلان که در آن موقع در نخجوان بود، روانه ساخت (ابن اثیر، ۳۵/۱۰؛ سبط ابن جوزی، ۱۱۵-۱۱۶). او نخستین فرمانروای سلجوقی است که در منابر بغداد، سلطان خوانده شد (ابن عدیم، ۱۹۷۱/۴).

الب ارسلان اندکی پس از رسیدن به تاج و تخت، عمیدالملک را دستگیر، و به مرو رود تبعید کرد (بنداری، ۳۵؛ ابن اثیر، ۳۱/۱۰) و پس از مدتی به تحریک نظام‌الملک او را به قتل رساند (همانجاها؛ راوندی، ۱۱۷؛ *مجمل التواریخ*، ۴۰۷؛ ابن جوزی، ۲۳۹/۸). الب ارسلان پس از آنکه شورش برادرش قاورد را در کرمان فرونشاند (بنداری، ۳۷)، برای فتح بلاد روم به سوی مرزهای غربی حرکت کرد و در اول ربیع‌الاول ۴۵۶ق/۲۲ فوریهٔ ۱۰۶۴م از ری به آذربایجان رفت. هنگامی که به شهر مرند رسید، یکی از امرای ترکمان به نام طُغتَکین که در جنگ با رومیها تجاربی اندوخته بود، همراه با عشیرهٔ خود به حضور سلطان آمد و با نشان دادن راه، او را یاری کرد. سلطان از آنجا رهسپار نخجوان شد و عمید خراسان را به سوی مردم خوی و سلماس که از او اطاعت نمی‌کردند، فرستاد و آنها را نیز جزو لشکریان خود درآورد (ابن اثیر، ۳۷/۱۰-۳۸؛ حسینی، ۶۲؛ ابن شداد، ۱(۲)/۳۲۹-۳۳۰). وی برای عبور از رودخانهٔ ارس به ساختن قایقها فرمان داد، خواجه نظام‌الملک و ملکشاه را در قرارگاه باقی گذاشت و خود به گرجستان رفت (حسینی، ۶۴؛ ابن اثیر، ۳۸/۱۰).

الب ارسلان در گرجستان شهر اعال لال (همو، ۳۹/۱۰) یا آخال کلک را که در زبان فارسی سپید شهر و در ترکی آق شهر نامیده می‌شود (توران، 104)، تسخیر کرد. پس از آن به شهر آنی، مرکز پادشاهان باگراتی و پایتخت قدیم ارمنستان حمله کرد و آنجا را که از دو سوی آن رودخانه جریان داشت و دورتادور آن با برج و باروهای مستحکم و بلند

محصور بود، محاصره کرد و با منجنیقها کوبید. برخی فتح شهر آنی را یکی از شگفتیهای تاریخ دانسته‌اند (ابن اثیر، ۱۰/۳۹-۴۰؛ سبط ابن جوزی، ۱۱۷- ۱۱۸؛ ابن شداد، ۱(۲)/۳۳۰؛ حمدالله، ۴۴۱). الب ارسلان، پادشاه ارمنستان را به پرداخت خراج مجبور ساخت و با دختر او ازدواج کرد (همانجا؛ ظهیرالدین، ۲۴). آنگاه این پیروزی را به دربار خلیفه اطلاع داد و خلیفه او را ستود (ابن اثیر، ۱۰/۴۱). الب ارسلان ادارهٔ شهر را به ابوالاسوار امیر اران سپرد (نک‍: مینورسکی، *پژوهشها*...، ۲۹؛ کسروی، ۲۹۲). وی از قفقاز به اصفهان بازگشت و سپس به کرمان رفت (ابن اثیر، همانجا).

الب ارسلان پس از این پیروزیها در ۴۵۷ق/۱۰۶۵م با عبور از جیحون به شهر جند و سپس به گرگانج، خوارزم و مرو رفت و در ۴۵۸ق/۱۰۶۶م در رایکان پسرش ملکشاه را به ولیعهدی برگزیده، برای او بیعت گرفت و فرمان داد تا به نام ولیعهدش خطبه خوانده شود (همو، ۱۰/۴۹-۵۰). الب ارسلان ادارهٔ ایالات را به منسوبان خود به اقطاع داد؛ چنانکه مازندران را به اینانج بیغو، بلخ را به برادرش سلیمان، خوارزم را به برادر دیگرش ارسلان ارغو (ارغون)، طخارستان را به برادر دیگرش الیاس، و مرو را به پسر دیگرش ارسلان شاه واگذار کرد (ابن اثیر، همانجا). در ۴۵۹ق برادرش قاوردرا که بار دیگر سر به شورش برداشته بود، مغلوب ساخت (کرمانی، ۱۱؛ سبط ابن جوزی، ۱۳۴).

پس از این رویدادها، الب ارسلان برای ادامهٔ فتوحات در مرزهای غربی خود را آماده ساخت و برخی از امیران ترکمن را برای حمله به آناتولی مأمور ساخت و آنها تا قیصریه پیشروی کردند («مختصر...»، ۷۳-۷۴؛ بازورث، 63؛ IA, I/384). الب ارسلان، به سبب ناآرامیهای قفقاز در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م دوباره به آن ناحیه لشکر کشید و به شهرهای شکی، جرزان و ابخاز حمله کرد و ابومنصور و نیز ابوالهیجا را به اطاعت خود درآورد (مینورسکی، همان، ۳۱-۳۲). قبایل ترک در این ناحیه، از شدت سرما جنگلها را آتش زدند، اما سرانجام پادشاه شکی تسلیم شد و به اسلام گروید. الب ارسلان از آنجا به گرجستان رفت (توران، 113). هنگام بازگشت از آنجا مردم ناحیه از شروانشاه فریبرز نزد او شکایت بردند. وی اسیران و مردم دربند را آزاد ساخت و مدتی نیز شروانشاه را بازداشت کرد (مینورسکی، *تاریخ*...، ۶۶). با افزایش قدرت دولت سلجوقی، محمدبن هاشم، امیر مکه در ۴۶۲ق/۱۰۷۰م نماینده‌ای نزد الب ارسلان فرستاد و اعلام داشت که به جای خلیفهٔ فاطمی، به نام خلیفهٔ عباسی و الب ارسلان خطبه می‌خواند و اذان را نیز به شیوهٔ اینان باز می‌گرداند؛ الب ارسلان نمایندهٔ امیر مکه را گرامی داشت و ۳۰ هزار دینار بدو بخشید (ابن اثیر، ۱۰/۶۱).

لشکر کشی و پیشروی الب ارسلان به قفقاز و آناتولی و دربی آن گسترش نفوذ سلجوقیان در مرزهای شرقی قلمرو بیزانس، رومیها را هراسان کرد. رُمانوس دیوگنس، امپراتور جدید، با گردآوری سپاهی مرکب از مقدونیها، بلغاریها، فرانکها و جز آنان به سوی انطاکیه حرکت کرد و شهر منبج (هیروپولیس) و ارتاح را تصرف کرد و به حلب نزدیک شد؛ اما قحطی و سوزانده شدن مواد غذایی از سوی ترکها موجب شد که دیوگنس باز گردد (همو، ۱۰/۶۰؛ توران، 117-116).

ناآرامیهایی چند در مصر و دعوت مصریان از الب ارسلان سبب لشکرکشی او به سوریه شد. وی شهرهای سر راه از جمله ملازگرد و ارجیش را به سرعت فتح کرد (همو، 118؛ سبط ابن جوزی، ۱۴۳-۱۴۴) و از طریق دیار بکر و رها، به حلب تاخت و امیران دیار بکر و حلب را وادار به اطاعت کرد (ابن اثیر، ۱۰/۶۴؛ بنداری، ۴۴- ۴۵؛ توران، همانجا). الب ارسلان می‌خواست به جانب مصر برود که فرستادهٔ امپراتور روم نزد وی آمد و تخلیهٔ شهرهای تصرف شده را خواستار شد. او لشکرکشی به مصر را نیمه تمام گذاشت و به سرعت به آذربایجان بازگشت. چون به خوی رسید، شنید که رمانوس با ۲۰۰ هزار نفر به سوی او می‌آید (حامد، ۴۱-۴۲؛ ابن شداد، ۱(۲)/۳۳۲؛ ابن اثیر، ۱۰/۶۵). الب ارسلان نیز با نیرویی اندک که شمار آن را حدود ۱۵ هزار نوشته‌اند، برای پیروزی و یا شهادت (همانجا)، روز جمعه ۲۷ ذیقعدهٔ ۴۶۳ق/۲۶ اوت ۱۰۷۱م ــ که مبارک بودن آن روز تأیید شده بود ــ در ملازگرد از توابع اخلاط با سپاه روم روبه‌رو شد. این اولین رویارویی بزرگ میان ترکها و رومیها بود. در این جنگ رمانوس شکست خورد و اسیر گردید. الب ارسلان با احترام با او رفتار کرد و به وطنش باز گرداند (همو، ۱۰/۶۵- ۶۷؛ بنداری؛ ۵۱؛ سبط ابن جوزی، ۱۴۷-۱۴۹؛ آق‌سرایی، ۱۶- ۱۷). امپراتور روم پیش از رهایی از اسارت، آزادی اسیران مسلمان و پرداخت غرامت را پذیرفت (ابن عدیم، ۱۹۸۰/۴؛ حمدالله، ۴۴۱). نبرد ملازگرد و پیروزی الب ارسلان یکی از رویدادهای مهم تاریخ اسلام به شمار می‌رود. از این تاریخ به بعد ترکها و مسلمانان به تدریج بر سرتاسر آسیای صغیر چیره شدند و در آنجا استقرار یافتند و همین پیروزی الب ارسلان را در جهان اسلام به شهرت رساند (IA, I/385).

پس از این پیروزی الب ارسلان به آذربایجان و سپس همدان و اصفهان رفت. خلیفه القائم بامرالله، عمیدالدوله فرزند وزیر را با خلعت نزد الب ارسلان فرستاد و دختر او را برای پسرش المقتدی خواستگاری کرد (بنداری، ۵۳؛ ابن اثیر، ۱۰/۷۰-۷۱). الب ارسلان در ۴۶۵ق/۱۰۷۳م برای فرونشاندن ناآرامیهای ماوراءالنهر به آن سرزمین رفت. به فرمان او پلی بر روی جیحون برپاداشتند و لشکر وی در ۲۵ روز از روی آن عبور کرد و وارد قلمرو دولت قراخانیان گردید و تا بخارا پیشروی کرد. کوتوال قلعهٔ برزم که در برابر سلطان مقاومت می‌کرد، سرانجام تسلیم شد. هنگامی که او را نزد الب ارسلان آوردند، ناگهان به وی حمله‌ور شد و او را زخمی ساخت و سلطان پس از ۴ روز از شدت جراحات درگذشت؛ او را در مرو به خاک سپردند (ظهیرالدین، ۲۸؛ ابن کثیر، ۱۱/۱۰۷؛ ابن جوزی، ۸/۲۷۹؛ راوندی، ۱۲۰؛ حامد، ۴۸). خلیفه با صدور فرمانی مردم را به سوگواری فراخواند؛ بازار بغداد تعطیل شد و فخرالدوله وزیر به سوگ او نشست (توران، 139-138؛

ابن اثیر، ۷۴/۱۰). مدت سلطنت الب ارسلان بدون احتساب دوران حکمرانی او در خراسان، ۹ سال و ۶ ماه و چند روز بود (همانجا). او ۶ پسر به نامهای ملکشاه، تکش، الیاس (ایاز)، تتش، بوری برس و ارسلان‌ارغو داشت (بیهقی، ۱۲۴؛ *مجمل التواریخ*، ۴۰۷-۴۰۸؛ بنداری، ۵۵؛ ابن اثیر، ۷۵/۱۰).

دوران فرمانروایی او و پسرش ملکشاه، اوج سلطنت سلجوقیان بزرگ بود، زیرا قلمرو سلجوقیان در دورهٔ الب ارسلان توسعه یافت و به ادارهٔ حکومت واحدی درآمد. در سیاست داخلی، او امیران محلی اعم از شیعه و سنی را در مقام خود باقی گذاشت. با دستگاه خلافت عباسی روابطی بسیار دوستانه داشت (بازورث، 57). وی فردی متدین بود و پیروزیهای خود را مدیون اسلام می‌دانست (توران، 138). او همچنین به امور فرهنگی و اجتماعی علاقه‌ای خاص داشت، چنانکه مدارس نظامیهٔ بغداد در ۴۵۹ق/۱۰۶۷م توسط نظام‌الملک و به فرمان او تأسیس گردید. نظیر این مدارس در شهرهای دیگر نیز دایر شد که تحصیل در آنها رایگان بود (همو، 139). منابع تاریخی، او را به عدالت، رعیت پروری و نیکو کاری ستوده‌اند؛ چنانکه از رعایا فقط سالانه دو نوبت خراج می‌گرفت و در هر ماه رمضان ۴ هزار دینار در شهرهای بلخ، مرو، هرات و نیشابور احسان می‌کرد (حسینی، ۵۶). وی به دانستن سیرت پادشاهان (تواریخ الملوک) و احکام شریعت توجه خاص داشت (ابن اثیر، ۷۵/۱۰).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش زکریا عباره، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *مختصر تاریخ سلسلهٔ سلجوقی (زبدة النصرة)* عمادالدین کاتب، ترجمهٔ محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش کلیم‌الله حسینی، حیدرآباد، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ حامد اصفهانی، محمد، *تاریخ دولة آل سلجوق*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، *زبدة‌التواریخ*، به کوشش ضیا بنیاتوف، مسکو، ۱۹۸۰م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۱۰م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة‌الزمان*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کرمانی، احمد، *بدائع الازمان فی وقایع کرمان*، به کوشش مهدی بیانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *مجمل‌التواریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ «مختصر سلجوق نامهٔ ابن بی بی»، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، *پژوهشهایی در تاریخ قفقاز*، ترجمهٔ محسن خادم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *تاریخ شروان و دربند*، ترجمهٔ محسن خادم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; IA; Turan, O., *Selçuklular tarihi ve Türk - İslām medeniyeti*, Ankara, 1965.

علی‌اکبر دیانت

آلْبْ آرْسَلانِ اَخْرَس، نک: سلجوقیان.

آلْبْتَکین، نک: آلپ‌تکین.

آلْبُرْز، رشته‌کوهی غربی-شرقی در شمال ایران.

نام و نام‌گذاری: البرز را بازمانده از واژهٔ اوستایی هرابرزئیتی[1] دانسته‌اند (اشپیگل، I/61؛ *ایرانیکا*، I/810). این دو نام در زبان پهلوی هَربُرز (پورداود، ۱۳۱/۱، ۱۴۸/۲) و هربورج (همو، ۲۲۲/۱) آمده است. جغرافی‌دانان مسلمان در نام‌گذاری این رشته کوه معمولاً نام محلی قله‌های آن‌را به تمامی رشته تعمیم داده‌اند و به همین علت از نام عمومی البرز کمتر ذکری به میان آورده‌اند (نک: لسترنج، 22)، تا جایی که از ۷۰ نام برای البرز یاد کرده‌اند (اعتمادالسلطنه، ۱۰۱۱/۲).

هر چند نام بسیار کهن این رشته کوه ناشناخته است (*ایرانیکا*، همانجا)، اما شکل اوستایی هرابرزئیتی را مرکب از هَرا به معنای کوه، و برزئیتی و بَرِز به معنای بلندی دانسته‌اند (پورداود، ۳۲۴/۲؛ بهرامی، ۱۰۲۵/۲، ۱۵۵۴/۳). آیلرس[2] هرا را به معنی محافظ و پشتیبان، و برزئیتی را به معنای بلندی، پشته و کوه می‌داند (*ایرانیکا*، I/811؛ نیز نک: پورداود، ۱۳۱/۱). وی معتقد است که «بلند» و نیز «بالا» در فارسی امروزی از همان ریشهٔ بَرِز و برزئیتی بازمانده است؛ علاوه بر این، واژه‌های آلمانی بِرگ[3] (کوه) و بورگ[4] (دژ) را نیز با این واژه هم ریشه می‌خواند (*ایرانیکا*، همانجا).

ظاهراً رشته‌کوه البرز را در دورهٔ ساسانی و به پارسی میانه پَدِشخوارگر می‌خواندند (اشپیگل، همانجا) که بعدها به صورتهای مختلف فرشوادجر (مرعشی، ۱۰)، پتشخوارگر (مارکوارت، 130؛ اشپیگل، همانجا)، فَدَشخوارگر (*مجمل التواریخ*...، ۳۶) و فدشوارگر (*نامهٔ تنسر*، ۴؛ نیز نک: حجازی، ۳۵) نیز آمده است. نویسندهٔ *مجمل التواریخ* «فدشخوار» را به معنای کوه و دشت، و «گر» را به معنای پشته می‌داند (همانجا)، حال آنکه مارکوارت آن را به معنای «کوههای واقع در مقابل (ناحیهٔ) خوار» آورده است (همانجا). این نام در یونانی به صورت پاراخواثراس[5] آمده (استرابن، V/259؛ نیز نک: مارکوارت، 130، حاشیهٔ 2)، و از آن به عنوان رشته‌کوههایی در بالادست سرزمین ماد و ماتیانی که از ارمنستان به سوی شرق و تا دروازه‌های خزر و تا سرزمین آریا امتداد می‌یابد، یاد شده است (استرابن، V/269, 299, 319).

در *نامهٔ تنسر* پذشخوارگر (فدشوارگر) منطقه‌ای شامل گیلان، دیلمان، رویان و دماوند دانسته شده، و جشنسف (گشنسپ) شاه آنجا بوده است که اجدادش آنجا را از چنگ دست‌نشاندگان اسکندر بیرون آورده بودند (ص ۴-۵).

گرچه پتشخوارگر را نام نواحی گیلان و طبرستان دانسته‌اند (*کارنامه*...، ۴۹، حاشیهٔ ۴)، اما در *ایرانشهر* به عنوان ناحیه‌ای در کنار

1. Harā berezaiti 2. Eilers 3. Berg 4. Burg 5. Parachoathras

گیلان آمده است (نک: مارکوارت، 94) و همان‌گونه که ظهیرالدین مرعشی نیز تأکید دارد، باید همان طبرستان باشد (همانجا).

نویسندگان مسلمان پیوسته از کوهی به نام قارن (کارن) نام برده‌اند (نک: طبری، ۹/۹۰؛ ابن اثیر، ۱۶۶/۸؛ ابن خلدون، ۳(۴)/۷۸۱، ۴(۴)/۷۳۱). مسعودی کوه قارن را میان طبرستان و ناحیهٔ قومس می‌داند و از دماوند، به عنوان بلندترین کوه جهان، جداگانه بحث می‌کند (ص ۴۹). اصطخری نیز از کوه قارن به عنوان کوهی منفرد سخن می‌گوید (ص ۱۶۹؛ نیز نک: ابن حوقل، ۳۱۸). بکران (زنده در ۶۰۵ق) کوه دماوند را از جبال قارن متمایز می‌داند (ص ۵۷) و می‌نویسد: جبال قارن کوهی است بزرگ میان طبرستان، ری، بسطام و دامغان، و این کوه را جبال رونج می‌نامند و دماوند از این کوه جداست (ص ۵۸). بدین‌سان، کوه قارن را بخشی از کوه البرز باید شمرد که در طبرستان بدین‌نام خوانده می‌شده است (حکیم، ۴۰).

برخی البرز را همان کوه معروف قاف دانسته‌اند. به گفتهٔ یاقوت پیشینیان کوه قاف را البرز می‌نامیدند (۱۸/۴) و به نوشتهٔ حمدالله مستوفی: «بعضی آن [کوه البرز] را از کوه قاف شمارند» (ص ۱۹۱؛ نیز نک: اشپیگل، I/61؛ لسترنج، 368، حاشیهٔ 2).

چنین می‌نماید که یاقوت (همانجا) و حمدالله مستوفی (همانجا) اولین جغرافی‌نگارانی باشند که از رشته کوهی با نام البرز سخن گفته‌اند (نیز نک: لسترنج، همانجا؛ قس: اشپیگل، همانجا). حمدالله مستوفی در «ذکر جبال ایران» می‌نویسد: «کوه البرز کوه عظیم است، متصل باب الابواب است» (همانجا)، اما وی همه جا به وضوح از البرز نام نمی‌برد (قس: لسترنج، 182-181، حاشیهٔ 2) و ظاهراً مطالب او دربارهٔ البرز قفقاز با رشته‌کوه البرز درهم‌آمیخته است، زیرا در قفقاز نیز رشته کوهی به همین نام (البرز) وجود دارد (نک: BSE3, XXX/151).

رشته کوه البرز (هرابرزئیتی) را در *اوستا* و نوشته‌های دیگر ایران باستان، کوههایی افسانه‌ای برشمرده‌اند (بارتولمه، 1788-1787؛ اشپیگل، همانجا).

مطابق نوشتهٔ *اوستا*، جایگاه مهر (فرشتهٔ روشنایی) بر فراز کوه هرا (البرز) است و او نخستین ایزد مینوی است که پیش از برآمدن خورشید از این کوه، به سراسر ممالک آریایی می‌تابد. بر فراز البرز ـــ بر اساس همین باور ـــ «نه شب است و نه ظلمت، نه باد گرم می‌وزد و نه باد سرد، از ناخوشیها بری و از آلایش و ناپاکی اهریمنی عاری است، مه و بخار از آنجا برنخیزد» (*یشتها*، ۱۳۱/۱؛ پورداود، ۱۳۱/۱). جایگاه سروش نیز بر فراز کوه البرز، در بارگاهی هزار ستون و ستاره نشان قرار دارد (همو، ۵۱۹/۱).

جکسن رشته کوه البرز را ـــ برخلاف پورداود که معتقد است که نام البرز را بعدها به این رشته کوه داده‌اند (۳۲۴/۲) ـــ همان البرز مقدس اوستایی می‌داند و دربارهٔ باورهای اسطوره‌ای دربارهٔ این کوه، می‌نویسد: شاید به سبب آتش‌فشان این کوه [دماوند] آن را نشانه‌ای از سرچشمهٔ آتش مینوی دانسته‌اند (ص ۷۵، ۴۹۴). برخی دیگر نیز البرز باستانی و از جمله البرز مذکور در *شاهنامه* را همین البرز امروزی می‌دانند (ستوده، «البرز»، ۱۱۴)، در مقابل، آیلرس معتقد است که ایرانیان هر کوه بلندی را البرز می‌نامیدند (*ایرانیکا*، I/810).

بویس باورهای ایرانیان دربارهٔ کوه البرز را به تصور هندوان نسبت به کوههای مِرو و سومِرو شبیه می‌داند (همان، I/811).

ویژگیهای محیط طبیعی: رشته کوههای البرز در مقیاس وسیع، بخشی از سیستم آلپی کوههای جوان است که از آلپ (اروپا) به سمت شرق، و در افغانستان و شمال پاکستان تا هندوکش و پامیر امتداد یافته است و کوههای هیمالایا در جنوب و قره قروم و رشته‌کوههای کوئن لون[1] در شمال و تا برمه و همچنین به صورت منفصل تا جزایر سوندا و باندا در اندونزی امتداد می‌یابد (*بریتانیکا*، ماکرو، VI/45). در این میان، رشته‌کوه البرز به عنوان بخش مرکزی این منطقهٔ وسیع کوهزایی است که ضمناً مرتفعات جنوبی عربستان و پلاتفرم روسیه در شمال نیز به همین کوهزایی مربوط است (خسروتهرانی، ۲۳-۲۴). این رشته کوه از کوههای تالش در شمال غرب کشور آغاز می‌شود و به واسطهٔ مرتفعات جاجرم به کوههای کُپه (کویت) داغ و خراسان در شرق می‌پیوندد (*ایرانیکا*، I/813؛ نیز نک: «راهنمای...[2]»، 36). اگر چه برخی زمین شناسان معتقدند که کُپه داغ در مرز ترکمنستان جزئی از سیستم البرز است، اما این رشته کوه واحد ساختمانی مستقلی را تشکیل می‌دهد که به واسطهٔ شکست گودالی عمیق و فرورفتهٔ خراسان از آنتی کلینال البرز جدا می‌شود و به صورت واحد چین خوردهٔ کاملی جلوه می‌کند (اهلرس، 35). طول تقریبی رشته کوه البرز هزار کم است (مفخم پایان، *فرهنگ...*، ۷؛ قس: *جغرافیای کامل*، ۱۲/۱، ۱۳؛ «راهنمای»، همانجا) که به صورت دیواره‌ای طبیعی بلوک فرورفتهٔ خزری را در شمال از بخش مرکزی ایران جدا می‌سازد (درویش زاده، ۲۴۳؛ گیرشمن، 22).

رشته کوه البرز از لحاظ ساختمانی حاصل دو کوهزایی عمده است: نخست کوهزایی پرکامبرین و دیگر کوهزایی آلپی در دوران دوم و سوم. در واقع اولین حرکات اصلی در ماستریشتین[3] پایانی و پالئوسن (مرحلهٔ لارامید) روی داد که موجب خشک شدن فرورفتگی خزری در شمال و شکل‌گیری کوههای البرز در اوایل دوران سوم شد. مرحلهٔ دوم کوهزایی در اوایل تا اواسط الیگوسن (مرحلهٔ پیرنه) اتفاق افتاد که باعث ارتفاع گرفتن بیشتر و سپس فرسایش قسمت مرکزی رشتهٔ البرز شد. در اواخر پلیوسن یا اوایل پلئیستوسن، آخرین جنبشهای کوهزایی مهم رخ داد که در نتیجهٔ آن، گسلها، روراندگیهای ملایم و ارتفاع گرفتن بیشتر البرز پدید آمد (درویش زاده، ۲۴۴). بدین‌سان، دامنهٔ جنوبی رشته کوه البرز دارای روراندگیهای پرشیبی (به سمت جنوب) است که آنها را رسوبات آبرفتی پوشانده است. در دامنهٔ شمالی نیز در نتیجهٔ فعالیتهای تکتونیکی، همین گونه روراندگیها به سمت شمال ایجاد شده

---

1. Kuen Lun 2. *The Middle East ...* 3. Mastrichtian

است. البته فرونشست دریای خزر نیز با شکستگیها و گسلهای شمال البرز ارتباط مستقیم دارد (همانجا؛ خسروتهرانی، ۲۰).

شکل ناهمواریها در رشته کوه البرز، برخلاف رشته کوه زاگرس، با ساختار آن انطباق کامل ندارد و ساختار تکتونیکی آن بسیار متنوع و ناهمگون است که از این لحاظ، به تودهٔ قدیمی ایران مرکزی شباهت دارد و از نظر روند شکل گیری ــ نسبت به زاگرس ــ بسیار پیچیده‌تر است (اهلرس، 33). بدین‌سان، با توجه به اینکه آتشفشانیهای دوران سوم از ویژگیهای البرز و ایران مرکزی است، می‌توان بارزترین ویژگی کوههای البرز را شباهت شگفت‌انگیز ساختمان و تکتونیک بخشهای بسیاری از کل تودهٔ آن با ایران مرکزی دانست (همو، 34-33). توفهای سبز آتش‌فشانی متعلق به ائوسن و معروف به سری سبز (تشکیلات کرج)، نبودن گسترهٔ تشکیلات دگرگونی (متامورفوزها) و بیرون زدگیهای گرانیتی دوران سوم (همانجا) و حضور رسوبات کولابی ایران مرکزی در دامنه‌های جنوبی البرز از نشانه‌های این شباهت است (خسروتهرانی، ۱۹). البته وجود میکروفسیلهایی چون نومولیتها و آثار فلس ماهیها در توفهای سبز، حاکی از عمق کم حوضهٔ رسوبی در زمانهایی از دورهٔ ائوسن و وجود میکروفسیلهای پلانکتونیک نیز دال بر محیط نیمه عمیق تا عمیق است، اما به هر تقدیر، همهٔ توفهای سبز رنگ البرز منشأ زیردریایی ندارد و آثار گیاهی در چند محل آن مشاهده شده است (همانجا).

شواهدی نیز مبنی بر تمایز البرز با ایران مرکزی وجود دارد که عمدتاً عبارتند از افیولیتها و رسوبات عمیق موجود در ایران مرکزی و قسمت رورانده زاگرس که می‌تواند نشانهٔ پوستهٔ اقیانوسی باشد؛ همچنین تحرک بیشتر ایران مرکزی نسبت به البرز در اواخر تریاس و اوایل کرتاسه و دگرشیبیهای ناشی از آن (اهلرس، همانجا). ویژگی دیگر رشته کوه البرز از لحاظ زمین‌شناختی، تفاوتهای اساسی ظاهری در لایه‌بندی رسوبات بعد از کرتاسه در دامنه‌های جنوبی و دامنه‌های شمالی آن است (همانجا؛ نیز نک: خسروتهرانی، همانجا). در دامنه‌های جنوبی البرز مرکزی که از ماسه سنگهای پالئوزوئیک، آهک، کوارتزیت و دولومیت تشکیل شده‌اند، ائوسن دریایی گسترش بیشتری دارد، حال آنکه در دامنه‌های شمالی اثری از این رسوبات (ائوسن والیگوسن) دیده نمی‌شود (اهلرس، 34). این امر مبین آن است که در اوایل دوران سوم ابتدا دامنهٔ شمالی البرز با پس‌روی دریای خزر از آب خارج شده است (خسروتهرانی، ۲۰؛ فلاتری، ۲۷؛ مرگان، ۱۳۵/۱، ۱۹۰). از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که البرز مرکزی در دورهٔ میوسن به‌عنوان خط تقسیم آب میان ایران مرکزی و زمینهای پست آرال ـ خزر (آسیای مرکزی) به شمار می‌رفته است (اهلرس، همانجا). مخروط آتش‌فشانی دماوند (۵٬۶۷۰ متر) از بازالت، اندزیت، تراکیت، خاکسترهای آتش‌فشانی و توده‌های لاوا (گدازه‌ای) تشکیل شده است و نه تنها بلندترین کوه ایران و خاورمیانه به شمار می‌رود، بلکه برخلاف علم کوه (دومین قلهٔ البرز به ارتفاع ۴٬۸۴۰ متر)، به جدیدترین مرحلهٔ تکاملی تکتونیکی البرز (همو، 35) در دوران چهارم متعلق است که وقوع زلزله و چشمه‌های آب گرم شاهدی بر جدید بودن آن است (کیهان، ۴۰/۱).

از لحاظ چینه شناسی و تکتونیک، رشته کوه البرز به ۳ بخش شرقی، مرکزی و غربی تقسیم می‌شود. البرز غربی از رودخانهٔ آستارا تا درهٔ سپیدرود، البرز مرکزی (رشتهٔ اصلی البرز) از درهٔ سپید رود تا درهٔ فیروزکوه و رودخانهٔ تالار، و البرز شرقی از درهٔ فیروزکوه تا رودخانهٔ گرگان و مرز خراسان امتداد می‌یابد (جعفری، ۶۷/۱). البرز غربی قسمت مهمی از کوههای تالش را دربردارد. این کوهها از گردنهٔ حیران تا غرب شهرستان هشتپر تقریباً به خط مستقیم به سمت جنوب امتداد یافته، سپس با جهتی جنوب شرقی در جنوب شهرستان رشت به درهٔ سپیدرود می‌پیوندند. بلندترین قلهٔ این کوهها آق‌داغ (۳٬۳۰۳ متر) است که در ۲۶ کیلومتری جنوب خلخال قرار دارد (همو، ۷۰/۱).

عریض‌ترین و مرتفع‌ترین بخش از این رشته‌کوه، البرز مرکزی (اصلی) است (کیهان، ۳۷/۱) کـه ۳۳۰ کمـ طول و بـه طور متوسط ۸۵ کمـ عرض دارد (جعفری، همانجا). کوههای تنکابن، کلارستاق و کجور در قسمت شمالی آن واقع است که تا آمل امتداد می‌یابد. درهٔ نور که شاخه‌ای از هراز است، قسمت شمالی را از بخش میانی جدا می‌سازد. مهم‌ترین مرتفعات این قسمت را کوههای لار با قلهٔ کلون بسته (۴٬۲۰۰ متر) تشکیل می‌دهد (کیهان، همانجا). قسمت جنوب البرز مرکزی به توچال معروف است که بلندترین قلهٔ آن سرتوچال (۳٬۸۷۰ متر) خوانده می‌شود. البته قلهٔ دماوند ــ بلندترین قلهٔ ایران ــ در جنوب شرقی البرز مرکزی (شرق تهران) قرار دارد (همو، ۳۷/۱، ۳۹). گردنه‌های عمدهٔ رشتهٔ اصلی البرز از غرب به شرق عبارتند از گردنهٔ هزار چم (راه تهران به کجور)، گردنهٔ افجه‌وش و سفیداب (راه تهران به نور) و گردنهٔ امامزاده هاشم (راه تهران به آمل) (فرهنگ...، ۶/۸).

در البرز شرقی کوهها کم عرض‌تر است و از ارتفاع آنها به تدریج کاسته می‌شود (*جغرافیای کامل*، ۱۳/۱). از کوههای بلند البرز شرقی می‌توان از کوه شاهوار (۳٬۹۴۵ متر)، کوه گاوکشان (۳٬۸۱۳ متر) و کوه امام ابوالقاسم (۳٬۶۱۰ متر) نام برد (جعفری، ۷۳/۱-۷۵). شاه کوه را آخرین قسمت از البرز شرقی می‌توان دانست که میان جلگهٔ استراباد و شاهرود واقع است (کیهان، ۴۲/۱؛ کرزن، I/294) و ۳٬۷۶۷ متر ارتفاع دارد (مفخم، *فرهنگ*، ۶۶).

افزون بر این، رشته کوههای کم ارتفاع و تپه ماهورهای جنوب تهران (آنتی البرز) با سیستم پیچیدهٔ ارتفاعات ایران مرکزی مربوط است. این مرتفعات با چین‌خوردگی شدیدتری همراه است و علاوه بر دوران سوم، دو مرحلهٔ چین خوردگی در کرتاسه داشته است که هیچ‌یک از این دو مرحله مابقی رشتهٔ البرز را تحت تأثیر خود قرار نداده، هر چند در قسمتهایی از ایران مرکزی قابل تشخیص است. مرتفعات جنوب تهران را می‌توان حد جنوبی رشته کوه البرز به شمار آورد (خسروتهرانی، ۲۴).

رشته کوه البرز به سبب ارتفاع بسیار و گستردگی طولی فراوان از

غرب به شرق در تعیین شرایط زیست محیطی و آب و هوایی ایران نقش عمده‌ای دارد. دامنه‌های شمالی آن به سبب چشم‌اندازهای طبیعی و ویژگیهای انسانی با نواحی خشک و نیمه خشک مرکز ایران سخت متمایز است (*ایرانیکا*، I/813)؛ بدین‌سان، می‌توان البرز را حد فاصل دو منطقهٔ آب و هوایی کاملاً متفاوت در نظر گرفت («راهنمای»، 156): نخست اقلیم خزری که به واسطهٔ نزدیکی به دریا، ارتفاع ناچیز و وجود جریانهای مختلف محلی و فرا منطقه‌ای ویژگیهایی را پدید آورده است؛ دیگر اقلیم خشک و کم باران که به سبب استقرار رشته کوه البرز به عنوان سد اصلی در مقابل توده هواهای مرطوب شمالی به صورت منطقه‌ای با مشخصات آب و هوایی بیشتر نقاط کشور مشخص می‌گردد (سعیدی، ۴۵). دمای هوا با افزایش ارتفاع و نیز تأثیرپذیری از توده هواهای باران‌زا از غرب به شرق و شمال به جنوب کاهش می‌پذیرد («راهنمای»، 157). بر همین اساس، دامنه‌های شمالی البرز با پوشش انبوه از گیاهان و درختان، و دامنه‌های جنوبی غالباً خشک و بی‌درخت است.

پوشش گیاهی البرز، به‌ویژه در دامنه‌های شمالی، به ارتفاع آن بستگی دارد: در ارتفاع کمتر از هزار متر جنگلهایی با انواع درختان سرو، کاج، بلوط و همچنین شمشاد و گل ابریشم به چشم می‌خورد. از هزار تا ۳ هزار متر پوشش وسیع مرتعی و از ۳ هزار تا ۴ هزار متر برخی بوته‌های خاردار و انواع سروهای کوتاه دیده می‌شود. از ارتفاع ۴ هزار متر به بالا سطح کوه اصولاً فاقد پوشش گیاهی است (کیهان، ۳۶/۱). در دامنه‌های جنوبی البرز پوشش گیاهی کاملاً متفاوت است؛ در اینجا یا پوشش گیاهی اصولاً وجود ندارد و یا اجتماعات کوچکی از پوشش بوته‌ای و درختچه‌ای دیده می‌شود. البته تنوع گونه‌ها در دامنه‌های جنوبی البرز بسیار زیاد است («راهنمای»، 194). گونهٔ درختی شاخص در دامنه‌های جنوبی البرز اُرس است که زمانی به صورت نیمه انبوه وجود داشته، و سپس از میان رفته است (پولاک، ۳۷۱؛ پاپلی، ۶۵). گونه‌های اصلی دامنه‌های شمالی عبارتند از بلوط، زبان‌گنجشک، افرا، آلش، شمشاد، اقاقیا، گل ابریشم و نارون (پولاک، ۳۷۱؛ نیز نک: «راهنمای»، 193-192) و همچنین توسکا (توسه)، انجیر، بلندمازو، شاه بلوط، اربه (آمبرو)، راش و اناروحشی (فخرایی، ۵۰ـ ۵۸؛ نیز نک: کرزن، II/503). چوب شمشاد این جنگلها در آغاز سدهٔ ۲۰م به آستاراخان و حتیٰ لیورپول (انگلستان) صادر می‌شد (همانجا). بهره‌برداریهای بی‌رویه از جنگلهای دامنه‌های جنوبی و شمالی البرز، در گذشته بیشتر برای تهیهٔ زغال و در حال حاضر پاک‌سازی جنگل برای کشاورزی، موجب شده است تا ۹۵٪ از پوشش درختی دامنه‌های جنوبی و تا ۵۰٪ از جنگلهای دامنه‌های شمالی از میان برود که این روند به ویژه در گیلان و مازندران ادامه دارد (اهلرس، 119-117؛ نیز نک: سعیدی، ۶۴ـ۶۵).

از جانورانی که در کوههای البرز زندگی می‌کنند، می‌توان از کل، بز کوهی، آهو و خرسهای بزرگ (کرزن، I/34)، قوچ، گراز (پولاک، ۸۱، ۱۲۹)، گوزن سرخ، ببر، پلنگ و همچنین پرندگانی مانند انواع عقاب، قرقاول (*بریتانیکا*، ماکرو، VI/523)، توکا، غازالاق (کیهان، ۲۹/۳) و تیهوی شاهی (مرگان، ۸۳/۱) نام برد.

برف موجود در ارتفاعات البرز اهمیتی اساسی در اقتصاد آبی کشور دارد (نک: ه‍ د، ۷۲/۱). با توجه به اینکه این مرتفعات تا نیمی از سال پوشیده از برفند، ذخیرهٔ قابل توجهی از آب را در خود جای می‌دهند (مرگان، ۱۹۲/۱؛ کیهان، ۱۲۴/۱) که به صورت رودهای کوچک متعدد از آن جاری می‌شود (همو، ۸۸/۱). تا جایی که نوشته‌اند، هیچ نقطه‌ای از جهان به اندازهٔ دامنه‌های البرز شمالی دارای رودخانه نیست (رابینو، ۴۲). حدود ۳۳۶ رودخانهٔ بزرگ و کوچک از ساحل جنوبی به دریای خزر فرومی‌ریزند که غالب آنها از کوههای البرز سرچشمه می‌گیرند. فاصلهٔ متوسط این رودخانه‌ها از یکدیگر حدود ۳ کم است (مفخم، *دریا*...، ۱۱۱ـ۱۱۲). رودخانه‌های مازندران همه از البرز سرچشمه می‌گیرند و میزان رطوبت، بارش و منابع آب این استان به این رشته کوه بستگی دارد (کیهان، ۲۸۳/۲).

سپیدرود، با توجه به وسعت حوضهٔ آبگیر آن که در اثر پیوستن دو رودخانهٔ قزل‌اوزن (از غرب به شرق) و شاهرود (از شرق به غرب) تشکیل می‌شود، مهم‌ترین رودخانه‌ای است که از البرز عبور می‌کند (سعیدی، ۵۷ـ۵۸؛ نیز نک: مفخم، همان، ۱۱۴).

آبریز رودهای دامنهٔ جنوبی البرز عمدتاً دشت کویر است («راهنمای»، 90, 39). این رودها هر چند به سبب شرایط خاص اقلیمی و وسعت کم حوضهٔ آبگیر عمدتاً از رودخانه‌های فصلی به شمار می‌آیند و در بیشتر مواقع سال خشک هستند (سعیدی، ۵۷؛ نیز نک: *تهران*...، 165)، با اینهمه، موجب شکل‌گیری و آبادانی چشم‌اندازهای جنوب البرز ــ از جمله شکل‌گیری شهرهای تهران، کرج و ری ــ شده‌اند (پیرنیا، ۲۲۱۷/۳). رودخانه‌های کرج و جاجرود که آب شهر تهران را تأمین می‌کنند، از کوههای البرز سرچشمه می‌گیرند (کیهان، ۳۱۱/۲)؛ علاوه بر این، پایکوههای جنوبی البرز محل مادرچاه قناتهای بسیاری بوده است که از منابع آب آشامیدنی و آبیاری تهران و حومهٔ آن بوده‌اند (*بریتانیکا*، ماکرو، VIII/433؛ گدار، 15).

دو شاخهٔ رود هراز ــ رود نور در شمال دماوند و رودلار در جنوب آن ــ با امتداد شرقی ـ غربی حوضهٔ آبگیر مهم البرز مرکزی را پدید می‌آورند و بجز حبله رود و رود فیروزکوه، دیگر رودخانه‌هایی که به سمت جنوب سرازیر می‌شوند، حتیٰ به جلگه‌های دامنه‌ای جنوب البرز هم نمی‌رسند (فلاتری، ۷۱).

در دامنه‌های رشته کوه البرز انواع آبهای معدنی ــ گرم و سرد ــ وجود دارد که برای بسیاری از آنها خواص درمانی قائلند (شایان، ۳۸)؛ اینگونه چشمه‌ها در اطراف دماوند به فراوانی یافت می‌شوند (فلاتری، ۷۰) که مهم‌ترین آنها عبارتند از چشمهٔ اسک (با آبهای قلیایی و دارای بی‌کربنات و آهک و ... که برای درمان سوء هاضمه، امراض معدی و رماتیسم)، آب لورا (یا آورا همانند اسک و ضمناً دارای آهن و

آمونیاک)، آب گرم (دارای بی‌کربنات دو سود)، آبهای محمدآباد و عمارت در اطراف وانه (دارای منیزیم و مورد استفاده به عنوان مسهل) و همچنین شمار بسیاری چشمه‌های گوگردی برای معالجهٔ امراض پوستی (کیهان، ۱/۱۷).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: دامنه‌های جنوبی و شمالی رشته کوه البرز نه تنها از لحاظ شرایط محیطی، بلکه از نظر اجتماعی ـ اقتصادی نیز دو چشم‌انداز متفاوت دارند. البته اینگونه تفاوتها بیشتر در قسمتهای میانی این رشته کوه دیده می‌شود (*ایرانیکا*، I/813؛ سعیدی، ۲۱-۲۲؛ نیز نک: بارتولد، ۱۴۲). دامنه‌های شمالی البرز که عمدتاً از شیب تند و پوشش گیاهی متراکم و دائمی برخوردار است، در نتیجهٔ جریان رودخانه‌ای و عمل فرسایش به صورت خطوط موازی توسط دره‌های رودخانه‌ای بریده شده است که این پدیده مانع شکل‌گیری فعالیتهای زراعی و برپایی سکونتگاهها در این قسمت شده است. در مقابل، در دامنه‌های جنوبی، کوهپایه‌ها به سبب داشتن شیب کمتر، زمینهٔ لازم را برای فعالیت زراعی و ایجاد سکونتگاهها فراهم ساخته است (سعیدی، ۲۲).

گذشته از اینکه آبادانی مناطقی از ایران ــ به‌ویژه گیلان و مازندران ــ را به وجود همین کوهها و رودخانه‌های جاری از آن نسبت داده‌اند (گیرشمن، 24؛ رابینو، 6-5)، شکل‌گیری نواحی تاریخی در دامنه‌ها و دشتهای میانکوهی این رشته کوه نقش مهمی در رویدادهای تاریخی کشور داشته است. ناحیهٔ قومس ــ به مرکزیت دامغان ــ بخشی از دامنه‌های جنوبی رشتهٔ البرز را در بردارد؛ همچنین است طبرستان در دامنه‌های شمالی این رشته کوه (لسترنج، 369-368, 7)؛ نواحی گیل و دیلم همراه با نواحی طارم، طالقان و الموت و نیز ناحیهٔ تالش از همین گونه نواحی به شمار می‌آیند (همو، 173-172).

بسیاری از مهم‌ترین مراکز کهن شهری در ایران در محور پایکوهی البرز شکل گرفته‌اند که ضمناً یکی از مهم‌ترین راههای تجاری ـ ارتباطی باستان نیز در همین محور پدید آمده است. از مهم‌ترین این شهرها می‌توان قزوین، ری، تهران، دامغان و سمنان را نام برد (فرای، 12-11؛ گیرشمن، 25). قزوین نه تنها از لحاظ تأمین آب به رشته کوه البرز متکی است، بلکه به سبب برخورداری از موقعیت ممتاز طبیعی به عنوان محل دسترسی به آن سوی کوههای البرز و سواحل خزر، اهمیت ویژه‌ای داشته است (فرای، همانجا).

ریزابه‌های دامنه‌های جنوبی البرز نیز موجب شکل‌گیری روستا های بسیاری در ارتفاعات شده است («راهنمای»، 39؛ فلاتری، ۷۰-۷۱). پرجمعیت‌ترین اینگونه نواحی، درهٔ شاهرود و دو شاخهٔ آن، یعنی طالقان و الموت است (همو، ۷۱). روستاهای کوهستانی دامنهٔ جنوبی و دره‌های البرز مرکزی دست کم از هنگام پایتختی تهران محل اقامت تابستانی اهالی تهران بوده است (پولاک، ۶۱، ۷۸؛ نیز نک: «راهنمای»، همانجا؛ کرزن، I/342).

رشته کوه البرز گروههایی قومی ـ فرهنگی گوناگونی را در خود جای داده است، تا جایی که نوشته‌اند، «(۱۲ هزار شهر و ولایت و قصبه و روستا در جوانب آن آباد و ۳۰۰ طایفه به مذاهب مختلفه» در اطراف آن زندگی می‌کردند (حکیم، ۴۰)، با اینهمه، این رشته کوه در پاره‌ای قسمتها مرز تمایز گروههای قومی ـ فرهنگی به شمار می‌رود (مرگان، ۱/۹۴). در دامنه‌های جنوبی البرز حدود ۲۰ گروه عشایری زندگی می‌کنند که در اصل از مناطق مختلف کشور به آنجا کوچ داده شده‌اند. از میان آنها می‌توان به عنوان نمونه هداوند (لرستان)، کوتی (شیراز)، کلهر (کردستان)، گیلک (منطقهٔ خزر)، کرد (قوچان)، قرایی (قشقایی شیراز)، علی‌کای (مازندران)، تاتها (بومی ناحیه) و نیز مهم‌تر از همه سنگسریها را نام برد (هورکاد، ۱۳۰-۱۳۲). این پدیده نتیجهٔ جابه جاییهای سیاسی گروههای قومی در دوره‌های مختلف است. به عنوان نمونه، در زمان صفویه ۸۵۰ خانوار از کردان غیاثوند در دامنه‌های جنوبی البرز ــ در اطراف قزوین ــ کوچانده شدند. همچنین در زمان آغامحمدخان ۴۰۰ خانوار از آنان (از کرمانشاه و لرستان) به مازندران انتقال یافتند؛ ضمناً عده‌ای از غیاثوندها، چگینیها و رشوندها میان لوشان و منجیل اسکان یافته‌اند (میرنیا، ۴۰). بدین‌سان، در ناحیهٔ عمارلو ــ میان کوههای دیلمان و قزوین ــ مخلوطی از کردها و طایفه‌های دیگر ساکن هستند که عمدتاً از راه دامداری زندگی می‌کنند (کیهان، ۲/۲۷۳). همچنین کردهای رشوند در کناره‌های شاهرود و کنارهٔ راست سفید رود و طایفه‌های ترکی زبان در عمارلو، رحمت آباد و رودبار ساکن شده‌اند (ستوده، *از آستارا ...*، ۱(۱)/۶). غیاثوندها ضمناً در اطراف قزل اوزن و درهٔ شاهرود، و رشوندها در رودبار زندگی می‌کنند («راهنمای»، 364). این جابه‌جایی و ترکیب عشایری موجب شده تا در البرز غربی و درهٔ شاهرود زندگی نیمه شبانی غلبه یابد (همانجا). تالشها که در ۵ قسمت از گیلان از جمله هشتپر و رودبار زندگی می‌کنند، تابستانها را معمولاً در ارتفاعات البرز می‌گذرانند (ستوده، همانجا).

یکی از راههای اصلی و بسیار قدیمی ایران از طریق دامنه‌های البرز، همدان را به هرات متصل می‌ساخته است (گیرشمن، 25؛ نیز نک: فرای، 12-11؛ گابریل، ۲۷). گذشته از راه آهن سرتاسری ایران که در منطقهٔ البرز، تهران را به مازندران متصل می‌سازد، ۶ راه آسفالته از این رشته کوه می‌گذرد: آستارا ـ اردبیل، قزوین ـ رشت، تهران ـ آمل، تهران ـ چالوس، تهران ـ فیروزکوه ـ ساری، و شاهرود ـ گرگان. راه مشهور فیروزکوه (از خوار به فرح‌آباد) که در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م با «ماده تاریخ» «کارخیر» به دستور شاه عباس اول ساخته شد (رابینو، 7، حاشیهٔ 1)، هنوز یکی از راههای اصلی است که ایران مرکزی و پایتخت را با گذشتن از کوههای البرز به ساحل جنوبی خزر و استانهای مازندران و گلستان متصل می‌سازد.

گذشته از راهها به عنوان زیر ساخت ارتباط اجتماعی ـ اقتصادی، منابع جنگلی و معدنی البرز از منابع مهم اقتصادی کشور به شمار می‌آید. ذخایر زغال سنگ در دامنه‌های شمالی و جنوبی، از جمله در

شمشک و لشکرک و همچنین در زیر آب (مازندران) و کرج («راهنمای»، 464) و همچنین ذخایر آلومینیوم (کیهان، ۴۸/۳)، مس در دامنه‌های شمالی (کرزن، II/515) و گوگرد ــ به ویژه در دماوند ــ (مرگان، ۱۹۳/۱-۱۹۴) و دیگر کانیها در البرز یافت می‌شود. منابع زغال سنگ و آهن البرز لااقل از زمان صفویه شناخته شده بود (کرزن، همانجا). از مهم‌ترین منابع دیگر البرز، منابع آبی این رشته کوه‌است که برای آبیاری، تولید نیرو و تأمین آب مصرفی شهرها، به ویژه تهران، مورد بهره‌برداری است. مهم‌ترین سدهایی که بر رودخانه‌های این رشته‌کوه احداث شده، عبارتند از سد سفیدرود، سد کرج و سد لتیان.

اهمیت تاریخی البرز: تاریخ باستان البرز با افسانه‌ها و اسطوره‌های گوناگون درهم‌آمیخته است. ورود آریاییان که در وهلهٔ نخست شمال شرقی و سپس شمال ایران را در دامنه‌های البرز تصرف کردند، در هزارهٔ ۳ ق م از دو راه اصلی صورت گرفت (نفیسی، ۴/۱-۵، ۱۳۰). گیرشمن این دو راه را «دو رخنه‌گاه زره محافظ کوهستانی ایران»، یعنی البرز می‌خواند و می‌نویسد: این دو معبر اصلی در طول تاریخ، پیوسته گذرگاه اقوام مختلف همچون مادها، مغولان و تاتارها به داخل ایران بوده است (ص 23-22).

آشوریان در دورهٔ سلطنت اسرحدون (۶۸۱-۶۶۸ ق م) تا البرز و دماوند پیش‌آمدند (بارتولد،۱۵۲).آنان این‌منطقه را «سرزمین رودکها» می‌نامیدند که مهم‌ترین و مناسب‌ترین ناحیه برای زیست و کشاورزی به شمار می‌آمد (دیاکونوف، ۱۲۲). البته ایشان نه تنها قادر نشدند کادوسیان ــ ساکنان میان رشته کوههای البرز ــ را شکست دهند، بلکه از شکل‌گیری دولت مقتدر مادی در دورهٔ بعدی نیز نتوانستند جلوگیری کنند (بارتولد؛ همانجا؛ باوزانی، ۱۷). در دورهٔ هخامنشی و ساسانی، نواحی ماوراء البرز به واسطهٔ وجود دیوارهٔ کوهستانی به عنوان مانعی جدی بر سر راه نفوذ دیگران، پیوسته حکومتی نیمه مستقل داشت (طاهری، ۲-۳).

اگر چه گفته‌اند که این کوهها هرگز به طور جدی مانع گذار سپاهیان و دیگر مردمان نبودند (بازورث، «تاریخ...»[1]، 9)، اما ولایات ساحلی دریای خزر در پناه این رشته کوه از حملات سپاه فاتح عرب به هنگام پیشروی به سوی خراسان در امان ماند و حمله‌های نخستین مسلمانان در این نواحی با موفقیت ناچیزی همراه بود (مادلونگ، 198). معاویه در ۴۱ق مصقلة بن هبیرهٔ شیبانی را برای فتح طبرستان و آرام کردن قیامهای ساکنان البرز به این منطقه فرستاد، اما او و سپاهش به هلاکت رسیدند (طبری، ۵۳۵/۶-۵۳۶). بر همین اساس نوشته‌اند که مردم ایالات ساحلی به واسطهٔ وجود رشته کوههای البرز تا مدتها در مقابل اعراب مقاومت کردند (ممتحن، ۱۶۷-۱۶۸) و تا اواسط سدهٔ ۳ق/۹م هنوز به اسلام نگرویده بودند (بازورث، «طاهریان...»[2]، 103؛ گابریل، 76). بلاذری جبال شروین را که در خلافت مأمون فتح شد، یکی از نفوذ ناپذیرترین و سخت‌ترین کوههای طبرستان دانسته است (ص ۴۷۶).

در اوایل سدهٔ ۳ق سادات علوی زیدی از بیم خلفای عباسی به پشت کوههای البرز پناه بردند و به تبلیغ و گسترش دین اسلام در طبرستان پرداختند (مشکور، ۱۴۴۲/۵).

مردم نواحی واقع در دامنه‌های شمالی البرز، به سبب برخورداری از راههای صعب العبور و کوهستانی و جنگل پر درخت معمولاً از در نافرمانی درمی‌آمدند و از همین‌رو، این نواحی در تمامی دورهٔ غزنویان و سلجوقیان در اختیار حکومتی نیمه مستقل بود که این وضع تا دورهٔ صفوی ادامه یافت (طاهری، همانجا؛ نیز نک: مارکوارت، 126).

ناحیهٔ دیلم در البرز موطن دیلمیان یا آل بویه بود که در خلال سدهٔ ۴ق/۱۰م بغداد و خلافت را زیر سلطه داشتند (لسترنج، 173-172). در این دوره کوههای البرز یکی از عوامل اصلی مقاومت به شمار می‌رفت (کسروی، ۵/۱). جغرافی‌نویسان قدیم اسلامی دامنه‌ها و نواحی جنوبی البرز غربی و مرکزی را جبال خوانده‌اند. حسن صباح که در روزگار ملکشاه در ری فعالیت داشت، در ۴۸۳ق/۱۰۹۰م قلعهٔ الموت را در کوههای البرز به تصرف آورد (نک: بازورث، «تاریخ»، 102-101) و ۳۴ سال در کوههای البرز به زندگی و مبارزهٔ خود ادامه داد و «پیر کوهستان» لقب گرفت (گابریل، 99). وجود دژهای متعدد در البرز حاکی از نفوذناپذیری این منطقه است. چندین دژ اسماعیلی در کوههای البرز شناخته شده است. قلعه‌های دیگری نیز در شرق البرز قرار داشت که گرد کوه در دامغان از مهم‌ترین دژهای اسماعیلی به شمار می‌رفت (هاجسن، 448؛ لویس، ۷۶).

مطالعات باستان‌شناختی نشان داده است که رشته کوه البرز زیستگاههایی بسیار قدیمی را در دل خود جای داده است که غالباً به واسطهٔ گذر زمان مدفون شده‌اند و به نظر تپه‌های طبیعی می‌آیند. تنها برخی از این تپه‌ها ــ همچون مارلیک ــ کاوش و بررسی شده است (نگهبان، ۹، ۱۷). آثار به دست آمده در کلار دشت، املش و رحمت‌آباد رودبار نیز مؤید این نظر است (نفیسی، ۲۱۲/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بارتولد، و.، *تذکرهٔ جغرافیایی تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ باوزانی، الساندرو، *ایرانیان*، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بکران، محمد، *جهان نامه*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، ترجمهٔ محمد توکل، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بهرامی، ا.، *فرهنگ واژه‌های اوستایی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *کوچ نشینی در شمال خراسان*، ترجمهٔ اصغر کریمی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پورداود، ابراهیم، حاشیه بر *یشتها* (هم)؛ پولاک، ادوارد یاکوب، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جعفری، عباس، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جکسن، ا. و. ویلیامز، *سفرنامه*، ترجمهٔ منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حجازی کناری، حسن، *پژوهشی در زمینهٔ نامهای باستانی مازندران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حکیم، محمدتقی، *گنج دانش (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)*، به کوشش محمدعلی صوتی و جمشید

1. «The Political...» 2. «The Ṭāhirids...»

کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خسرو تهرانی، خسرو، چینه شناسی و مقاطع تیپ تشکیلات، تهران، ۱۳۶۷ش؛ درویش زاده، علی، *زمین‌شناسی ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دیاکونوف، ا.م.، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ رابینو، ه.ل.، *ولایات دارالمرز ایران (گیلان)*، ترجمهٔ جعفر خمامی‌زاده، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استارباد*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، «البرز»، *مهر*، تهران، ۱۳۳۱ش، س ۸، شـ ۲، ۴؛ سعیدی، عباس و دیگران، *شیوه‌های سکونت گزینی وگونه‌های مساکن روستایی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ شایان، عباس، *مازندران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ طاهری، ابوالقاسم، *جغرافیای تاریخی گیلان، مازندران، آذربایجان از نظر جهانگردان*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فخرایی، ابراهیم، *گیلان در گذرگاه زمان*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *فرهنگ جغرافیایی کوههای ایران*، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فلاتری، دس. و محمدحسن گنجی، «جغرافیای ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۱؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ش؛ گابریل، آلفونس، *تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ لویس، برنارد، *فدائیان اسماعیلی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش محمد حسین تسبیحی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مرگان، ژاک، *مطالعات جغرافیایی*، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مشکور، محمدجواد، *ایران باستان (تاریخ سیاسی ساسانیان)*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *دریای خزر*، ترجمهٔ جعفر خمامی‌زاده، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *فرهنگ کوههای ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ممتحن، حسینعلی، *رازبقای تمدن و فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری کرد ایران*، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ *نامهٔ تنسر*، ترجمهٔ ابن اسفندیار از ترجمهٔ عربی ابن مقفع، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۱ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نگهبان، عزت‌الله، *مارلیک (چراغعلی تپه)*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ هورکاد، برنار، «کوچ و اقتصاد شبانی در دامنه‌های جنوبی البرز»، *ایلات و عشایر*، مجموعهٔ کتاب آگاه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ *یشتها*، به کوشش ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Bosworth, C.E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; id, «The Ṭāhirids and Ṣaffārids», ibid, 1975, vol. IV; *Britannica*, 1978; BSE^3; Curzon, G.N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Ehlers, E., *Iran, Grundzüge einer geographischen Landeskunde*, Darmstadt, 1980; Frye, R.N., *The History of Ancient Iran*, München, 1984; Gabriel, A., *Die religiöse Welt des Iran*, Wien, 1974; Ghirshman, R., *Iran, from the Earliest Time to the Islamic Conquest*, Middlesex, 1954; Godard, A., *L'Art de l'Iran*, Paris, 1962; Hodgson, G.S., «The Ismā'ilī State», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; *Iranica*; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1930; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; *The Middle East Intelligence Handbooks*, Persia, London, 1987; Rabino, H.L., *Māzandarān and Astarābād*, London, 1928; Spiegel, F.R., *Erânische Alterthumskunde*, Leipzig, 1871; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961; *Tehran and Northwestern Iran*, ed. L.W. Adamec, Graz, 1976.

عباس سعیدی

اِلْبَسان، شهری مسلمان‌نشین در کشور آلبانی. این نام در مآخذ اروپایی به‌صورت اِلْبَسانی نیز آمده است (BSE^3, I/383). اولیا چلبی آن را به صورت البصان نوشته است (۷۱۶/۸)، ولی در بیشتر مآخذ عثمانی نام مذکور به صورت ایل بصان (ایلبصان) آمده است (عاشق پاشازاده، ۱۶۹؛ کمال پاشازاده، ۲۷۴/۷؛ لطفی پاشا، ۱۸۷؛ سعدالدین، ۵۱۰/۱؛ پچوی، ۱۳۴/۱؛ قره چلبی‌زاده، ۳۷۹). نام البسان به معنای قلعه‌ای است که بر سرزمین اطراف خود اشراف دارد و محافظ آن است (EI^2).

البسان مرکز شهرستانی است با عنوان محلی «رتهی البسانیت[1]» (بریتانیکا، III/827؛ BSE^3، همانجا). شهرستان البسان در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش، ۱٬۴۸۱ کمـ۲ مساحت و ۲۴۸٬۶۷۶ نفر جمعیت داشته است («سالنامه...[2]»، 547). جمعیت شهر طبق آمار ۱۹۸۳م بیش از ۷۰ هزار نفر بوده است («فرهنگ...[3]»، 1554). البسان در منطقهٔ مرکزی آلبانی، جنوب شهر تیرانا بر ساحل رود اِشکومبی (اِشکومْبینی) واقع است («دائرة المعارف...[4]»، XIV/505؛ BSE^3, XXX/151) که بطلمیوس آن را به صورت اِسکامپیس (نک‍: پاولی، II/351) نوشته است. شهر در محل باستانی اسکامپیس در ویا اگناتیا[5] قرار گرفته، و دارای موقعیتی سوق‌الجیشی است و بر درهٔ حاصل‌خیز اشکومبی اشراف دارد (EI^2). اولیا چلبی از قول مورخان رومی احداث این شهر قدیمی را مربوط به سلاطین مقدونیه. و فیلیپ و اسکندر دانسته است (همانجا). اسکامپیس در سدهٔ ۱۰م توسط بلغارها منهدم شد، ولی در ۱۵۶۷م/۹۷۵ق البسان در محل شهر باستانی اسکامپیس از نو بنا گردید («دائرة المعارف»، همانجا؛ *میدان لاروس*، IV/153).

البسان در فاصلهٔ ۱۹ مایلی دریای آدریاتیک و در ۴۱° و ۶َ عرض شمالی و ۲۰° و ۶َ طول شرقی قرار گرفته است (EI^2؛ بستانی، ۷۹۱/۴).

در سدهٔ ۹ق/۱۵م اسکندربیک که از اردوی عثمانی گریخته، دست به عصیان زده بود، کرویا (قزلجه حصار) را مرکز خود قرار داد. در سالهای ۸۵۱ق/۱۴۴۷م، ۸۵۳ق/۱۴۴۹م و ۸۵۴ق/۱۴۵۰م سلطان مراد دوم ۳ بار با اسکندربیک پیکار کرد و شهر کرویا را به محاصره گرفت، ولی طرفی نبست (اوزون چارشیلی، II/61-64). در ۸۷۰ق/۱۴۶۶م سلطان محمدفاتح پادشاه عثمانی با سپاهی گران که شمار آن را ۱۵۰ هزار نوشته‌اند، به سرزمین آلبانی لشکر کشید و خرابه‌های والنه را که از شهرهای قدیمی والینیها[6] و نزدیک رود اشکومبی بود، به صورت دژی استوار درآورد و آن را البسان نامید که به صورت پایگاه سپاه عثمانی در پیکار با نیروهای اسکندربیک درآمد (همو، II/69؛ EI^2؛ لطفی پاشا، ۱۸۶-۱۸۷). دربارهٔ تاریخ این واقعه اختلاف‌نظر وجود دارد. عاشق پاشازاده (ص ۱۶۹) و لطفی‌پاشا (ص ۱۸۶) آن‌را سال ۸۷۰ق/۱۴۶۶م، مؤلف *تاج التواریخ* (سعدالدین، ۵۰۹/۱-۵۱۰) و قره چلبی‌زاده (ص ۳۷۹) سال ۸۷۱ق/۱۴۶۷م نوشته‌اند. اوزون چارشیلی مدعی است که به موجب قراین، قلعهٔ البسان در نخستین سفر جنگی سلطان محمد فاتح در تابستان یا پاییز ۸۶۹ق/۱۴۶۵م ساخته شده است (همانجا،

1. Rrethi i Elbasanit 2. *Britannica Book* ... 3. *Sovetskiĭ*... 4. *Türk*... 5. Via Egnatia 6. Vâliniyen

حاشیهٔ 1).

البسان ابتدا به‌صورت بخشی از سنجق اوخری اداره می‌شد(EI²)، ولی حدود سال ۸۸۴ق/۱۴۷۹م به صورت سنجق (ولایت) جداگانه درآمد و محمدبیک نخستین‌بار به سنجق بیکی آن منصوب گردید («دائرة المعارف»، همانجا). اولیا چلبی به نقل از سلیمان خان البسان را مرکز سنجق نوشته است (۷۱۷/۸ـ ۷۱۸). با ادغام مناطق شمالی آلبانی و نیز سواحل دریای آدریاتیک به عنوان بخشی از سرزمین دولت امپراتوری عثمانی، قلعهٔ البسان به سرعت اهمیت نظامی خود را از دست داد و در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م توسط رشیدپاشا ویران گردید. بقایای این ویرانه نیز در جریان زمین لرزهٔ ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م منهدم شد. اکنون تنها بخش پیشین قلعه باقی مانده است، ولی شهر البسان تاکنون نیز موقعیت خود را از دست نداده، و به صورت مرکزی مسلمان‌نشین و تجاری باقی مانده است (EI²). البسان یکی از مراکز ارتباطی و صنعتی آلبانی است. از تولیدات البسان می‌توان به کارخانه‌های تولید روغن زیتون، کنسروسازی، تهیهٔ توتون، کارخانه‌های فلزکاری و چوب‌بری و تهیهٔ مبل اشاره کرد (BSE³, XXX/151).

اولیا چلبی به توصیف شهر بزرگ و قدیمی البسان پرداخته، آن را عروس زیبای جهان نامیده است. وی از وجود ۱۸ محلهٔ مسلمان‌نشین و ۱۰ محلهٔ رومی، لاتینی و آلبانیایی‌نشین، ۴۶ مسجد از جمله مسجد ابوالفتح سلطان محمدخان غازی، مسجد سنان پاشا و وجود کتیبه‌هایی به خط و زبانهای رومی، عربی و پارسی (عجمی) اشاره کرده است. وی از مدرسهٔ طلاب علوم دینی، دارالحدیث، دارالتفسیر و دارالقراء در شهر البسان سخن گفته است. به نوشتهٔ او شهر دارای ۱۱ خانقاه، ۳ نوانخانه، و ۹۰۰ سوق سلطانی (دکان و بازارچه) بوده است. در روزهای جمعه بازاری در شهر البسان تشکیل می‌شد که مردم از هر سو در آن گرد می‌آمدند و کالاهای فراوان عرضه می‌کردند (۷۲۰/۸ـ۷۲۳). در اطراف قلعهٔ شهر ۱٬۱۵۰ خانه به صورت پراکنده وجود داشت («دائرة المعارف»، XIV/505-506).

مآخذ: اولیا چلبی، محمد، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۹۲۸م؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار المبین بحقائق الاخبار*، به کوشش عبدالوهاب طاغستانلی، بولاق، ۱۲۴۸ق؛ کمال پاشازاده، احمد، *تواریخ آل عثمان*، به‌کوشش شرف‌الدین توران، آنکارا، ۱۹۵۴م؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل‌عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ نیز:

Britannica, 1978; *Britannica Book of the Year (1995)*; BSE³; EI²; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; *Pauly*; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar*, Moscow, 1987; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1966; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

عنایت‌الله رضا

اَلْبِسْتان، شهری در جنوب شرقی آناتولی (ترکیه). نام البستان به صورتهای گوناگون درمتون دوره‌های مختلف آمده است: اَبُلُسْتَیْن (یاقوت، ۹۳/۱)، اَبُلُسْتَیْن (ابن اثیر، ۸۸/۱۲)، اَبُلَسْتَیْن (اقبال، ۲۱۳)، اَبَلَسْتَیْن (بستانی، ۲۶۹/۱)، اَبِلِسْتَیْن (دوسون، III/488)، ابلستان (حمدالله، نزهة...، ۹۴)، آبلستان (فصیح، ۳۴۵/۱، ۴۵۶؛ آق سرایی، ۳۰، ۳۱؛ اعتمادالسلطنه، ۱۰۳)، اَبِلِستان (هامرپورگشتال، I/297)، اَلْبِستان (بروکلمان، ۴۰۳)، البستان (*سفرنامه‌ها*...، ۳۱۵، حاشیهٔ ۳؛ ژوبر، ۳۶۳)، آلبستان (اسکندربیک، ۳۱/۱، ۳۲)، اَلْبوستان(*سفرنامه‌ها*، همانجا). این نام را به زبان رومی اَبْلَسْتا و اَبْلَسطه (لسترنج، ۱۴۳، حاشیهٔ ۱؛ بستانی، همانجا) و پلاستا (EI²) نوشته‌اند. برخی نیز آن را همان آرابیسوس یونانی دانسته‌اند (همانجا؛ لسترنج، همانجا). به هر تقدیر، صورت امروزی نام این شهر البستان است (همانجا؛ «دائرة المعارف...[1]»، XIV/507).

البستان در ۳۸° و ۱۳′ عرض شمالی و ۳۷° و ۱۲′ طول شرقی(*بریتانیکا*، XVIII/784) و در ارتفاع ۱٬۱۵۰ متری از سطح دریا (*میدان لاروس*، IV/154)، در سوگوتلودره، یکی از سرچشمه‌های اصلی رود سیحان (پیراموس باستان) و در پای کوهشارداغی (۱٬۳۰۰ متر)، در دشتی وسیع که دارای منابع آب سرشاری است و توسط کوههای مرتفع توروس شرقی محصور شده، واقع است (EI²؛ *سفرنامه‌ها*، ۳۱۵، ۴۱۶).

البستان در شرق کاپادوکیه، موقعیتی ارتباطی بر سر راه قیصریه ـ ملطیه داشته است (*پاولی*، II(1)/364). کریستن سن خبر می‌دهد که کتیبهٔ آرامی عربسوس (آرابیسوس) که در این محل یافت شده، و ظاهراً به سدهٔ ۲ ق م تعلق دارد، حاکی از ورود دیانت ایران به این ولایت است (ص ۱۸۰). کاپادوکیه از دولتهای شرقی آسیای صغیر بود که پس از سالها مقاومت در برابر سلوکیها، سرانجام در مقابل روم تسلیم شد (زرین کوب، همانجا). بدین‌سان، البستان در خاور قیصریه مدتها از قلاع سرحدی رومیها به شمار می‌رفت (لسترنج، ۱۵۵).

علاوه بر این، عربسوس را معرب آرابیسوس دانسته‌اند که بعداً به آفسوس تبدیل شده است و احتمال داده‌اند که این محل همان افشین کنونی است (EI²). یاقوت از این محل با عنوان اَبْسُس و اَفْسُس نام می‌برد و آن را شهری ویرانه در نزدیکی البستان (ابلستین) معرفی می‌کند که به گفتهٔ او در آنجا آثار و ویرانه‌های عجیبی برجای بوده است (۹۱/۱، ۸۰۶/۲). شیروانی فاصلهٔ این دو نقطه از یکدیگر را یک مرحله ذکر کرده است (ص ۷۱). اصحاب کهف را به این محل منسوب می‌دانند (یاقوت، همانجا؛ *حدود العالم*، ۱۵). برخی نیز البستان را پشتوم باستانی و آن را سومین شهر مشهور و دارای عبادتگاه کاپادوکیه معرفی کرده‌اند که معبد آن ظاهراً مورد احترام تمامی مردمان این سرزمین بوده است (هامرپورگشتال، I/294-295).

رشتهٔ طولانی دژهای مستحکم اسلامی از ملطیه در ساحل فرات علیا تا طرسوس در نزدیکی ساحل مدیترانه کشیده می‌شد. این دژها بیشتر به ملاحظات نظامی و دفاعی در تقاطع راهها یا مدخل

---

1. *Türk*...

گذرگاههای باریک کوهستانی ایجاد شده بودند. عربها این نوع دژها و نواحی پیرامونی آنها را عواصم می‌گفتند و این لفظ دقیقاً به رشته قلعه‌های داخلی جنوب و راههای جنگی آن در مقابل دژهای خارجی شمال که عنوان ثغور داشت، اطلاق می‌شد (حتی، ۲۵۹/۱). از این رو، خطی که عراق را تا شمال شرقی نگهبانی می‌کرد، ثغور جزایر، و خطی که محافظ شام بود، ثغور شام خوانده می‌شد (همو، ۲۵۹/۱ـ۲۶۰). یکی از دو معبر مهمی که در این زمان توروس را از آنجا قطع می‌کرد، در ناحیهٔ شمال شرقی قرار داشت و درب الحدث (یا در بند حدث) نام داشت که از مرعش به شمال تا البستان کشیده می‌شد (همانجا؛ لسترنج، ۱۳۱، ۱۴۳) و پس از استیلای مسلمانان بر آن، معبر سلامت (درب السلامة) خوانده شد (همو، ۱۳۰).

این معابر نظامی ـ ارتباطی درواقع به طور پیوسته قلمرو کسی نبود و استحکامات آن به اقتضای پیروزی یکی بر دیگری، دست به دست می‌شد. در دورهٔ امویان و عباسیان و نیز پس از آن، در هر جای این منطقه جنگهای بسیاری روی داده است، تا جایی که گفته‌اند: در آسیا کمتر زمینی مانند این ناحیه به خون آغشته است (حتی، همانجا). در این میان، البستان به عنوان آخرین شهر سرزمینهایی که «پس شام» قرار داشته‌اند (انصاری، ۲۲۸؛ ابن صیرفی، ۲۶۶/۲)، اگر چه شهری متوسط بوده است (حمدالله، نزهة، ۹۴)، اما از شهرهای مشهور «بلادروم» و از شهرهای معتبر مرز جنوبی سمت شرقی قونیه به شمار می‌رفته (یاقوت، ۹۳/۱ـ۹۴؛ لسترنج، ۱۵۱)، و پیوسته موضوع منازعه میان مسلمانان و بیزانسیها بوده است. البستان طی سالهای ۱۰۹۷ تا ۱۱۰۵م در دست صلیبیون بود، سپس چند بار دست به دست شد و سرانجام در اختیار سلسلهٔ دانشمندیه قرار گرفت و در ۱۲۰۱م به دست سلجوقیان قونیه افتاد (EI^2).

امرای دانشمندیه که از حدود سال ۴۵۵ تا ۵۶۷ ق در سیواس، آماسیه، توقات و نواحی دیگر از جمله البستان حکومت داشتند (زامباور، ۲۲۰ـ۲۲۱)، از ترکان آسیای صغیر بودند. به سبب ضعف این سلسله، عزالدین قلیج ارسلان (حک ۵۵۱ـ۵۸۴ق) در ۵۶۰ق البستان را تسخیر کرد و با آنکه با تسخیر نواحی دیگر منطقه می‌توانست به حکومت دانشمندیه پایان دهد، تا سال ۵۷۱ق دانشمندیه به حکومت ضعیف خود ادامه داد (مشکور، مقدمه، ۸۹). قلیج ارسلان در پیری متصرفات خود را بین ۱۰ پسر خود تقسیم کرد و از آن میان، البستان را به مغیث الدین طغرلشاه داد و غیاث الدین کیخسرو ــ کوچک‌ترین فرزند خود ــ را ولیعهد قرار داد (ابن بی‌بی، ۲۲؛ حمدالله، *تاریخ*، ...، ۴۷۵).

یکی از مهم‌ترین عوامل زوال سلجوقیان آسیای صغیر را مرگ زودرس کیقباد در ۶۳۴ق و نیز ضعف جانشینان او دانسته‌اند (توران، 248-249). همو پیش از آن در ۶۲۷ق به همراهی ملک اشرف به مقابله با سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه پرداخته، و او را شکست داده بود (ابن عبری، ۲۴۵ـ۲۴۶). پس از این زمان، یورش مغولان باعث مهاجرت جمعیت ترکمن به آناتولی شد و به طغیان آنان بر ضد کیخسرو دوم، جانشین کیقباد، انجامید. ترکمانان طاغی نیروهای سلجوقی را در البستان و ملطیه شکست دادند (توران، همانجا). این واقعه حملهٔ مغولان را تسهیل کرد (همانجا). چندی نگذشت که مردم این نواحی از ظلم و جور مغولان به تنگ آمدند و گروه بسیاری از آنان را به قتل رساندند (اشپولر، ۷۹). ناآرامیهای ایجاد شده در روم به برخوردهای تازه‌ای میان سلطان مصر و ایلخان مغول انجامید (هامر پورگشتال، I/293).

در ۶۷۴ق ضیاءالدین و خطیر پسر معین‌الدین پروانه همراه ۱۰۰ نفر به شام رفتند و رکن‌الدین بندقدار (بیبرس) را به منظور حمله به روم برانگیختند (رشیدالدین، ۷۶۸/۲). ملک الظاهر بیبرس پس از تسخیر انطاکیه در ۱۲۶۸م که در دست صلیبیون بود، و نیز غارت ارمنستان، پذیرفت تا به منظور رهایی نواحی اشغالی توسط مغولان، به روم لشکر کشی کند (ساندرز، ۱۲۹). بیبرس در ۶۷۵ق به روم لشکر کشید و به البستان آمد. در این محل، توقو پسر ایلکای نویان و عده‌ای دیگر از امرای مغول با لشکریان خود با بیبرس به نبرد پرداختند، اما شمار بسیاری از مغولان و امرای آنان کشته شدند و تنها معدودی باقی ماندند. اباقاخان با شنیدن این خبر، در ۶۷۶ق به البستان آمد و با دیدن کشته شدگان مغول سخت برآشفت و به انتقام ایشان، عده‌ای از اعیان روم و ترکمانان را سیاست کرد (رشیدالدین، ۷۶۸/۲ـ ۷۶۹؛ بناکتی، ۴۳۳ـ۴۳۴؛ فصیح، ۳۴۵/۱). همو در راه بازگشت، امر به قتل عام مسلمانان شهرهای روم داد (ابوالفدا، ۱۳ـ۱۴؛ هامر پورگشتال، 298-I/297) و پس از آگاهی از خیانت معین‌الدین پروانه او را به تبریز آورد و به طرز فجیعی به قتل رسانید (اشپولر، همانجا؛ نک‍: سایکس، ۱۴۴/۲). حتیٰ نوشته‌اند که مغولان گوشت او را فی المجلس خوردند و اباقاخان نیز شخصاً مقداری از گوشت او بخورد (مشکور، مقدمه، ۱۲۵ـ۱۲۶).

از ۷۴۰ تا ۹۲۱ق البستان به صورت مرکز قلمرو حکمرانان ترکمان ذوالقدیر درآمده بود (EI^2؛ زامباور، ۲۳۵ـ۲۳۶). این عنوان را ذوالقدر و ذوالقادر (ذوالغادر) نیز نوشته‌اند (همو، ۲۳۵؛ ابن تغری بردی، ۵۰/۱۴؛ ابن صیرفی، ۳۹۰/۲؛ قرمانی، ۳۳۹). قسمت اعظم این ایل در البستان سکنیٰ داشتند که از اواخر صفویه به تدریج در اطراف گنجه گرد آمدند (مشکور، *نظری*، ...، ۲۴۹؛ زامباور، ۲۳۵، ۲۳۷).

در ۸۰۰ ق بایزید به حکومت قاضی برهان‌الدین در اطراف سیواس پایان داد و به قلمرو مملوکها در درهٔ علیای فرات وارد شد و چندین شهر از جمله ملطیه و البستان را تصرف کرد (اینالجیک، 278). امیر تیمور گورکان در ۸۰۳ق پس از کوشش نافرجام خود در برقراری دوستی با بایزید (نک‍: نوایی، ۱۱۵ـ ۱۱۸)، به تصرف سیواس و سرزمینهای شام روی آورد و شاهرخ را به قصد سرکوب ترکمانان و تسخیر البستان و نواحی مجاور فرستاد (فصیح، ۱۴۴/۲؛ میرخواند، ۳۵۳/۶ـ۳۵۴)؛ در البستان ترکمانان گریختند و شاهرخ پس از تعقیب آنان، بسیاری را کشت و دارایی آنان را تصاحب کرد (همانجا).

علاءالدوله پسر ناصرالدین محمد ذوالقدر در قسمتی از نواحی

شرقی آسیای صغیر و حوضهٔ علیای رود فرات، از جمله البستان، حکومت موروثی داشت (فلسفی، ۱/۱۶۳، حاشیهٔ ۱). شاه اسمعیل صفوی در ۹۱۳ ق به علاءالدوله که از او سرپیچیده بود، حمله برد، اما علاءالدوله از البستان گریخت و به کوه درنا پناه برد (خواندمیر، ۴/۴۸۶-۴۸۷؛ فصیح، همانجا؛ *سفرنامه‌ها*، ۲۵۳، ۳۱۶). نویسندهٔ *احسن التواریخ* معتقد است که میان شاه اسمعیل و علاءالدوله جنگی درنگرفت و خواندمیر، نویسندهٔ *حبیب السیر* را که ۳ روز مقابله میان ایشان قائل شده، نکوهش می‌کند (روملو، ۹۴)؛ البته اسکندر بیک منشی نیز دو روز مقابله و مقاومت لشکر علاءالدوله را متذکر می‌شود و از شکست او در روز سوم خبر می‌دهد (۱/۳۱-۳۲). شاه صفوی پس از به آتش کشیدن روستاهای البستان به مرعش بازگشت (*سفرنامه‌ها*، ۳۱۵-۳۱۶، ۴۱۶).

علاءالدوله در ۹۲۱ ق در جنگی با سلطان سلیم عثمانی کشته شد و دوران حکمرانی خاندان ذوالقدر که از ۷۴۰ ق آغاز شده بود، به پایان رسید (روملو، ۲۰۲-۲۰۳؛ فلسفی، همانجا).

در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م البستان به عنوان بخش به شهرستان مرعش در ولایت حلب پیوست (EI²). این شهر در حال حاضر مرکز بخشی به همین نام در شهرستان «قهرمان مرعش» است («آمار...[1]»، 32) و یکی از مراکز مبادلهٔ تولیدات کشاورزی، و برای حوزهٔ پیرامونی خود، یک مرکز خدماتی به شمار می‌رود. در این شهر از ذخایر زغال کُک که آن را ۳ میلیارد تن برآورد کرده‌اند، بهره‌برداری می‌شود (مایر، XII/615).

مهم‌ترین یادگار باقی‌مانده در البستان، اولو جامع (جامع بزرگ) است که مطابق کتیبهٔ سر در آن در ۶۳۹ق/۱۲۴۱م توسط امیر مبارزالدین چولی بنا شده، و بعدها به سبک عثمانی مرمت شده است (EI²). در ۱۹۸۵م جمعیت شهر البستان ۴۸'۷۵۶ نفر بود که مطابق آخرین سرشماری (۱۹۹۰م) به ۵۴'۷۴۱ نفر رسیده است («آمار»، همانجا).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بی‌بی، حسین، *الاوامر العلائیة فی الامور العلائیة*، به کوشش عدنان صادق ارضی، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن صیرفی، علی، *نزهة النفوس و الابدان فی تواریخ الزمان*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۱م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصرالدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، دارالبحار، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ اسکندر بیک‌منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۲۵ش؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش دورن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الشعوب الاسلامیة*، ترجمهٔ نبیه امین فارس و منیربعلبکی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ بستانی؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تبریز، ۱۳۴۵ش؛ *حدود العالم*، با حواشی و تعلیقات مینورسکی، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ خواند میر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش ج. ن. سیدن، تهران، ۱۳۴۷ش؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ژوبر، پ. امده، *مسافرت در ارمنستان و ایران*، ترجمه علیقلی اعتماد، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ساندرز، ج. ج.، *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سایکس، پرسی، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ محمدتقی فخرداعی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ قرمانی، احمد، *اخبار الدول و آثار الاول*، بغداد، ۱۲۸۲ق؛ کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مشکور، محمدجواد، *مقدمه و تعلیقات بر اخبار سلاجقهٔ روم*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *نظری به تاریخ آذربایجان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نوایی، عبدالحسین، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Britannica, 1978; *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; D'Ohsson, G., *Histoire des Mongols*, Amsterdam, 1834; EI²; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte der Ilkhane in Persien*, Amsterdam, 1974; İnalcık, H., «The Emergence of the Ottomans», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1980, vol. I(A); *Meydan Larousse*, Istanbul,1987; *Meyer*;*Pauly*; Turan,O.,«Anatolia in the Period of the Seljuks», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1980, vol. I(A); *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1966.

عباس سعیدی

اِلْبیره[2]، شهر و مرکز استانی به‌همین نام در جنوب اندلس که آن را لبیره و اِلْبیره نیز نامیده‌اند (ضبی، ۲۹۶؛ یاقوت، ۱/۳۴۸). البیره از واژهٔ کهن رومی اِلیبِری به‌معنی «شهر جدید» گرفته شده است (EI¹, III/24). این شهر بر ساحل رودخانهٔ شنیل[3] و بردامنهٔ رشته کوههایی به همین نام واقع شده بود که در ۶ میلی غرب غرناطه، ۳۰ میلی لُوشه[4] و ۹۰ میلی شرق قُرطبه قرار داشت (ابن دلایی، ۸۹؛ ابن عبدالمنعم، ۲۸، ۵۱۳؛ یاقوت، نیز EI¹، همانجاها). استانهای اَلقریِه، جیّان[5] و مالِقه نزدیک‌ترین ولایتها به آن بودند (ابن سعید، ۲/۹۱). محدودهٔ اداری ـ نظامی کورهٔ (استان) البیره که در قرون وسطی مرکز استقرار نخستین حکمرانان عرب بود، با ایالت کنونی گرانادا تطبیق می‌کند (EI², II/1012).

نخستین اشاره به البیره در مصوبات «شورای مسیحی البیره» (۳۰۶ م) بـه چشم می‌خورد (طه، 42). در ۹۲ق/۷۱۱م، سپاه اسلام اندلس را درنوردید و البیره نیز مانند بسیاری از شهرهای دیگر این سرزمین بـه دست مسلمـانان فتح شد. هرچند تصرف البیـره با دشواریهایی همراه بود، اما سرانجام با کمک یهودیان، نیروهای مسلمان در آنجا استقرار یافتند. پس از یهودیان بیشترین جمعیت البیره را مسیحیان متعصبی تشکیل می‌دادند که تا مدتها به آیین نیاکان خود وفادار ماندند، ولی سرانجام در زمان حکومت عبدالرحمان دوم (حکـ

1. *Census*... 2. Elvira 3. Genil 4. Loja 5. Jaén

۲۰۶ـ ۲۳۸ق/۸۲۱ ـ۸۵۲م) گرویدن آنان به اسلام عمومیت و رونق بیشتری یافت (*اخبار*...، ۲۱ـ۲۲؛ مقری، ۲۶۳/۱؛ دوزی، 232, 325). ابوالخطار حسام بن ضرار کلبی در ۱۲۵ق/۷۴۳م حکومت اندلس را در دست گرفت و برای فرونشاندن آتش فتنه‌ای که برخاسته بود، گروههای متخاصم را به اطراف اندلس پراکنده ساخت و شامیان را در البیره سکنیٰ داد. البیره از آغاز فتح اسلامی، منزلگاه قبایل شامی به شمار می‌رفت و به تدریج بر شمار شامیان افزوده شد و اعقابشان سالیان متمادی در این دیار زیستند. افزون بر آنان دیگر قبایل عرب نیز کم و بیش در البیره به سر می‌بردند (ابن قوطیه، ۴۴؛ ابن اثیر، ۴۹۱/۵؛ مونس، ۲۲۲، ۳۷۵؛ عنان، *نهایه*...، ۲۲).

عبدالرحمان بن معاویه در ربیع‌الاول ۱۳۸/ اوت ۷۵۵ در ساحل البیره فرود آمد. او در آغاز کار از امویان ساکن البیره یاری طلبید و توانست بـه تدریج پایـه‌های قدرتش را در جنـوب استحکام بخشد. عبدالرحمان بسیاری از شهرهای آن نواحی از جمله البیره را به تصرف خود در آورد و به سرکوبی مخالفانش پرداخت. یوسف بن عبدالرحمان فهری و صمیل بن حاتم کلابی سرسخت‌ترین رقبای عبدالرحمان بودند. عبدالرحمان در البیره به مقابلهٔ سپاهیان یوسف و صمیل شتافت و سرانجام با پیشنهاد یوسف به انعقاد پیمان صلح تن داد (*اخبار*، ۸۵؛ ابن خطیب، *الاحاطة*...، ۳۳۹/۴ـ۳۴۰، *اعمال*...، ۸؛ دوزی، 167). در ۱۶۲ق/۷۷۹م نیز دحیهٔ غسانی که در یکی از دژهای البیره پناه گرفته بود، بر عبدالرحمان شورید، اما دیری نپایید که مغلوب وی گشت (ابـن اثیر، ۵۸/۶؛ ابن خلدون، ۴(۲)/۲۶۸ـ۲۶۹).

در سدهٔ ۳ق/۹م اوضاع حکومت مرکزی اندلس سخت آشفته بود و نزاعهای خونینی میان مولَّدون (طرفداران حکومت مرکزی) و اعراب درگرفت؛ در نتیجه شهرهای جنوبی این سرزمین، از جمله البیره، به سبب موقعیت ممتاز نظامی، وجود دژهای مستحکم و پناهگاههای کوهستانی، پایگاه رهبران فتنه و آشوب گشت (شحنه، 26؛ دوزی، 321؛ نیز نک‍: ابن حیان، ۵۵/۳ـ۶۲). در این میان، می‌توان به قیام ابن حفصون (ه‍ م)، از مخالفان سرسخت امویان اندلس اشاره کرد که در ۲۶۷ق/ ۸۸۱م برضد آن دولت آغاز شد (نویری، ۳۹۱/۲۳). ابن حفصون بارها با حمایت اهالی البیره آنجا را به تصرف خود در آورد. از این‌رو، جنگ و گریزهای بی‌شماری درآن منطقه به‌وقوع‌پیوست (ابن‌خطیب، *الاحاطة*، ۳۹/۴ـ۴۰، ۲۷۱؛ لوی پرووانسال، II/10, 14, 19). در ۲۷۵ق/۸۸۸م نیز یحیی بن صقالهٔ قیسی که از سران با نفوذ عرب بود، در البیره سر به شورش برداشت (ابن حیان، ۵۵/۳). اوضاع البیره همچنان آشفته بود، تا اینکه عبدالرحمان سوم (حک‍ ۳۰۰ـ۳۵۰ق/۹۱۳ـ۹۶۱م) در اندلس بر مسند قدرت نشست و به تلاشهای موفقیت آمیزی برای برقراری صلح و امنیت در منـاطق ساحل دریـای مدیترانـه از جملـه البیـره دست زد (لوی پرووانسال، II/23-24).

پس از برافتادن دولت اموی در اندلس، دامنهٔ شورش بربرها به البیره نیز کشیده شد و سرانجام در ۴۰۱ق/۱۰۱۱م این منطقه به تصرف آنان درآمد و دیری نپایید که حکومت سلیمان بن حکم (مستعین) را در البیره بنیاد نهادند (ابن عذاری، ۱۰۲/۳؛ لوی پرووانسال، II/314-316). در ۴۰۳ق، سلیمان برای متفرق ساختن بربرها و دور کردن ایشان از قرطبه ــ مرکز حکومت خود ــ برخی از شهرهای اندلس را به رؤسای قبایل‌بربر وانهاد؛ از جمله‌البیره‌را به‌قبیلهٔ صنهاجه داد و بدین‌ترتیب‌آنجا به‌تصرف نخستین‌حاکم بنوزیری درآمد، و موردحمایت‌مردم قرار گرفت (ابن خطیب، *اعمال*، ۱۱۹؛ *مذکرات*...، ۱۸ـ۱۹؛ عنان، *دول*...، ۱۲۱).

به تدریج البیره بر اثر حوادث گوناگون از جمله شورش بربرها و آشوبهای محلی رونق خود را از دست داد. اندک اندک ساکنانش از آن دیـار کوچیدند و در غرناطه سکـنی گزیدند (ابـن سعید، ۹۳/۲؛ ابـن عبدالمنعم، ۲۸). همزمان با سقوط قرطبه در شوال ۶۳۳/ ژوئن ۱۲۳۶، شهرهای دیگر اندلس از جمله البیره تسلیم مسیحیان شدند. اندک مقاومتی که در دورهٔ امارت ابوالولید اسماعیل، سلطان غرناطه در منطقهٔ البیره به وقوع پیوست، درهم شکسته شد و مسلمانانی که در ارتفاعات آنجا با لشکر قشتاله به نبرد پرداخته بودند، به موفقیتی دست نیافتند (عنان، *نهایة*، ۱۱۷ـ ۱۱۸). البیره باگذشت زمان رو به ویرانی نهاد، به گونه‌ای که در سدهٔ ۸ق/۱۴م به هنگام دیدار ابن خطیب از آن منطقه، تپه‌ها و ویرانه‌هایی‌بیش‌از آن برجای‌نمانده‌بود (EI^1، همانجا)، ولی تا۸۹۱ق/۱۴۸۶م یکی‌از دژهای‌البیره پابرجا بود(EI^2, III/1110). اکنون شهر و استان البیره کاملاً از میان رفته است و این نام تنها بر دروازه‌ای در شمال غربی گرانادا، زندان، چاه آب و رشته‌کوههایی در همان منطقه اطلاق می گردد (EI^1، همانجا؛ عنان، *الآثار*...، ۱۷۴).

در البیره دو غار با سنگ نگاره‌هایی متعلق به عصر یخبندان و نقاشیهایی‌از تصاویرحیوانات وانسانها وجوددارد (ابن‌دلایی، ۹۲ـ۹۳؛ شکیب ارسلان، ۵۰/۲). کنیسه و کلیساهای با شکوهی در آن وجود داشت. پس از پیروزی سپاهیان اسلام، مسجد جامعی نیز به همت حَنَش صنعانی، از سرداران سپاه موسی بن نصیر در آنجا ساخته شد (ابوعبید، ۹۰۸؛ دوزی، 325). این مسجد در زمان حملهٔ فردیناند، پادشاه آراگون به آتش کشیده شد (ابن عذاری، ۵۰/۴). از شاعران، محدثان، دانشمندان، راویان، فقیهان و قاضیان نامداری در البیره یاد شده است (نک‍: ابن فرضی، ۳۸/۲، ۴۳، جم‍؛ حمیدی، ۴۳۹/۲، ۵۲۸، جم‍؛ ابن بشکوال، ۳۱۷/۱، ۴۵۸/۲، جم‍؛ ابن سعید، ۹۴/۲ به بعد؛ نباهی، ۶۰، ۶۱؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۹/۴ـ۳۰، جم‍؛ مقری، ۳۲۲/۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بشکوال، خلف، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، پاریس، ۱۹۳۷م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۷۷م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار و تنویع الآثار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، ج ۳، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت ۱۹۶۷م؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت

عطار حسینی، قاهره، مکتبة الخانجی؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابوعبید بکری، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لیون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شکیب ارسلان، امیر، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۵ق؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانیا و البرتغال*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ *مذکرات الامیرعبدالله*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، *فجر الاندلس*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ نباهی، علی، *تاریخ قضاة الاندلس*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش احمد کمال زکی و محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۸۰م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Chejne, A., *Muslim Spain, Its History and Culture*, Minneapolis, 1974; Dozy, R., *Spanish Islam*, tr. F.G. Stokes, London, 1913; EI^1; EI^2; Lévi - Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950; Ṭāha, 'A. D., *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, London, 1990.

عزت ملاابراهیمی

آوانگاری مدخلها

اشتب	ešteb
اشتراکیه*	ešterākiyye(a)
اشتران کوه	oštorān kūh
اشترجان، مسجدجامع	oštorjān, masjed-e jāme'
اشترخانیان	aštar xāniyān
اشتر علوی	=-e alavī
اشترقه*	aštorqe(a)
اشترتمان	eštrotmān
اشترینان	oštorīnān
اشتقاق	ešteqāq
اشتهارد	eštehārd
اشتهای گرجی	eštehā-ye gorjī
اشجع سلمی	ašja'-e solamī
اشجع معمر*	ašajj-e mo'ammar
اشدق	ašdaq
اشدود*	ašdūd
اشراط الساعه	ašrāt-os-sā'a
اشراف، دیوان	ešrāf, dīvān
اشراق*	ešrāq
اشربه*	ašrebe(a)
اشرس سلمی	ašras-e solamī
اشرف*	ašraf
اشرف، محمد	=, mohammad
اشرف، موسی بن ابراهیم*	=, mūsa-bn-e ebrāhīm
اشرف، موسی بن عادل*	=,=-=-e ādel
اشرف افغان	=-e afqān
اشرف اوغلی	=ūqlī
اشرف اوغوللری	=ūqūllarī
اشرف برسبای*	=-e barsbāy
اشرف بیابانی	=-e biyābānī
اشرف جهانگیر	=-e jahāngīr
اشرف چوپانی	=-e čūpānī
اشرف الدین گیلانی قزوینی	=-od-dīn-e gīlānī-ye qazvīnī
اشرف رسولی*	=-e rasūlī
اشرف علی بن عبدالحق*	=alī-ye-bn-e abd-ol-haq
اشرف علی خان فغان	==xān-e faqān
اشرف غزنوی*	=-e qaznavī
اشرف الکتاب	=-ol-kottāb
اشرف مازندرانی	=-e māzandarānī
اشرف مراغی	=-e marāqī
اشرف هراتی*	=-e harātī
اشرفی	ašrafī
اشرفی سمرقندی	=-ye samarqandī
اشرفیه*	ašrafiyye(a)
اشروسنه*	ošrūsane(a)
اشعب	aš'ab
اشعث بن قیس کندی	aš'as-e-bn-e qe(a)ys-e kendī
اشعری، ابوالحسن	aš'arī, ab-ol-hasan
اشعری، عبدالله*	=, 'abd-ol-lāh
اشعریان	aš'ariyān
اشعریه*	aš'ariyye(a)
اشقلون*	ašqalūn
اشکال اربعه	aškāl-e arba'e(a)
اشکذر	aškezar
اشکنان	aškanān
اشکنجی	aškenjī
اشکور	eškavar
اشکوری*	eškavarī
اشکی قمی	aškī-ye qomī
اشمونی	ošmūnī
اشمونین	ošmuna(e)yn
اشنوی*	ošnavī
اشنویه	ošnūye(a)
اشنهی	ošnohī
اشونه	ošūne(a)
اشهب	ašhab
اشهری نیشابوری	ašharī-ye neyšābūrī
اشیر	ašīr

اصالت ماهیت*	asālat-e māhiyyat
اصالت وجود	=-e vojūd
اصانلو	osānlū
اصبع	esba'
اصبغ بن نباته	asbaq-e-bn-e nobāte(a)
اصحاب الاثنین*	ashāb-ol-'esnayn
اصحاب اجماع	=-e ejmā'
اصحاب اخدود	=-e oxdūd
اصحاب ایکه	=-e ayke(a)
اصحاب حدود	=-e hodūd
اصحاب حدیث	=-e hadīs
اصحاب رأی	=-e ra'y
اصحاب رس	=-e rass
اصحاب رقیم*	=-e raqīm
اصحاب سبت	=-e sabt
اصحاب صفه	=-e soffe(a)
اصحاب فیل	=-e fīl
اصحاب قریه	=-e qarye(a)
اصحاب کهف	=-e kahf
اصحاب مدین*	=-e madyan
اصطبل	establ
اصطخاب	estexāb
اصطخر*	estaxr
اصطخری، ابواسحاق	estaxrī, abū eshāq
اصطخری، ابوسعید	=,= sa'īd
اصطرلاب*	ostorlāb
اصطرلابی	ostorlābī
اصطفن انطاکی	estefan-e antākī
اصطهبانات*	estahbānāt
اصفر	asfar
اصفهان	esfahān
اصفهان، بیات*	=, bayāt
اصفهان، مسجد امام	=, masjed-e emām
اصفهان، مسجد جامع	=, =-e jāme'
اصفهانی	esfahānī
اصفهانی، سبک	=, sabk
اصل	asl
اصلاح طلبی	eslāh-talabi
اصلاندوز	aslāndūz
اصلح	aslah
اصلح کشمیری	aslah-e kašmīrī

اصل موضوع*	asl-e mowzū'
اصلی و کرم	aslī va karam
اصم	asamm
اصمعی	asma'ī
اصناف	asnāf
اصول اربعمائه*	osūl-e arba'a-me'a
اصول اقلیدس*	=-e oqlīdes
اصول خمسه	=-e xamse(a)
اصول دین	=-e dīn
اصول عملیه	=-e amaliyye(a)
اصول فقه	=-e feqh
اصول متعارفه*	=-e mota'ārafe(a)
اصول محاکمات	=-e mohākemāt
اصول موضوعه	=-e mowzū'e
اصولیان*	osūliyān
اصیلا	asīlā
اضافه	ezāfe(a)
اضافه	=
اضحیٰ*	azhā
اضحیه*	ozhiyya(e)
اضداد	azdād
اضطرار	ezterār
اضمار	ezmār
اطروش*	otrūš
اطعمه و اشربه	at'eme(a) va ašrebe(a)
اطفال	atfāl
اطفیح	atfīh
اطفیش	attafayyeš
اطلاق و تقیید*	etlāq va taqyīd
اطلس	atlas
اطوقیوس*	otoqiyūs
اطولوقس	otūlūqos
اظفری گورکانی	azfarī-ye gūrakānī
اظهار*	ezhār
اظهر، امامزاده	azhar, emām-zāde(a)
اظهر تبریزی	=-e tabrīzī
اعاده*	e'āde(a)
اعادهٔ معدوم	=-ye ma'dūm
اعتبارخان	e'tebār xān
اعتباریات	e'tebāriyyāt
اعتصامی، پروین*	e'tesāmī, parvīn

اعتصامی، یوسف	=, yūsof
اعتضادالسلطنه	e'tezād-os-saltane(a)
اعتقاد*	e'teqād
اعتقادخان	=xān
اعتکاف	e'tekāf
اعتمادالدوله	e'temād-od-dowle(a)
اعتمادالدولهٔ تهرانی	=-=-=-ye tehrānī
اعتمادالدولهٔ نوری*	=-=-=-nūrī
اعتمادالسلطنه	=-os-saltane(a)
اعجاز*	e'jāz
اعجاز القرآن	=-ol-qor'ān
اعداد و ارقام	a'dād va arqām
اعراب	e'rāb
اعراض*	a'rāz
اعراض	e'rāz
اعراف	a'rāf
اعراف	=
اعرج	a'raj
اعرج سعدی*	=-e sa'dī
اعرجی	a'rajī
اعسار	e'sār
اعشیٰ	a'šā
اعشیٰ همدان	=hamdān
اعظم‌شاه	a'zam šāh
اعظم گره	=garh
اعلال	e'lāl
اعلام النبوه	a'lām-on-nobovva
اعلم بطلیوسی	a'lam-e batalyūsī
اعلم شنتمری	=-e šantamarī
اعلیٰ	a'lā
اعمش	a'maš
اعمیٰ تطیلی	a'mā totīlī
اعنات*	e'nāt
اعیاص	a'yās
اعین بن سنسن*	a'yan-e-bn-e sonson
اغاج اری*	aqāč-arī
اغالبه*	aqālebe(a)
الاغانی	al-'aqānī
الاغراض الطبیه*	al-'aqrāz-ot-tebbiyya(e)
اغریبوز	aqrībūz
اغلب بن سالم*	aqlab-e-bn-e sālem
اغلب عجلی	=-e ejlī
اغمات	aqmāt
اغواط	aqvāt
اغوز	oqūz
اغوزخان	=xān
افامیه	afāmiye(a)
افتاء*	eftā'
افترا	efterā
افتکین*	aftakīn
افراسیاب، خاندان	afrāsiyāb, xāndān
افراغه	efrāqa(e)
افرنج*	efranj
افریدی	afrīdī
افریقا	efrīqā
افریقیه	efrīqiyye(a)
افسر	afsar
افسر کرمانی	=-e kermānī
افسس*	efesos
افسوس	afsūs
افسون*	afsūn
افشار	afšār
افشار	=
افشاری*	afšārī
افشاریه	afšāriyye(a)
افشین	afšīn
افشین بن دیوداد*	=-e-bn-e dīvdād
افضل ایوبی	afzal-e ayyūbī
افضل بن بدرالجمالی	=-e-bn-e badr-ol-jamālī
افضل بیک‌خان قاقشال اورنگ‌آبادی	=beyk xān-e qāqšāl-e owrang-ābādī
افضل الحسینی	=-ol-hose(a)ynī
افضل خان	=xān
افضل خان شیرازی	==-e šīrāzī
افضل الدین خونجی	=-od-dīn-e xūnajī
افضل الدین کرمانی	=-=-=-e kermānī
افضل الدین محمد	=-=-= mohammad
افضل الدین محمد بن صدرالدین*	=-=-==-e-bn-e sadr-od-dīn
افضل الدین محمد کاشانی*	=-=-==-e kāšānī
افضل رسولی*	=-e rasūlī
افضل کتیفات	=-kotayfāt
افطار*	eftār

افطحیه*	aftahiyye(a)
افطسیه*	aftasiyye(a)
افعال*	af'āl
افغان	afqān
افغانستان	afqānestān
افلاج	aflāj
افلاس	eflās
افلاطون	aflātūn
افلاق	eflāq
افلاک*	aflāk
افلاک، علم*	aflāk, elm
افلاکی	aflākī
افلوطین	aflūtīn
افلیلی*	eflīlī
افلیمون	aflīmūn
افندی	afandī
افندی، عبدالله	=, abd-ol-lāh
افنی	efnī
افوه اودی	afvah-e awdī
افیون	afyūn
افیون قره حصار	=-e qara(e) hesār
اقاله	eqāle(a)
اقامتگاه	eqāmatgāh
اقامه*	eqāme(a)
اقانیم ثلاثه*	aqānīm-e salāse(a)
اقبال آشتیانی	eqbāl-e āštiyānī
اقبال لاهوری	=-e lāhūrī
اقبالنامهٔ نظامی*	=-nāme(a)-ye nezāmī
اقبالیه	eqbāliyye(a)
اقبالیه	=
اقدام	eqdām
اقدسی مشهدی	aqdasī-ye mašhadī
اقرابادین*	aqrābādīn
اقرار	eqrār
اقرع بن حابس	aqra'-e-bn-e hābes
اقریطش*	aqrīteš
اقصر	oqsor
اقصری	aqsorī
اقطاع	eqtā'
اقلید	eqlīd
اقلیدس	oqlīdes

اقلیدسی	oqlīdesī
اقلیم	eqlīm
اقلیم التفاح	=-ot-toffāh
الاقمر	al-'aqmar
اقنوم*	oqnūm
اقیانوس هند	oqyānūs-e hend
اقیبل قینی	oqaybel-e qaynī
اقیشر	oqayšer
اکار	akkār
اکبر*	akbar
اکبرآباد هند*	=ābād-e hend
اکبربن اورنگ زیب*	=-e-bn-e owrangzīb
اکبرشاه	=šāh
اکبرشاه، مقبره	==, maqbare(a)
اکبرنامه	=-nāme(a)
اکثم بن صیفی	aksam-e-bn-e se(a)yfī
اکدریه*	akdariyye(a)
اکر، علم	okar, elm
اکراد*	akrād
اکراه	ekrāh
اکرمان*	akermān
اکرم بی*	akram bay
اکریدیر	ekrīdīr
اکسوم*	oksūm
اکشونبه	okšūnoba(e)
اکلیل*	eklīl
اکلیل جنوبی*	=-e janūbī
اکلیل شمالی*	=-e šemālī
الاکلیل فی الانساب*	al-'eklīl fe-l-'ansāb
اکمل	akmal
اکنجی	ekenjī
اکنسوس	akansūs
اکین	ekīn
اگادن	ogāden
اگادیر	agādīr
اگری	egrī
ال*	al
الازیق	elāzīq
اللان*	al-lān
الب	alb
الب ارسلان	=arsalān

الب ارسلان اخرس*	==-e axras
البتکین*	albtakīn
البرز	alborz
البسان	elbasān
البستان	elbestān
البیره	elbire(a)

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

الف. نشانه‌های فارسی:

ج	جلد و جلدها
جم	جاهای مختلف
چ	چاپ
ح	حدود
حک	حکومت
د	درگذشته، متوفیٰ
ز	زاده، متولد
س	سال
سل	سلطنت
ش	هجری شمسی
شم	شماره
ص	صفحه و صفحات
(ص)	صلی‌الله علیه و آله
(ع)	علیه‌السلام، علیها السلام، علیهما السلام، علیهم السلام
ق	هجری قمری
قس:	قیاس کنید با
ق م	قبل از میلاد
کتابخانهٔ مرکز	کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
کمـ	کیلومتر
کمـ۲	کیلومتر مربع
کمـ۳	کیلومتر مکعب
گ	برگ، برگها
م	میلادی
مـ۲	متر مربع
مـ۳	متر مکعب
مق	مقتول
مل	مآخذ لاتین
نک:	نگاه کنید به
هـ د	همین دائرة المعارف، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
هم	همین مآخذ
هـ م	همین ماده، مدخل *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همان	مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب)
همانجا	همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد و همان صفحه
همانجاها	همان مآخذ پیشین، همان جلدها و همان صفحات
هـ م م	همین ماده‌ها، مدخلهای *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همو	مؤلف پیشین

ب. نشانه‌های لاتین

به کوشش	ed., eds.
و دیگران	et al.
به بعد	ff.
همان	ibid
همو	id
مقدمه بر	introd.
شماره	no.
شماره‌ها	nos.
صفحه	p.
مآخذ فارسی و عربی همین مقاله	PB
صفحات	pp.
سری	S.
ترجمهٔ	tr.
نگاه کنید به	vide:
جلد	vol.
جلدها	vols.

فهرست ۱
اختصارات فارسی مآخذ

آربری = *Arberry* (نک: فهرست ۲).

آستان قدس، فهرست = فهرست کتب کتابخانهٔ مبارکهٔ آستان قدس رضوی، ج ۱-۵، به کوشش اوکتائی، مشهد، ۱۳۰۵-۱۳۲۹ش؛ ج ۶، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ ج ۷ و ۸، به کوشش احمد گلچین معانی، مشهد، ۱۳۴۶، ۱۳۵۰ش؛ ج ۹، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اردلان، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ش؛ ج ۱۱، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۶۴ش.

آستان قدس ف، فهرست = *فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی*، به کوشش محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۹ش.

آسیاتیکا = *Asiatica* (نک: فهرست ۲).

آصفیه، خطی = *فهرست مشروح بعض کتب نفیسهٔ قلمیهٔ مخزونهٔ کتبخانهٔ آصفیه*، به کوشش تصدق حسین موسوی لکنوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق، ۲ ج.

آقابزرگ، *الذریعة* = آقا بزرگ طهرانی، محمدمحسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، ۱۹۸۳م، ۲۶ ج.

آلوارت = *Ahlwardt* (نک: فهرست ۲).

آمبروزیانا = *Ambrosiana* (نک: فهرست ۲).

آمریکانا = *Americana* (نک: فهرست ۲).

ابن اثیر، *الکامل* = ابن اثیر، علی، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.

ابن تغری بردی، *النجوم* = ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة فی محاسن مصر و القاهرة*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م به بعد.

ابن خلدون، *العبر* = ابن خلدون، عبدالرحمان، *کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر*، بیروت، ۱۹۵۶-۱۹۶۰م.

ابن خلکان، *وفیات* = ابن خلکان، احمد، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲م.

ابن کثیر، *البدایة* = ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۸ق/۱۹۳۲-۱۹۳۹م.

ابن منظور، *لسان* = ابن منظور، محمد، *لسان العرب*.

ابن ندیم، *الفهرست* = ابن ندیم، محمد، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.

ازهریه، فهرست = *فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریة*، ج ۱، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ج ۲-۶، قاهره، ۱۳۶۵-۱۳۶۹ق/۱۹۴۶-۱۹۵۰م.

الٰهیات تهران، خطی = حجتی، محمدباقر، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی*، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ش، ۲ ج.

ایرانیکا = *Iranica* (نک: فهرست ۲).

اینترنشنال = *International* (نک: فهرست ۲).

بانکیپور = *Bankipore* (نک: فهرست ۲).

براون = *Browne* (نک: فهرست ۲).

براون، ذیل = *Browne, S* (نک: فهرست ۲).

بروکهاوس = *Brockhaus* (نک: فهرست ۲).

بریتانیکا = *Britannica* (نک: فهرست ۲).

بستانی = بستانی، فؤاد افرام، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۹۵۶م به بعد.

بغدادی، *ایضاح* = بغدادی، اسماعیل، *ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۵-۱۹۴۷م.

بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱-۱۹۵۵م.

بلوشه = *Blochet* (نک: فهرست ۲).

پاولی = *Pauly* (نک: فهرست ۲).

پرچ = *Pertsch* (نک: فهرست ۲).

تاج العروس = زبیدی، محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*.

تیموریه، فهرست = *فهرس الخزانة التیموریة*، قاهره، ۱۹۴۸م.

جودائیکا = *Judaica* (نک: فهرست ۲).

حاجی خلیفه، *کشف* = حاجی خلیفه، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳م.

حقوق، خطی = دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق*، تهران، ۱۳۳۹ش.

خالدوف = *Khalidov* (نک: فهرست ۲).

خدیویه، فهرست = *فهرست الکتب العربیة المحفوظة بالکتبخانة الخدیویة*، قاهره، ۱۳۱۰ق، ۷ ج.

دارالکتب، خطی فارسی = *فهرس المخطوطات الفارسیة*، دارالکتب و الوثائق القومیة، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷م، ۲ ج.

دارالکتب، فهرست = *فهرس الکتب العربیة الموجودة بالدار*، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۲۴-۱۹۴۲م، ۸ ج.

داک = *دائرة المعارف الاسلامیة الکبری* (عربی)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م به بعد.

دانشنامه = *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۵۴ش به بعد.

دایرة المعارف فارسی = *دایرة المعارف فارسی*، به کوشش غلامحسین مصاحب، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۷۴ش.

دبا = دبا ۱ = *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (ویرایش اول)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش/۱۹۸۹م به بعد.

دبا ۲ = *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (ویرایش دوم)، مرکز دائرة المعارف

بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
دف = *دائرة المعارف فلسطین*، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
دوسلان = *De Slane* (نک: فهرست ۲).
ذیل = *ذیل دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
زرکلی، *اعلام* = زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م، ۸ ج.
سید، خطی = *فهرست المخطوطات*، دار الکتب، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۱-۱۹۶۳م، ۳ ج.
شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، تهران، ۱۳۰۵ش به بعد.
صنعا، خطی = رقیحی، احمدعبدالرزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر*، صنعا، ۱۹۸۴م.
طبری، *تاریخ* = طبری، محمد، *تاریخ الامم و الملوک*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
طبری، *تفسیر* = طبری، محمد، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بولاق، ۱۳۲۳ق به بعد.
ظاهریه، خطی = *فهرس مخطوطات دار الکتب الظاهریة* (تصوف)، به کوشش محمدریاض مالح، دمشق، ۱۹۷۸-۱۹۸۳م، ۳ ج؛ همان (تاریخ)، به کوشش یوسف عش و خالد ریان، دمشق، ۱۹۴۷، ۱۹۷۳م، ۲ ج؛ همان (علوم قرآنی)، به کوشش صلاح محمد خیمی، دمشق، ۱۹۸۳-۱۹۸۴م، ۳ ج؛ همان (ادب)، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سواس، دمشق، ۱۹۸۲-۱۹۸۳م؛...
قاموس = فیروزآبادی، محمد، *القاموس المحیط*.
کوپریلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، *فهرس مخطوطات مکتبة کوپریلی*، استانبول، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، ۳ ج.
لاروس بزرگ = *Grand Larousse* (نک: فهرست ۲).
لغت‌نامهٔ دهخدا = *لغت‌نامه*، به کوشش علی‌اکبر دهخدا و دیگران، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۵۷ش.
مایر = *Meyer* (نک: فهرست ۲).
مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی آیة‌الله العظمی نجفی مرعشی*، قم، ۱۳۵۴ش به بعد.
مرکزی، خطی = *فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ج ۱-۲، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ش؛ ج ۳-۱۸، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۶۴ش.
مرکزی، میکروفیلمها = دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۶۳ش، ۳ ج.
ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ ملی ملک*، تهران، ۱۳۵۲ش به بعد.
ملی، خطی = انوار، عبدالله، *فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی*، تهران، ۱۳۴۳-۱۳۵۸ش، ۱۰ ج.
ملی تبریز، خطی = سیدیونسی، میرودود، *فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز*، تبریز، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ۶ ج.
منزوی، خطی = منزوی، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ۶ ج.
منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش به بعد.
موسوعهٔ خاص = *الموسوعة الفلسطینیة*، بخش دوم، دراسات خاص، بیروت، ۱۹۹۰م، ۶ ج.
موسوعهٔ عام = *الموسوعة الفلسطینیة*، بخش عام، دمشق، ۱۹۸۴م، ۴ ج.
ورهوره = *Voorhoeve* (نک: فهرست ۲).
یاقوت، *ادبا* = یاقوت، *معجم الادباء*، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ق/۱۹۳۶-۱۹۳۸م.
یاقوت، *بلدان* = یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۰م.

فهرست ۲
اختصارات لاتین مآخذ

Ahlwardt = Ahlwardt, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1887-1899, 10 vols.
Ambrosiana = Löfgren, O. and R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.
Americana = *The Encyclopedia Americana*, New York, 30 vols.
Arberry = Arberry, A. J., *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1955-1964, vols. I-VII; Ursula Lyons, ibid, Dublin, 1966, vol. VIII, Indexes.
Asiatica = *Encyclopaedia Asiatica*, by Edward Balfour, New Delhi, 1982, 9 vols.
Bankipore = Maulavi Abdul Muqtadir et al., *Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1910-1980, 33 vols.
Blochet = Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (Bibliothèque nationale), Paris, 1925.
Britannica = *The New Encyclopaedia Britannica*, London, 30 vols.
Brockhaus = *Brockhaus Enzyklopädie*, Wiesbaden,

20 vols.

Browne = Browne, E. G., *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts*, including all those written in the Arabic character, preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.

Browne, S = *Browne, Supplement.*

BSE² =*Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, second edition, Moscow, 1949-1958, 53 vols.

BSE³ = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, third edition, Moscow, 1970-1978, 30 vols.

De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883-1895.

EI¹ =*The Encyclopaedia of Islam*, first edition, Leiden, 1913-1938.

EI² = *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden, 1960 -.

EI¹, S = EI¹, *Supplement.*

EI², S =EI²,*Supplement.*

ER = *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, 15 vols.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, England, 1980, 13 vols.

ESC¹ =Casiri, M., *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis*, Madrid, 1760-1770, 2 vols.

ESC² =Derenbourg, H. et al., *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, 1884-1941, 3 vols.

EUE = *Encyclopedia Universal Ilustrade Europeo-Americana*, Madrid, 1985, 70 vols., supplements, 24 vols.

EWA =*Encyclopedia of World Art*, New York, 1959-1986, 15 vols.

GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, 2 vols.

GAL, S = GAL, *Supplement.*

GAS =Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967 -.

Grand Larousse = *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, 1970-1976, 24 vols.

GSE = *Great Soviet Encyclopedia*, tr. BSE³, New York, 1973-1983, 32 vols.

IA =*İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1978 – .

International = *Encyclopedia International*, New York, 20 vols.

Iranica = *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1982 – .

JA = *Journal Asiatique*, Paris, 1822 – .

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, London, 1986 – .

Judaica = *Encyclopaedia Judaica*, 1971, 16 vols.

Khalidov = Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk*, Moscow, 1986, 2 vols.

Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Mannheim, 1971-1979, 25 vols.

Pauly = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958-1978, 68 vols. supplememts, 15 vols.

Pertsch = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878-1892, 5 vols.

RSO = *Revista degli Studi Orientali*, Rome, 1907 – .

SI = *Studia Islamica*, Paris, 1953 – .

TS = Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi arapça yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1962-1969, 4 vols.

Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, Leiden, 1957.

WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary*, Massachusetts, 1980.

YA = *Yurt Ansiklopedisi*, Istanbul, 1981-1984, 11 vols.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig / Wiesbaden.

* * *

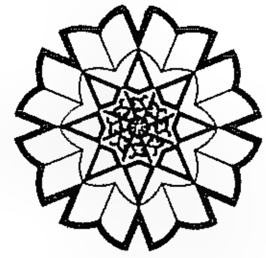
The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

$ 120

Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, Kashanak, Niyavaran, Tehran.
P. O. Box 19575/197



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

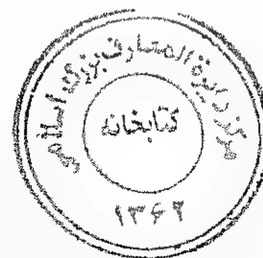
VOLUME IX

EŠTEB - ELBĪRE(A)

Editor-in-Chief

Kazem Musavi Bojnurdi

First Edition



TEHRAN
2000

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful